

יחזקאל קויפמן : תולדות האמונה הישראלית

BM
155
K37
v. 4-5

Kaufmann, desheskel
תולדות האמונה הישראלית
Toldot ha-amunah ha-yisraelit
מימי קדם עד סוף בית שני

מאת

יחזקאל קויפמן

הוצאת מוסד ביאליק ירושלים — דביר תל-אביב

הדפסה חמישית

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California



כל הזכויות שמורות למוסד ביאליק ירושלים — דביר תל-אביב
נדפס בדפוס ניצנה תל-אביב

Copyright by the Bialik Institute & the Dvir Co. Ltd.
Printed in Israel

תולדות האמונה הישראלית

כרך שני / ספר ראשון

תוכן ספר א'

ה	הקדמה
ז	מפתח ביבליוגרפי
יד	ראשי תיבות
טו	תקוני טעויות
1	א. תקופת האבות
33	ב. ראשית האמונה הישראלית
60	ג. יציאת מצרים וברית סיני
90	ד. תקופת השופטים
111	ה. היצירה הדתית-התרבותית בתקופת השופטים
159	ו. זוהר מלכות
178	ז. היצירה הדתית-התרבותית בראשית תקופת המלוכה
221	ח. מלחמות אלהים בישראל
238	ט. היצירה הדתית-התרבותית עד החורבן

לחקר המקורות והספרות (נספח א'):

302	א. יציאת מצרים וכבוש הארץ
328	ב. חבירו ועברים
334	ג. לחקר האגדות על משה
349	ד. הארון והכרובים
355	ה. לחקר נביאים ראשונים

תוכן מפורט יבוא בסוף הכרך

הקדמה

כרך זה כולל את תולדות האמונה העממית (או העממית-הכהנית) מראשיתה עד חורבן בית ראשון. לא נכללו בו תולדות הנבואה הספרותית, שהן פרשה בפני עצמה, ולהן יוקדש מקום בכרך ג'. בכרך זה נעשה הנסיון לספר את תולדות אמונת-היחוד הישראלית בימי קדם ולא את תולדות האלילות הישראלית ומלחמת הנביאים בה, כמו שנהגו חוקרי תולדות ישראל לעשות בדורות האחרונים. ההנחה היא, שאמונת-היחוד אינה יצירת הנבואה הספרותית, אלא שהיא יסודה של כל התרבות הישראלית מראשיתה; שאמונת-היחוד היתה אמונת עם ישראל מאז היה לגוי. בסוסה של ההנחה הזאת ניתן בכרך הראשון, ושם גם נקבע, שהספרות הכלולה בתורה ובנביאים ראשונים (תנ"ך) נוצרה לפני הנבואה הספרותית ובאופן בלתי תלוי בה ושהיא יכולה איפוא לשמש לנו מקור לתולדות האמונה העממית מימי קדם. אולם עם עבודתי בשנים האחרונות נתבררה לי פרשה קשה ביותר בתולדות היצירה המקראית, והיינו: פרשת מקומם ההיסטורי של ס' תהלים וס' משלי ואיוב (ספרי אמ"ת). במשך שנים רבות נגשתי לא פעם לשאלה זו, ולא יכולתי לה. עתה נדמה לי, שמצאתי את חידתה. נתחור לי, שגם ספרי אמ"ת, כספרי תנ"ך, הם מן היצירה, שקדמה לנבואה הספרותית (היינו: שבחלקה קדמה לה בזמן, ובחלקה בת זמנה היא, אלא שאינה תלויה בה). בזה מצאתי סיוע רב-משקל להשקפתי הכללית על אפיה העממי השרשי של אמונת-היחוד הישראלית בימי קדם. וכך נוסף לנו מקור, שאין ערוך לו, לתולדות האמונה העממית בימי בית ראשון. הספור ההיסטורי בכרך זה בנוי על ההנחה, שגם ספרי תנ"ך וגם ספרי אמ"ת הם מיצירות בית ראשון. אולם היה מן ההכרח להקדיש מקום מיוחד לבירור השאלה בדבר מקומם ההיסטורי של ספרי אמ"ת, כדי להוכיח את צדקת ההנחה. מלבד זה נתברר, שספור תולדות האמונה הישראלית לתקופותיהן דורש בירור מפורט של ערכם ההיסטורי וזמנם של ספרי הקורות המקראיים (של נ"ך), וביחוד — של ס' יהושע ושופטים, וכן של אותם החלקים שבתורה, שספור ספרי-הקורות נעוץ בהם. גם כאן נתגבבו במדע המקראי תליתלים של משפטים קדומים, שאי אפשר היה להמנע מן הדיון בהם. לא יכולתי איפוא לתת בכרך זה את הספור ההיסטורי בלבד, אלא היה מן ההכרח להקדיש פרקים מיוחדים לחקר המקורות והספרות.

הכרך מחולק לשני ספרים. בספר הראשון יבוא ספור תולדות האמונה העממית בחמשה פרקי-זמן: בתקופת האבות, בתקופת משה, בתקופת השופטים, בתקופת שאול, דוד ושלמה ובתקופת המלכים שלאחריהם. החלוקה בנויה על הבחנת-התקופות של סופרי-הקורות המקראיים עצמם. בספר זה יוכל כל החומר, שאפשר היה לקבוע לו זמן בתוך התקופה, לפחות דרך השערה. בספר השני תבוא סקירה על יצירת התקופה כולה. הסקירה תכלול את החומר

שבספרי תנ"ך ואמ"ת, שאי אפשר לקבוע לו זמן מסויים, אלא שיש ליחסו לימי בית ראשון ולהבחינו כיצירה בלתי תלויה בנבואה הספרותית. הפרקים לחקר המקורות והספרות יבואו בנספחים מיוחדים לשני הספרים. בנספחים יבואו, מלבד המחקרים על ספרי נ"ך ואמ"ת, גם מחקרים על ענינים אחרים, שאי אפשר היה למצותם בהערות, והיה צורך לקבוע להם פרקים מיוחדים.

מן ההערכה החדשה של ספרי אמ"ת וכן מן העיון המחודש בשאלת זמנן של כמה יצירות מקראיות (כגון ס' יונה ועוד) נתחייבו סתירות קלות לדברים, שנאמרו בכרך א'. אבל המסקנות החדשות ביסודן מסייעות באמת למבורר שם, והסתירות נוגעות רק בפרטים שונים. (סתירות אלה צוינו עד כמה שאפשר היה בהערות). — על ההשקפה היסודית של הספר עמדתי שוב במאמרי "בכבשונה של היצירה הלאומית" (מאזנים, חוברת אלול, תש"א, ע' 237—251), הכולל תשובה לכמה מן ההשגות, שהשיגו המבקרים על הכרך הראשון. לדעת רבים מן הקוראים יש לראות את המאמר הזה כמבוא האמתי לספרי. אבל לשוב ולהפסידו כאן אי אפשר היה מפני מצוקת תנאי הוצאת ספרים בשעת-חירום איומה זו. בגלל מצוקה זו גם הוכרחנו לשנות קצת מן המטבע החיצוני של הכרך הראשון.

מפתח ביבליוגרפי*

- | | |
|--|--|
| <p>Ehrlich, Die Psalmen, 1905.
 Albright, The Archaeology of Palestine and the Bible, 1933.
 Olmsted, History of Palestine and Syria, 1932.
 Eissfeldt, Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer, 1932.
 Eissfeldt, Einleitung in das A. T., 1934
 Eissfeldt, Molk als Opferbegriff im Punischen und im Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch, 1935.
 Alt, Judas Gaue unter Josia, PJB, 1925, 100—117.
 ALT, Josua, WuW, 13—29.
 Alt, Der Gott der Väter, 1929.
 Alt, Das System der Stammesgrenzen in Buche Josua, Sellin-Festschrift, 1927, 13—24.
 Alt, Die Ursprünge des israelitischen Rechts, 1934.
 Oesterley, The Wisdom of Egypt and the O.T., 1927.
 Erman, Die Literatur der Aegypter, 1923.
 Arnold, Ephod and Ark, 1917.
 Böhl, Kanaanäer und Hebräer, 1911.
 Böhl, Das Zeitalter Abrahams, 1930.
 Budde, Das Buch der Richter (KHAT), 1897.
 Budde, Geschichte der althebräischen Litteratur, 1909.
 Budde, Die altisraelitische Religion, 1912.
 Buttenwieser, The Psalms, 1938.</p> | <p>אהרליך, ב-אדרו לתה' אולברייט, Archaeology, אולמסטד, History, אייספלדט, Baal Zaphon אייספלדט, Einleitung אייספלדט, Molk אלט, Gaue אלט, Josua, Gott d. Väter, אלט, Stammesgrenzen אלט, Ursprünge אסטרלי, Wisdom ארמן, Literatur ארנולד, Ephod בהל, Kanaanäer בהל, Zeitalter בודה, ביאורי לשופ' Litteratur בודה, Religion בוטנוויזר, ביאורי לתהלים</p> |
|--|--|

* מימין — שמות המחברים בעברית בסדר א"ב וקצורי שמות הספרים בלועזית או בעברית (כפי שהובאו בגוף הספר), משמאל — השמות בלועזית או בעברית במלואם. כמה מן הספרים, שהובאו ברשימה שבראש כרך א', לא הובאו כאן, ויש לעיין שם.

Baumgartner, Die Klagegedichte des Jeremia, 1917.
 Baumgartner, Israelitische und altorientalische Weisheit, 1933.
 Boström, Proverbiastudien (Die Weisheit und das fremde Weib in Spr. 1—9), 1935.
 Baethgen, Die Psalmen (GHAT), 1892.
 Birkeland, 'Ani und 'Anav in den Psalmen, 1933.
 Birkeland, Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur, 1933.
 Bin Gorion, Sinai und Garizim, 1926.
 Baentsch, Leviticus (GHAT), 1900.
 Baentsch, Altorientalischer und israelitischer Monotheismus, 1906.
 Benzinger, Die Bücher der Könige (KHAT), 1899.
 Bertheau, Das Buch der Richter und Rut, 1845.
 Brandenburg, Die Denkmäler der Felsarchitektur (AO, 29/3), 1930.
 Burney, The Book of Judges, 1920.
 Burney, Israels Settlement in Canaan etc., 1917.
 Breasted, A History of Egypt, 1923.
 Bertholet, Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, 1899.
 Bertholet, Leviticus (KHAT), 1901.
 Kautzch, Die Heilige Schrift des Alten Testaments,
 Bertholet מחזורה רביעית (1923). ט' תהלים בעבורו של
 Gunkel, Genesis (GHAT), 1917.
 Gunkel, Die Psalmen, 1926.
 Gunkel, Einleitung in die Psalmen, 1928—33.
 Gallig, Biblisches Reallexikon, 1937.
 Gemser, Sprüche Salomos (HAT), 1937.
 Jarvis, Yesterday and To-day in Sinai, 1933.
 Garstang, The Heritage of Solomon, 1934.
 Garstang, Joshua Judges, 1930.
 Gressmann, Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels, 1910.

בוימגרסטר, Klagegedichte
 בוימגרסטר, Weisheit
 בוסטרם, Proverbiastudien
 בטגן, ביאורו לתה' בירקלנד, 'Ani
 בירקלנד, Feinde
 בן גוריון, Sinai
 בנשש, ביאורו לויק' בנשש, Monotheismus
 בנצינגר, ביאורו למלכים
 ברטו, ביאורו לשופ' ברנדובורג, Denkmäler
 ברניי, ביאורו לשופ' ברניי Settlement
 ברסטד, History
 ברתולט, Vorstellungen
 ברתולט, ביאורו לויק' ברתולט-קויטש
 גונקל, ביאורו לבר' גונקל, ביאורו לתה' גונקל, Einleitung
 גלינג, BR
 גמור, ביאורו למשלי ג'רוויס, Sinai
 גרסטנג, Heritage
 גרסטנג, Joshua
 גרסמן, Geschichtsschreibung

- Gressmann, Die Lade Jahwes, 1920.
 Gressmann, Mose und seine Zeit, 1913.
 Gressmann, Israels Spruchweisheit im Zusammenhang der Weltliteratur, 1925.
 Altientorale Texten zum A. T., herausg. von Gressmann, 1926.
 Graetz, Kritischer Commentar zu den Psalmen, 1882.
 Graetz, Geschichte der Juden (ed. Brann), 1902.
 Duhm, Israels Propheten, 1916.
 Dhorme, La question des Habiri (p. 170—187).
 Dibelius, Die Lade Jahwes, 1906.
 Dussaud, Les decouvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament, 1937.
 Dürr, Das Erziehungswesen im A. T. und im antiken Orient, 1932.
 Driver, Introduction to the Literature of the O. T., 1913.
 Hall, The Ancient History of the Near East, 1920.
 Holzinger, Das Buch Josua (KHAT), 1901.
 Heinisch, Das Buch Leviticus (HSAT), 1935.
 Humbert, Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël, 1929.
 Hölscher, Das Buch Hiob (HAT), 1937.
 Hölscher, Geschichte d. israelitischen und jüdischen Religion, 1922.
 Hempel, Das Ethos des A.T. (BZAW, 67), 1938.
 Hart, Some Account of the Fauna and Flora of Sinai etc., 1891.
 Woolley and Lawrence, The Wilderness of Zin (PEFA, 1914—1915).
 Wiegand, Sinai, 1920.
 Weissbach, Die Keilinschriften der Achämeniden, 1911.
 Winckler, Abraham als Babylonier, Joseph als Ägypter, 1903.
 H.M. Wiener, The Composition of Judges II, 11 to I King II, 46, 1929.
- Lade גרסמן,
 Mose גרסמן,
 גרסמן,
 Spruchweisheit
 Texte גרסמן,
 גרץ, ביאורו לתהלים
 גרץ, Geschichte
 Propheten דוהם,
 דורם, 118, RHR
 ריבליס, Lade
 דיסן,
 Ras Shamra
 דיר,
 Erziehungswesen
 דרייבר,
 Introduction
 History הול,
 הולצינגר, ביאורו
 ליהושע
 הייניש, ביאורו לויק'
 הימבר, Recherches
 הלשר, ביאורו לאיוב
 הלשר, Geschichte
 המפל, Ethos
 הרט, 'Account
 ווליי-לורנס, Zin
 ויגנר, Sinai
 וייסבך,
 Achämeniden
 וינקלר, Abraham
 וינר, Composition

- Wirolleaud, La déesse 'Anat, 1938.
 Virolleaud, Le légende phénicienne de Danel, 1936.
 Virolleaud, Le légende de Keret, 1936.
 Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, 1907.
 Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels, 1919.
 Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten.
 Albert Vincent, La religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine, 1937.
 Sellin, Das Zwölfprophetenbuch, 1929.
 Sellin, Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes, I, 1924.
 Sellin und Watzinger, Jericho, Die Ergebnisse der Ausgrabungen, 1913.
 Sellin, Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte, 1933.
 טורטשינר, ספר איוב, שני חלקים, תש"א.
 Torczyner, Die Bundeslade und die Anfänge der Religion Israels, 1930.
 Thiersch, Ependytes und Ephod, 1936.
 Talqvist, Die Assyrische Beschwörungsserie Maqlû, 1894.
 Yahuda, The Accuracy of the Bible, 1934.
 Yahuda, Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Aegyptischen, I, 1929.
 Jirku, Der Kampf um Syrien-Palästina im orientalischen Altertum, 1926.
 Jirku, Die ägyptischen Listen palästinensischer und syrischer Ortsnamen, 1937.
 Jirku, Die Wanderungen der Hebräer, 1924.
 M. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens (I—II), 1905—1912.
 Jeremias, Das A. T. im Lichte des alten Orients, 1916.
 'Anat, יירולו.
 Danel, יירולו.
 Keret, יירולו.
 Geschichte, ולהויון.
 ולהויון.
 Prolegomena
 Skizzen, ולהויון.
 א. ונסן.
 Eléphantine
 זלין, ביאורו לתרי
 עשר
 Geschichte, זלין.
 זלין, Jericho.
 זלין.
 Religionsgeschichte
 טורטשינר, ביאורו
 לאיוב
 טורטשינר
 Bundeslade
 Ependytes, טירש.
 Maqlû, טלקביסט.
 יהודה. Accuracy
 Pentateuch, יהודה.
 יירקו, Kampf.
 יירקו, Listen.
 יירקו.
 Wanderungen
 Religion, יסטרוב.
 ATAO, ירמיאס.

- Loeb, La Litterature des Pauvres, REJ, XX, 161—198; XXI, 1—42, 161—206 (1890—1892).
 Pauvres, לב
- Lehmann-Haupt, Israel, Seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte, 1911.
 להמן-הויפט, Israel
- Löhr, Sozialismus und Individualismus im A. T. (BZAW, 10), 1906.
 להר, Sozialismus
- Lods, Israël des origines au milieu du VIII-e siècle 1932.
 לודס, Israël
- Lods, Les prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme, 1935.
 לודס, Les prophètes
- Lewy, Les textes paléo-assyriens et l'Ancient Testament.
 לוי, RHR, 110
- Lidzbarski, Handbuch der Nordsemitischen Epigraphik, 1898.
 לידזברסקי, Epigraphik
- Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik.
 לידזברסקי, Ephemeris
- Mowinkel, Psalmenstudien (I—V), 1921—1924.
 מובינקל, Psalmenstudien
- Musil, The Northern Hegaz, 1926.
 מוזיל, Hegaz
- Montet, Les nouvelles fouilles de Tanis, 193.
 מונטה, Tanis
- Moore, A Critical and Exegetical Commentary on Judges, 1918.
 מור, ביאורו לשופטים
- Moret, Le Nil et la civilisation égyptienne, 1926.
 מורה, Nil
- Ed. Meyer, Geschichte des Altertums (מהדורה ד', משנת 1921 ואילך)
 גשיכטה, מייאר
- Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906.
 ישראלית, מייאר
- מייזלר, תולדות ארץ ישראל, תרצ"ה.
 מייזלר, תולדות א"י
- Meissner, Babilonien und Assyrien (I—II), 1925.
 בבלונין, מייסנר
- Meissner, Die babylonisch-assyrische Literatur, 1927.
 מייסנר, Literatur
- W. M. Müller, Asien und Europa nach alt-ägyptischen Denkmälern, 1893.
 מילר, AE
- Th. J. Meek, Hebrew Origins, 1936.
 מיק, Origins
- Mallon, Les Hébreux en Egypte, 1921.
 מלון, Hébreux
- Margoliouth, The Relations between Arabs and Israelites etc., 1924.
 מרגליות, Relations
- Marston, La Bible a dit vrai, 1935.
 מרסטון, La Bible

- Marston, Tre Bible Comes Alive, 1937.
 Marschall, Die "Gottlosen" des ersten Psalmen-
 buches, 1929.
 Naville, The Store-City of Pithom and the
 Route of the Exodus, 1885.
 Nowack, Die Bücher Samulis (GHAT), 1902.
 Nowack, Die Kleinen Propheten (GHAT),
 1903.
 Noth, Das Buch Josua (HAT), 1938.
 Noth, Studien zu der historisch-geographischen
 Dokumentation des Josuabuches (ZDPV,
 1935, 185—255).
 Noth, Das System der zwölf Stämme Israels,
 1930.
 Festschrift Georg Beer zum 70. Geburtstag, 1935
 Eucharisterion, Hermann Gunkel zum 60.
 Geburtstag... dargebracht, 1923.
 Vom A. T., Karl Marti zum 70 Geburtstag ge-
 widmet, 1925.
 Festschrift Otto Procksch, 1934.
 ספר קלזנר, מוגש למרופ' יוסף קלזנר ליובל
 הששים. תרצ"ז.
 Petrie, Hyksos and Israelite Cities, 1906.
 Petrie, A History of Egypt, II, 1924.
 Petrie, Egypt and Israel, 1923.
 Peet, Egypt and the Old Testament, 1924.
 Fichtner, Die altorientalische Weisheit in ihrer
 israelitisch-jüdischen Ausprägung, 1933.
 Pieper, Die ägyptische Literatur, 1927.
 Palmer, Der Schauplatz der vierzigjährigen
 Wüstenwanderung Israels, 1876.
 Freud, Der Mann Moses und die mono-
 theistische Religion, 1939.
 Zimmern, Babylonische Hymnen und Gebete,
 1905 (חוברת א'), 1912 (חוברת ב')
 Zimmern-Winckler, Die Keilinschriften und das
 A. T., 1903.
 Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babyloni-
 schen Religion (SS. 1—80: Surpu), 1901.
 The Bible. מרטון.
 מרשל.
 Die Gottlosen
 נביל, Pithom
 נובק, ביאורו לשמואל
 נובק, ביאורו ליונה
 גוט, ביאורו ליהושע
 גוט, Studien
 גוט, System
 ספר היובל לביר
 ספר היובל לגונקל
 ספר היובל למרטי
 ספר היובל לפרוקש
 ספר קלזנר
 פטרי, Cities
 פטרי, History
 פטרי, Egypt
 מיט, Egypt
 פייכטנר, Weisheit
 פיפר, Literatur
 פלמר, Schauplatz
 פרויד, Moses
 צימרן, Hymnen
 צימרן, KAT
 צימרן, Surpu

- Conder-Kitchener, The Survey of Western Palestine, 1883.
 Kunstmann, Die Babylonische Gebetsbeschwörung, 1930.
 Causse, Les Pauvres d'Israël, 1922.
 St. A. Cook, The Religion of Ancient Palestine in the Light of Archaeology, 1930.
 Cooke, The book of Ezekiel (JCC), 1936.
 Kittel, Die Psalmen (ed. Sellin), 1929.
 Kittel, Geschichte d. Volkes Israel (I—II), 1921—1922.
 Kaiser, Die Sinaiwüste, 1922.
 Kuenen, Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des A. T., 1887—1892.
 קלזונר, הרעיון המשיחי בישראל מראשיתו ועד חתימת המשנה, הוצאה שניה, תרפ"ז.
 Klamroth, Lade und Tempel.
 קמינקא, מחקרים במקרא ותלמוד ובספרות הרבנית, ספר א', תרצ"ח.
 König, Geschichte der alttestamentlichen Religion, 1924.
 Clemont-Ganneau, Archaeological Researches in Palestine.
 Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln (I—II), 1915.
 Caspari, Die Samuelbücher (ed. Sellin), 1926.
 J. W. et Grace M. Crowfoot, Early Ivories from Samaria, 1938.
 Kraeling, Aram and Israel, 1918.
 Cramer, Amos. Versuch einer theologischen Interpretation, 1930.
 Rabin, Studien zur vormosaischen Gottesvorstellung
 בספר היובל של חסמינר בברטלאו, 1929, ע' 257—356. יצא גם בספר מיוחד.
 Robinson, A History of Israel, I — 1938; II — 1934.
 Robinson, Die zwölf kleinen Propheten (HAT), 1938. (ע' מיכה)
- קונדר-קיצינר
 Survey
 קונסטמן,
 Gebetsbeschwörung
 קוס, Pauvres
 קוק, Archaeology
 קוק, ביאורו ליחזקאל
 קיטל, ביאורו לזה
 קיטל, Geschichte
 קיזור, Sinaiwüste
 קינן, Einleitung
 קלזונר, הרעיון
 המשיחי
 קלמרוט, Lade
 קמינקא, מחקרים
 קניג, Religion
 קלרמון-גנו,
 Researches
 קנודטזון, EA
 קספרי, ביאורו
 לשמואל
 קרופוט, Ivories
 קרלינג, Aram
 קרמר, Amos
 רבין, Studien
 רובינסון, History
 רובינסון, ביאורו
 ליונה

- Rowe, The Topography and History of Beth-Shan, 1930. Beth-Shan, ר"ו
- Rost, Die Ueberlieferung von der Thronnachfolge Davids, 1926. רוסט, Thronnachfolge
- Rahlf's, עני und עני in den Psalmen, 1892. לרפס, עני
- Range, Vier Jahre Kampf um das heilige Land, 1932. רנגה, Kampf
- Renan, Histoire du peuple d'Israel (I—V), 1887 s. רנן, Histoire
- Studer, Das Buch der Richter, 1835. שטודר, ביאורו לשופ' שטומר, Parallelen
- Stummer, Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen, 1922. שטיארגל, Parallelen
- Steuernagel, Einleitung in das A. T., 1912. Einleitung
- Stärk, Lyrik (Die Schriften des A. T.), 1911. שטרק, Lyrik
- Hans Schmidt, Die Psalmen (HAT), 1934. שמידט, ביאורו לתהלים
- Hans Schmidt, Der heilige Fels in Jerusalem, 1933. שמידט, Fels
- Hans Schmidt, Das Gebet des Angeklagten im A. T. 1928. Gebet, שמידט
- Hans Schmidt, Die Thronfahrt Jahwes, 1927. שמידט, Thronfahrt
- Schmidtke, Die Einwanderung Israels in Kanaan, 1933. שמידטקה, Einwanderung
- Schäfer, Amarna in Religion und Kunst, 1931. שפר, Amarna
- Cl. Schaeffer, The Cuneiform Texts of Ras Shamra-Ugarit, 1939. שפר, Ras Shamra
- Académie des inscriptions et belles-lettres. Comptes Rendus
- Comptes rendus.
- Mélanges Syriens, offerts à monsieur R. Dussaud (I—II), 1939—1940. Mélanges Dussaud

ראשי תיבות

אמ"ת—איוב, משלי, תהלים. חשמ"א—ס' חשמונאים א'. חשמ"ב—ס' חשמונאים ב', חשמ"ג—ס' חשמונאים ג'. יש"ש—יהושע, שופטים, שמואל. נ"ר—נביאים ראשונים. סה"ג, ספה"ג—ספירת הנוצרים. שש"מ—שופטים, שמואל, מלכים. תנ"ך—תורה, נביאים ראשונים.

סימני מקורות התורה:

ס'—ספר יהוה (J). ס"א—ספר אלהים (E). ס"א—ספר יהוה-אלהים (JE). ס"ב—ספר הכהנים (P). ס"ד—ספר דברים (D).

א. תקופת האבות

אפיה של תקופת האבות

המסורת המקראית מבחינה בתולדות ישראל תקופת-בראשית מיוחדת: תקופת האבות המקיפה ארבעה — חמשה דורות. תקופה זו היא תקופת נדודים ומעבר. דרך הנדודים היא: אור כשדים, ארם נהרים, ארץ כנען, מצרים. עם ישראל אינו מתהווה על אדמת כנען אלא בארץ מצרים, וממצרים הוא עולה לכבוש לו ארץ. במסורת המקראית ה"אבות" הם אישים, משפחה, ששבטים ועמים עתידיים לצאת מהם. אולם באמת אין האבות נודדים בארץ כיחידים או כאבות-משפחה בלבד. הם מתוארים כנשיאים נכבדים.

1 אברהם, יצחק, יעקב, בני יעקב. אבל מכיון שגם אפרים ומנשה, בני יוסף, הם אבות שבטים, הרי, שיש לחשוב גם את הדור החמישי כעצם על דור האבות. ספור ההיסטוריה של העם מתחיל בשם 'א', ו, אחרי מות יוסף ואחיו, וכל הדור ההוא. הגבול אינו קבוע בדיוק, כמובן. — לפי אומדן של חשבון-דורות רגיל תקופת האבות היא איפוא תקופה של 100!—150 שנה בערך. וזאת הם המספרים, שאנו מוצאים במקרא. לפי מספרים אלה (בר' כ"א, ה; כ"ח, כו; מ"ז, כח) תקופת אברהם — יעקב היא תקופה של 307 שנים. יש קובעים על יסוד המספרים שבמקרא את זמן ראשית תקופת האבות. לז' בר' מ"ז, ט היה יעקב בן 130 בבואו למצרים. משולד אברהם עד השנה ההיא עברו איפוא 290 שנה. לפי שמ' י"ב, מ ישבו בני ישראל במצרים 430 שנה. לפי מל"א ר', א עברו מיציאת מצרים עד בנין המקדש 480 שנה. המקדש נבנה בשנה הרביעית למלכות שלמה, היינו בערך בשנת 967 לפני ספד"נ. אם נצרף את המספרים האלה (290 + 430 + 480 + 967) יצא, שאברהם נולד בשנת 2167 לפני ספד"נ לערך. אברהם היה בן 75 בצאתו מתרן (בר' י"ב, ד), הרי, שיצא מתרן בשנת 2092. זוהי כערך תקופתו של חמורבי הכבלי. עיין ברייני, Settlement, ע' 90; פטרי, Egypt, ע' 37—38; גרסטנג, Heritage, ע' 151, הערה 1. השנה מרסטון, La Bible, ע' 111; הגיל, The Bible, ע' 49—50. חשבון אחר יוצא מצירוף מאומדן של מנין הדורות, לפי שמ' ר', טז — כ היה משה דור רביעי ללוי בן יעקב. מאברהם ועד משה היו איפוא שבעה דורות (אברהם, יצחק, יעקב, לוי, קהת, עמרם, משה). זהו בערך זמן של 200 שנה (לעומת 720 של החשבון המקראי). ואם נניח, שיציאת מצרים הייתה כימי מרגשתה, בשנת 1230 לערך, יצא לנו, שראשית תקופת האבות חלה בסוף המאה הטר' לפני ספד"נ. מובן, שכל החשבונות האלה מורחים באויר. אלא שהמספרים המקראיים הם בלי ספק סכמטיים וגם סותרים הם זה את זה. וקדמונינו כבר התלבטו בהם (עיין רש"י, ראב"ע, וריב"ן לבר' ט"ו, יג; כ"ז, ט שמ' י"ב, מ—מב). ובערך לזה חשבון הדורות מבוסס יותר. ועיין בהל, Zeitalter, ע' 19 ואילך. לשאלת זמן יציאת מצרים בפרט עיין להלן: יציאת מצרים וכבוש הארץ.

שיש להם עבדים רבים, ילידי בית ומקנת כסף (בר' י"ב, ה, טז; י"ג, ז ואילך; י"ד, יד—טו; י"ז, יב ואילך; כ"ו, יד ואילך ועוד). בין עבדים אלה יש גם "בני בית", שיש להם, לפי משפט עתיק, זכות מסוימת של בנים-יורשים (שם ט"ו, ב—ד). עבדים אלה הם גם אנשי מלחמה (י"ד, יד—טו). אברהם מלמד את דרך הצדקה והמשפט לא רק את בניו אלא גם את "ביתו" (י"ז, יט). ליעקב השב מבית לבן יש לא רק בנים אלא גם "אחים" (ל"א, מו, נד). ובכל זאת אין העם הישראלי מתייחס על עבדים-בנים או "אחים" אלה אלא על שלשלת האבות-היחידים עד בני יעקב, שירדו מצרימה. המסורת המקראית תופסת איפוא את תקופת-בראשית של ישראל כתקופת אבות-אישים. שרטוט זה ודאי אין לראותו כהיסטורי. חוקרי תולדות ישראל בזמננו נחלקו ביניהם בהסבר דמוי ה"אבות". יש תופסים את האבות כגבורי ספורי-מיתוס או ספורי-אגדה, ויש תופסים אותם כסמלי שבטים עתיקים, שמהם נתהוו שבטי ישראל. על זה עוד נעמוד להלן. אולם בכל אופן יש להטעים, שהמסורת המקראית תופסת את תקופת ה"אבות" כתקופת נדודים ללא-ארץ. לאברהם יש ארץ ומולדת: אור כשדים או חרן (בר' י"א, כח; י"ב, א). אבל בארץ כנען הוא ובניו אינם אלא גרים. זוהי המדה האפיינית ביותר לתקופת האבות: האבות חיים על אדמת נכר, מחוץ לספירה תרבותית-לאומית עצמית, אינם יושבים בתוך עמם ובארצם. הם אינם כובשים את הארץ או חלק ממנה לא כבוש צבאי-מדיני וכל שכן לא כבוש אתני. הם קונים להם אדמה בכסף מבני הארץ. בני יעקב מחריבים את שכם (בר' ל"ד), אבל אינם כובשים אותה על מנת לשבת בה. לפי אגדה אחרת יעקב "לוקח" את שכם על מנת להנחילה ליוסף לעתיד לבוא (שם מ"ח, כב). ואין ספק, שזוהי המשמעות ההיסטורית של המטבע האישי, שטבעה המסורת בתקופת האבות: זוהי תקופה, שבה אין עדיין עם נוחל-ארץ. יש רק חומר אתני המבקש לנחול ארץ, אבל לא נולד עוד הכח, שיכשיר אותו להגשים את שאיפתו. לאבות הובטחה הארץ, אבל לא ניתנה להם. תקופת ההתנחלות התחילה רק אחרי יציאת מצרים.

לתיאור זה מקביל תיאור דמותה הדתית של תקופת האבות.

האבות מתוארים כמאמינים באל אחד. אבל אמונת-היחוד שלהם אין בה יסוד לאומי-ארצי. אמונתם אינה גם אמונת העם, שהם שוכנים בקרבו, יהא ארץ, שהם גרים בה. הם בונים לאל מזבחות, אבל לא מקדשים. כשם שהם עצמם מתוארים כגרים החיים מחוץ לספירה לאומית-ארצית, כך מתוארת גם דתם כדת. שאינה מעורה בספירה תרבותית לאומית-ארצית. לפי זה יש להבחין בתולדות האמונה הישראלית שתי תקופות: תקופה לפני-עממית ותקופה עממית. כמה וכמה חוקרים מוצאים בתיאור זה גרעין היסטורי: האבות היו

נרשאי, זורם מונותאיסטי, ואמונתם הכשירה את התהוות אמונת-היחוד של משה. עד שנעמוד על שאלה יסודית זו נשתדל לברר תחלה את אפיה ההיסטורי של תקופת האבות בכלל. שאלת ראשיתה של האמונה הישראלית אחוזה בשאלת ראשיתה של האומה הישראלית.

הרקע ההיסטורי

האלף השני לפני ספ"ה, הזמן, שבו התרקם והתהווה עם ישראל, היה זמן רבת-מורות בתולדות מצרים וארצות כנען (סוריה וארץ-ישראל). בראשית האלף הופיעו כובשים מן הצפון, הם ההיקסוסים², שמוצאם לא נודע בבירור עד היום. ההיקסוסים הם, כנראה, עם לא-שמי, שהצטיין בתרבותו המדינית-הצבאית. משפרצו לתחומי הישוב השמי, התחילו מתבוללים בגזע השמי ובתרבותו. על אדמת סוריה וארץ כנען חדלו, בעצמם, להיות עם. ההיקסוסים היו ערב-רב גזעי-תרבותי, שיסוד אחדותם היה המשטר המדיני-הצבאי, ללא בסיס תרבותי-לאומי קיים. מפני זה נעלמו יחד עם מלכותם³. הם שהביאו לארצות כנען, ואחר-כך — למצרים, את סוס-המלחמה ואת רכב-המלחמה; הם, כנראה, גם אבות משטר המדינה-העיר (הפוליס), ששלט גם אחרי-כן בארצות כנען. גם בבצור הערים הצטיינו בסגנון מיוחד. בסוף המאה ה"ח (לערך בשנת 1720) עלו ההיקסוסים על מצרים ושעבדו אותה. מרכזם המדיני היתה צו ען, היא רעמסס (היא חתווערת—אוריס)⁴, ומשם שלטו בכל הארץ. מלכות מצרים הגדולה נתפוררה, ומלכיה היו כפופים למושלים הזרים.

אולם בשנת 1580 לערך עלה בידי יעזחמס, מלך נא-אמון, אבי השושלת ה"ח, לבצח את ההיקסוסים ולגרשם מן הארץ. אז התחילה תקופה של פריחה

² Hyksos לפי מניחון המצרי (אצל סלביוס, נגד אפיון א', יד) המבאר את הרכב השם: היק-סוס (חק-סוס), היינו: מלכי רועים. לדעת חוקרי מצרים בימינו הרכב השם הוא באמת: חק-תאסת, היינו: מלכי נכר. עיין מייאר, Geschichte, ח"א, § 303; מלון Hébreux, ע' 32 ואילך; גן וגרדינר, JEA, כרך V, ע' 36 ואילך, ע' 38.

³ לשאלת ההיקסוסים עיין מייאר, שם, סעיפים 303 ואילך; מלון, שם, ע' 32—63. גן וגרדינר, שם, ע' 36 ואילך; וולף, ZDMG, 1923, ע' 67 ואילך; יירקו, JPOS, 1932, ע' 51 ואילך; ראובני, שם, חם ויפת, ע' 93 ואילך; דיסו, Ras Shamra, ע' 115 ואילך; גלינג, ZDPV, 1939, ע' 89—115 (ועיין רשימת הספרות שם), ועיין PEF, 1940, ע' 64—74, בקרתו של סמית לספרו של Engberg על ההיקסוסים.

⁴ עיין מחקרו של מונטה על טניס, אוריס ופי רעמסס ב-RB, 1930, ע' 1 ואילך; גרדינר, JEA, כרך XIX (1933), ע' 122 ואילך, לכל הטאלה הזאת עיין להלן כפרק, יציאת מצרים וכבוש הארץ.

ועוז למצרים. נוסדה האימפריה המצרית הגדולה. במחצית השנייה של המאה השש-עשרה כובשים תותמס הראשון ותותמס השלישי את ארצות כנען ומרחיבים את גבול מלכות מצרים עד נהר פרת. בימי אמנחותפ השלישי (1415–1380) והרביעי (1380–1362) שלטון מצרים בארצות כנען מתרופף, ביחוד — בימי אמנחותפ הרביעי, הוא המלך המתקן והחולם אחנאטון. תקופת המלכים האלה היא הנקראת תקופת תל-עמרנה, מפני שחלק גדול מידיעותינו על המצב המדיני של מצרים באותה התקופה שאוב מן המכתבים, שנמצאו בתל-עמרנה (ששם היה מושבו של אחנאטון). מתוך המכתבים האלה נראה, שבקרב מלכי ארצות כנען באותו הזמן גברה השאיפה לפעולה מדינית עצמאית, אף-על-פי שהכירו במרותה העליונה של מצרים. ביחוד גברה נטיה זו בסוריה הצפונית. נראה, שהנטיה הזאת נשענה על מלכות מיתני ואחר-כך על מלכות החתים, ששתיהן שאפו לדחוק את רגלי השלטון המצרי. במכתבי תל-עמרנה נזכרו פעמים רבות אנשי-צבא המכונים „חֲבִירִי”⁵, כנוי, שרוב החוקרים מבארים אותו במונח „עברים”, בני עבר⁶. מלכי ארצות כנען מריצים מכתבים לפרעה, ובהם הם מביעים את רגשי כניעתם ועבדותם הנאמנה למצרים, ועם זה הם מלשינים על „אחיהם” המלכים ומאשימים אותם במזימות של בגידה. כמה מהם (ביחוד רב-אדי, מלך גבל, ועבדי-חבה, מלך ירושלים) מבקשים עזרה וטוענים, שהמלכים-הבוגדים נותנים יד לחבירו, ועוד מעט יכבשו הללו את כל הארץ. מלכות החתים חזקה בינתיים, והמלך החתי שופילוליומה (1380–1350 לערך) כבש את סוריה הצפונית עד הלבנון והטיל מרותו גם על סוריה הדרומית. החתים שאפו להרחיב את תחום שלטונם דרומה. אחנאטון היה רפה-ידיים בבחינה מדינית. הדת החדשה, דת אלהי השמש (אתון), שבקש להשליט במצרים, בלעה את כל כחותיו הרוחניים. הרפורמציה הדתית הזאת הטילה מהומה במדינה והתישה את כחה.

אולם אחרי המהפכה המדינית, ששמה קץ לרפורמציה הזאת, התחילה מצרים להתאושש שוב. בידי מלכי השושלת הייט עלה כמעט להשיב את גבול האימפריה המצרית. סתי הראשון (1319–1301 לערך) נלחם עם הבדואים במדבר שבין מצרים ובין כנען וגם הכניע את ארצות כנען, כנראה, עד צור.

⁵ במכתבי תל-עמרנה נמצא הכנוי הזה „חבירי” במפורש רק במכתבי עבדי-חבה מלך ירושלים. במכתבים אחרים מצויה האידיאוגרמה „סא-גז” (Sa-Gaz), שוינקלר כבר תביא ראיה ברורה להיחודה סימן ל„חבירי”. עיין קנודסון, EA, ח"ב, ע' 1146; דורס, RB, 1924, ע' 14. על זהו זה אין חולק עתה. ועיין להלן בערך „חבירו ועברים”.
⁶ עיין להלן: „חבירו ועברים”.

בצפון התנגש עם מותליש, מלך חת (1315—1280 לערך). את המלחמה המשיך רעמסס השני (1301—1235 לערך). אבל לא בידי סתי ולא בידי רעמסס לא עלה לקחת מידי מלכי חת את סוריה. בין רעמסס ובין מלך חת היו מלחמות קשות, שלא הביאו לידי הכרעה. מצרים היתה מוכרחה להודות בכבושי החתים, בין רעמסס ובין חתושיל החתי נכרתה ברית שלום (בשנת 1272). ששמה קץ למלחמה וקבעה את הגבול בין שתי המדינות. השלום היה שלום אמתי, והיחסים בין חת ובין מצרים היו מעתה יחסי ידידות. חווה השלום בסס בכל אופן את שלטון מצרים בארץ כנען, כנראה, עד החוף הצידוני. השלטון הזה נמשך עד ימי רעמסס השלישי (1195—1164 לערך). בבית שאן גלו החפירות מצודה מצרית, ובה מצבות של סתי הראשון ורעמסס השני והשלישי. עם מות רעמסס השלישי בא הקץ לשלטון הממשי של מצרים בארץ כנען.⁷

מה הן נקודות-המגע בין המאורעות האלה ובין קורות אבות ישראל וראשית דברי ימי עם ישראל?

ההיקסוסים וראשית תולדות ישראל

הספור המקראי על אברהם, יצחק ויעקב ובניהם, על ירידת בני יעקב מצרימה, על השעבוד במצרים, על יציאת מצרים ועל כבוש הארץ זמנו — האלף השני, ומקומו — ארצות כנען וסביבתן הקרובה.⁸ האפשר לקבוע את הספור הזה במסגרת המאורעות ההיסטוריים. שהתרחשו באלף הזה ובארצות האלה והידועים לנו ממקורות מהימנים? השאלה מרוכזת ביחוד מסביב לשני המאורעות הראשיים של תולדות ישראל באותה תקופה: יציאת מצרים וכבוש הארץ.

את יציאת מצרים קשר כבר מִנְתֹּן המצרי, לפחות — לפי ספורו של יוסף פלביוס, בשלטון ההיקסוסים ובגירושם ממצרים. וגם בימינו יש חוקרים המחזיקים בדעה זו. לדעה זו כאילו מסייעת העובדה, שבין שמות מלכי ההיקסוסים במצרים אנו מוצאים את השם יעקב-הר.⁹ יש סבורים, שבני יעקב ירדו מצרימה עם הזרם ההיקסוסי. יש סבורים, שכל ספור יציאת

⁷ על חליפות המלחמות האלה עיין ביחוד יִרְקֹוּ, Kampf, ע' 9 ואילך. — את התאריכים של מלכי מצרים הבאנו כאן על-פי בורכרדט, והם נוטים במקצת מן התאריכים הרווחים.

⁸ על הכרונולוגיה של תקופת האבות עיין למעלה, הערה 1.

⁹ על החפושיות עם שמות מלכי ההיקסוסים עיין מִלֹּן, Hébreux, ע' 38 ואילך. לביאור השם יעקב-הר עיין אולברייט, Archaeology, ע' 143.

מצרים אינו אלא בבואה אגדית של גירוש ההיקסוסים ממצרים, מאחר שאין להניח, שלמאורע היסטורי חשוב כל כך לא נשאר שום זכר במסורת המקראית¹⁰.

אולם באמת נובעת הסמכת תולדות האבות לתולדות ההיקסוסים רק מן השאיפה החזקה למצוא לספור המקראי אחיזה כל שהיא בעדות המקורות שמחוץ לתנ"ך. אבל אין שום דמיון ממשי בין הספור המקראי על ירידת יוסף ועקב מצרימה ובין קורות ההיקסוסים בארץ כנען ובמצרים. יוסף נמכר למצרים לעבד, כאן הוא עולה לגדולה בגלל חכמתו בפתרון חלומות, בעטיו יורדים מצרימה גם אביו ואחיו. בדור שלאחריו בני ישראל משתעבדים לפרעה, אחר כך הם פורקים את עול העבדות. ההיקסוסים באים כעם כובש, מושלים בארץ מאה שנה ויותר, ואחר כך מצרים פורקת את עולם. אין כאן בהחלט שום דמיון. השם יעקב גם הוא אינו מוכיח כלום. בין שמות ההיקסוסים אנו מוצאים בליל של שמות לא-שמיים, שמיים ומצריים. ההיקסוסים הם ערב-רב גזעית-תרבותי, ואין אנו יודעים מאין בא להם השם הזה. אבל בכל אופן השם כשהוא לעצמו אינו סימן לקשר גזעי. מצד שני אין שום דבר בתרבות ישראל, שיורה על קשר מיוחד עם ההיקסוסים. וביחוד: אין זכר בישראל לתרבות המדינית-הצבאית המיוחדת להיקסוסים. ההיקסוסים הביאו לכנען ולמצרים את הסוס ואת הרכב. אולם בספורי האבות אין אלה תופסים מקום. האבות הם נשיאים עשירים, אבל הם הולכים ברגל או רוכבים על חמורים או על גמלים, ואת הסוס ואת המרכבה אינם יודעים. גם במלחמה אינם משתמשים בהם (בר' י"ד). פרעה מצוה לשלוח ליעקב עגלות לטף ולנשים (שם מ"ח, יט-כז). במצרים ידועים כבר הסוס והמרכבה ורכב המלחמה (שם מ"א, מג; מ"ה, כט; מ"ו, יז; נ', ט ועוד). זאת אומרת, שהזמן המתואר הוא זמן המלכות החדשה שלאחרי ההיקסוסים. אבל אבות ישראל הם מחוג תרבותי, שהישגים אלה עוד לא חדרו לתוכם. ולא זה בלבד אלא שגם בישראל עד זמנם של

¹⁰ עיין בהל, Kanaanäer, ע' 95; מלון, Hébreux, ע' 51 ואילך, 177 ואילך; Egypt, ע' 63, 73 ואילך; הול, History, ע' 408-409; גרדינר, JEA, כרך X, ע' 88; כרך XIX, ע' 127-128; ברניי, ביאורו לשופטים, ע' CXV-CXIV; אולברייט, JPOS, 1920, ע' 65; Archaeology, ע' 143-144; BASOR, חוברת 58, ע' 15; ראובני, שם, חס ויפת, ע' 95 ועוד; מייזלר, תולדות א"י, ע' 105; דיסו, Ras Shamra, ע' 115 ואילך. השוה: יהודה, Accuracy, ע' 117 ואילך. הדוחה בדברים של טעם את הסמכת הישראלים אל ההיקסוסים ומטעים, שאין לסמוך לא על מנתון ולא על יוסף. עיין גם להמן-הויפט, Israel, ע' 42. הדעה, שהספור על יציאת מצרים אינו אלא אגדה המשקפת את גירוש ההיקסוסים, היא דעת גרדינר, פיט וחבריהם. השוה להלן בפרק יציאת מצרים וכבוש הארץ.

דוד ושלמה אין הסוס ורכב המלחמה ידועים. וכן אין ישראל יודעים את משטר המדינה-העיר ההיקסוסית והכנענית. בין ישראל ובין ההיקסוסים אין איפוא שום קשר. ואם אין המקרא מספר לנו כלום על מלכות ההיקסוסים ועל שלטון ההיקסוסים במצרים, אין זאת אלא ששבטי ישראל העתיקים עמדו מחוץ לערוץ המאורעות המדיניים הכבירים האלה. ואולי לא היו עוד בכלל נושאי „היסטוריה“ באותה תקופה.

החבירו ושבטי ישראל

דעה רווחת היא, להלן, שבידיעות על החבירו כלולה עדות על כניסת שבטי ישראל לארץ כנען או על כבוש הארץ. מבקרים קיצוניים (מיאר וחבריו), השוללים את הספור המקראי על יציאת מצרים וכבוש הארץ, חושבים את הידיעות על החבירו שבמכתבי עמרנה לידיעות ההיסטוריות האמתיות על ראשית התנחלות ישראל בארץ. לעומת אלה יש חוקרים המשתדלים להתאים את הספור על כבוש-יהושע עם הידיעות על החבירו¹¹. אולם רוב החוקרים בזמננו תופסים את הידיעות האלה כעדות על אחת מדרגות ההתנחלות או הכבוש: על כניסת ה„שבט“ יעקב (או יעקב ועשו) לארץ כנען או על כבוש ראשון של אחדים מן השבטים, שעלו לפני אחיהם ממצרים¹².

11 על דעה זו הגן ביחוד אולמסטר, History, 188, 197, 199. לפי אולמסטר „ישויה“ הנזכר במכתבי עמרנה (קנודטון 256) הוא יהושע, ועיין ובר אצל קנודטון, ע' 1319. על דעה זו בכללה מגן גם Meek, עיין חוברת 61 של BASOR, ע' 17-19: הספור על „התישבות“ החבירו והספור על כבוש יריחו והר אפרים על ידי יהושע מתארים מאורע אחד וזכר. אלא שמיק דותה את הזהוי ישויה – יהושע. עיין גם זלין, Jericho, ע' 181-182. והשוה ר' 10, Beth-Shan, ע' 30. הסמכות שטחיות עיין בספריו של מרסטון, La Bible, ע' 147, 235 ואילך; The Bible, ע' 42 ואילך. גם יהודה, Accuracy, ע' 120, 122, 124 וצור, מבקש במכתבי תל-עמרנה סיוע ל„דייקנות“ המקרא. אבל – באופן די רפרופי, נגד הסמכת כבוש יהושע לפעולות החבירו עיין ברנני, Settlement, ע' 87 ואילך; קוק, CAH, חב, ע' 257, 356-357; סיס, Egypt, ע' 115 ואילך; גרסטנג, Joshua, ע' 255 ואילך לודס, Israel, ע' 207. גרסטנג חושב בכל זאת, שבדרגה מאוחרת יותר של הכבוש נתווח קשר בין הכבוש הישראלי ובין ה„פלישה“ החתית-החבירית, עיין שם, ע' 61 ואילך; 257 ואילך. השוה להלן: „יציאת מצרים וכבוש הארץ“.

12 עיין ברנני, Settlement, ע' 87 ואילך; ביאורו לשופ, ע' CXI ואילך; קיסל, Geschichte, ח"א, ע' 463 ואילך; זלין, Geschichte, ח"א, ע' 24 ואילך; בהל, Zeitalter, ע' 45 ואילך; ייקו, Geschichte, ע' 52 ואילך; הנל, Wanderungen, בכמה מקומות; אולברייט, BASOR, חוברת 58, ע' 15 ואילך (בני יוסף הם מן החבירים, אבל בימי ההיקסוסים היו במצרים, עיין ביחוד שם, ע' 15, הערה 13), השוה מאמרו ב JPOS 1920, ע' 66 ואילך; מייזלר, תולדות א"י, ע' 190 ואילך.

אולם אף על פי שהדעה הזאת בכללה היא כמעט מן המוסכמות של המדע המקראי בזמננו, יש יסוד להטיל ספק בדבר, אם יש קשר ממשי בין פעולות החבירו, הנזכרות בתעודות תל עמרנה, ובין כבוש הארץ על ידי שבטי ישראל באיוו דרגה שהיא.

פתרון השאלה הזאת אינו תלוי לא בפתרון השאלה הפילולוגית בדבר משמעות הכנויים חבירו וסא-גז ואף לא בפתרון שאלת מיהותם האתנית או הסוציאלית של החבירו. אנו מניחים, שה"חבירו" הם "עברים" ¹³ ושהכנוי מסמן יחש גזעי (יותר גבון: גם יחש גזעי) וששבטי ישראל (בני עבר אף הם) קרובים בגזע לחבירו. אולם אין זאת אומרת עוד, שהעדויות על החבירו כוללות גם עדות על קורות שבטי ישראל הקדומים או אף על שבטים קרובים להם קרבת גזע. והטעם הוא: הספורים המקראיים מספרים על קורות שבטים, הידיעות על החבירו אינן מספרות על שבטים. בכל התעודות על החבירו, בתעודות מבבל, מבוועזקיי, מגווי, ממרי, במכתבי עמרנה וכן בידיעות המצריות על ה"עפר", החבירו מופיעים כחיליים-שכירים או כעבדים ¹⁴. אין יסוד לדבר על תנועת "שבטי" חבירו. אין בידיעות עליהם שום דבר, שירמזו על כך. יש ביניהם קציני צבא, נזכר גם מלך-עיר מבני החבירו. נראה, שבמחצית השניה של האלף השני היו מרוכזים בעיר חלב. אבל מכל הידיעות עליהם ברור, שהם מהגרים תלושים, "אבק" לאומי נע, ואין הם נודדים כיחידות אתניות המבקשות להן מקום לשבת.

אופי זה של ההגירה החברית בכלל טבוע גם בהופעת החבירו (=הסא-גז) בארצות כנען, עד כמה שאפשר לעמוד עליה מתוך מכתבי תל-עמרנה. במכתבים אלה נאמר הרבה פעמים, שהארץ נופלת בידי החבירו, שהם כובשים את ארצות המלך; אם פרעה לא יחיש עזרה, תפול כל הארץ בידיהם וכו'. דברים אלה מטעים לחשוב, שהכוונה לעלית "עם" כובש על ארצות כנען הלוקח ערים במלחמה, כדי להתנחל בהן או למשול בהן. אבל כשאנו מנסים לחזור מבעד לערפל השקרים הדיפלומטיים של המכתבים האלה, אנו רואים, שאין הדבר כן. החבירו אינם גם כאן באמת אלא חיליים-שכירים העובדים בשכר למלכים ולנסיכים. בשום פנים אין לראות אותם כשבטי נומדים, שפרצו זה עתה מן המדבר. לא נרמזו לא שבטים ולא נשיאי שבטים. החבירו הם

¹³ זהו זה אפשר לראות עכשיו כודאי אחרי שנמצאה בכתבי אוגרית החקבלח: סא-גז-עפרם. ה"עפרם" האלה אינם אלא העברים, מאחר ש"א" ובית מתחלפות. עיין לחלק: חבירו ועברים.

¹⁴ עיין להלן: חבירו ועברים.

חיל-שכירים מאומן המשתמש בִּסּוּס ורכב, כלי המלחמה של הישוב התרבותי באותו הזמן.¹⁵ הם אינם לא יושבי אהלים ולא רוכבי גמלים. הם חדרו כמהגרים לארצות כנען ולמצרים מארם נהרים, שגם שם היו מין מעמד של אנשי-צבא. צבא מסוג זה מטרותו לא כבוש מדיני-אתני אלא: שכר ושלל. ואמנם, כשאנו משוים את מכתבי עמרנה זה לזה אנו רואים, שמה שהסאגו-החבירו כובשים הם כובשים באמת בשביל המלכים שוכריהם. הערים, שכאילו נפלו בידי החבירו, הן באמת בידי המלכים ובידי בניהם. אין כל זכר לכבוש של התנחלות. אפשר, אמנם, שכמה ערים נפלו בידי החבירו בשעת מהומה. אבל זה היה "כבוש" של חיילים פרועים, של "סולדטסקה", לשם בזה ושוד. מריבות המלכים וחולשת השלטון המצרי גרמו בודאי לכך בפרקי-זמן מסוימים. ואמנם, בשום מקום אין אנו שומעים כלום על ישובים חביריים או ערים חבירות או מדינה חבירית. נזכר שם מלך מבני החבירו (מלך ברגה שבסוריה), אבל אין אנו יודעים, אם גם מדינתו היתה חבירית. אין אנו שומעים כלום על תפיסת מקומות-מרעה או אדמת-זרע על ידי "שבטי" חבירו. החבירו מקבלים מאת המלכים כסף, בגדים, צרכי מלחמה. לפעמים המלכים נותנים להם בשכרם גם עיר למושב. אבל אין כאן רמז לכבוש אתני והתישבות אתנית.¹⁶

ואמנם, אין בארצות כנען זכר לחבירו בימי סתי הראשון ורעמסס השני והמלכים שלאחריהם. הם נלחמים בארצות אלה, אבל בדברי מלחמותיהם הם מזכירים את המלכים המתקוממים, אבל לא את החבירו (או העפר). שכל הארץ כאילו נופלת בידיהם, לפי מכתבי עמרנה.¹⁷ הישוב ה"עברי", שכאילו נמצא בארץ ישראל בתקופת הכבוש ליד הישוב הכנעני וליד שבטי ישראל, הוא

15 עיין קנורסון, EA, 87, 19-22; 197, 3-4, 10-11.

16 עיין על כל "פרוטרוט להלן: "חבירו ועברים".

17 ה"סו" (הסוג ט). ססתי הראשון נלחם בהם בין גבול מצרים ובין "עיר כנען". (גרס מן, Texte, ע' 94; ועיין: מילר, AE, ע' 137 ואילך, 149). ודאי אינם החבירו, כמו ששער אר. מייאר (עיין: Israeliten, ע' 225). החבירו עומדים בשרות המלכים או לפחות, פועלים אתם יחד. ואילו השסו האלה פועלים בלי קשר עם המלכים. לחבירו אין נשיאי שבטים, ולשסו יש נשיאי שבטים. החבירו בוזזים את הארץ, ואילו השסו נלחמים גם זה בזה כמנהג בדואים. בדואים היו בארצות כנען ובמדבר סיני לפני הופעת החבירו ואחריהם עד היום הזה, ואין כאן יסוד לזהוי. וזה גם דינם של השסו, שנוכרו בימי רעמסס השני. ואם נכון הדבר, ססתי הראשון מוכיר בכתובת, שנמצאה בבית שאן, את ה"עבר" מחרי הירדן" (עיין להלן בפסק "חבירו ועברים"; הכתובת מחוקק מאד), הרי זה בעצם רק מאשר שהחבירו-העבר לא היו חלק ניכר מן הישוב, אלא נודמו לו באחד המקומות.

כולו פרי דמיונם של החוקרים. בספורים על כבוש הארץ ובהוקים אין לו זכר¹⁸. בכל אופן שבטי ישראל אינם מצאצאי החבירו האלה, הנזכרים במכתבי עמרנה. ישראל הם שבטים ולא חיילים-שכירים, אבק לאומי של מהגרים. וגם כאן יש לנו סימן מובהק: שבטי ישראל אינם יודעים את הסוס ואת הרכב עד ימי דוד ושלמה, ואילו החבירו הם חיל-רכב מאומן. הישראלים שמרו על תרבות ואופן-חיים נומדיים או נומדיים-למחצה עוד כמה דורות אחרי תקופת עמרנה. במכתבי תל-עמרנה אין איפוא שום ידיעה על התישבות שבטי ישראל וכבוש ארץ כנען בשום דרגה. ידיעות על התישבותם לא נשתמרו לנו אלא במקרא. וידיעות אלה מתארות לנו תמונה אחרת לגמרי מזו, שאנו מוצאים בידיעות מכתבי תל עמרנה על פעולת החבירו. המקרא אינו מתאר את שבטי ישראל בשום תקופה תיאור דומה במשהו לתאור הסאגו-החבירו במכתבי תל-עמרנה. לא האבות ולא השבטים (בימי יהושע והשופטים) אינם מעורבים בסכסוכי מלכי כנען ואינם מקבלים מהם כסף ובגדים ומרכבות בעד עזרה צבאית. לא האבות ולא השבטים אינם משרתים את מלכי כנען במזימותיהם למרוד בפרעה. הדמיון הוא רק — בדמיונם של החוקרים.

אולם בכל זאת אין לומר, שבין החבירו בכלל ובין שבטי ישראל אין קשר. החבירו הנזכרים בתעודות הבבליות, הנוזיות, הסוריות-הכנעניות והמצריות הם, אמנם, לא שבטים אלא מהגרים, "אבק" לאומי. אבל אבק זה הוא אבק-דרכים, הוא משמש סימן לדרך נדודיהם של בני עבר, ששבטי ישראל יצאו מהם: בבל, ארם-נהרים, כנען, מצרים. ממשפחות בני עבר נפרד, כנראה, החל מן האלף השלישי לפני ספה"נ המון מהגרים, שבאו לארצות התרבות כעבדים וכשכירי-מלחמה, ובמשך הזמן נטמעו בארצות מגוריהם. אלה הם החבירו-העפר-העפרים. אבל בדרך ההיא עצמה, עם אבק לאומי זה, עברו גם שבטי עבריים. הללו שמרו על ארגונם המיוחד ועל אורח חייהם המיוחד, הם שמרו על מסורת תרבותית. הם היו לא עבדים ושכירי מלכים אלא רועים או רועים-אכרים, ובראשם — "אבות", נשיאי-שבטים. היו ביניהם בודאי גם בידואים ממש, רוכבי-גמלים, שבטי "שוטים". הללו עסקו בבזה ושווד. אבל לא על מנת לכבוש ערים ולשבת בהן, אלא על מנת לשוב אחרי השוד אל המדבר. שבטים אלה זרמו בין הישובים התרבותיים, הושפעו

18 עיין למעלה, כרך א', ע' 739—740, ולהלן בספר זה בפרקים "יציאת מצרים וכבוש הארץ" ו"חבירו ועבריים".

מתרבותם, אבל לא נבלעו בהם. על ש ב ט י עברים אלה, ולא על החבירוֹן המהגרים, מספר המקרא.

המסורת על מוצאם של שבטי ישראל

לפי הספור המקראי יצאו תרח ושלשת בניו, צאצאי פלג בן עבר, והם אבות שבטי בני עבר¹⁹, מאור כשדים לחרן אשר בארם נהרים. נחור, אבי ארם, נשאר בארם נהרים. אברם (או אברהם) ולוט (בן הרן, אחי אברהם) נודדים לארצות כנען או לארץ הכנעני והאמורי שמסביב לירדן ולים המלח. מן הצפון הם נודדים ופושטים דרומה. לפי מסורת זו באו בני עבר לארץ כנען לא מן המדבר²⁰, אלא מארצות התרבות הבבלית. ואם נכונה ההשערה, שמדבר ערב הוא מולדת בני שם ושמשם התפשטו זרמים זרמים בארצות שמסביב, עלינו להניח, ששבטי בני עבר או חלק מהם נדדו תחלה ממדבר ערב לדרום בבל, ורק הרבה מאות שנים אחרי נדידה זו נכנסו, דרך ארם נהרים, לארץ כנען ולעבר הירדן²¹. הידיעות על החבירוֹן על זרם המהגרים מבני עבר, מסייעות למסורת המקראית על דרך נדידתם של שבטי בני עבר.

19 בהם נכללו העמים האלה: (1) ארם, (2) בני לוט (עמון ומואב), (3) בני אברהם (שבטי ישמעאל ומדין, אדום וישראל). עיין בר' י"א, טו-לא; י"ט, ל-לח; כ"ב, כ-כד; כ"ה, א-ד, יב-יח, יט ואילך. לפי מגלת-יחש זאת שלש קבוצות העמים האלה הן בני שלשת בניו של תרח (נחור, הרן, אברם). מגלת-יחש אחרת אנו מוצאים בביר' י', כא-ל, אבל גם לפי מקור זה קרובים שבטי ארם וערב ביותר לבני עבר.

20 עיין, למשל, מייאר, *Geschichte*, II, 345: לפני כניסת הישראלים לארץ ישבו בצפון-מערב של ארץ ערב (מדין), "עברים" נקראו בארץ כנען מפני שכאו מעבר הירדן, אף-על-פי שיש קשר בין כנוי זה ובין הכנוי הכללי של הנומדים, "חבירוֹן" (346-347).

21 טיעה שלמה של חוקרים, ובראשם וירולו ודיסו, דמו למצוא בכתבי ראס-שמרה, והיינו באפוס על המלך הכנעני כרת, ספור מקביל לספור המקראי על כבוש ארץ כנען בידי בני תרח. עיין וירולו, Keret; דיסו, Ras Shamra. לדעת חוקרים אלה מסופר בעלילת כרת על מלחמה בין כרת, מלך צידון, ובין תרח. תרח הוא אלהי הירח, ולו שתי נשים: שן (סין) ונכר (= נכל, היא נינגל השומרית, גם היא אלילת הירח). אולם תרח מופיע באפוס גם כראשם של שבטים או של עם, בין שבטי תרח נזכר גם השבט זבולון. בצבא כרת נמצא השבט אשר. מקום המלחמה—בדרום הארץ. שבטי תרח יושבים בנגב. באפוס כאילו נזכרו גם אדום ויוסף. לדעת וירולו (כרת, ע' 33), אנשי תרח מנצחים, כנראה, את כרת. זהו איפוא מין ספור על כבוש הארץ בידי הישראלים. אלא שלפי ספור זה התרחיים הם בנגב, ואינם באים מאור כשדים. הם דוחים את כרת מן הדרום, והוא ושכניו נודדים לצפון, אל ארץ צידון. דיסו משער, שכרת נצח, ואז נדדו בני תרח למצרים עם ההיקסטוסים (Ras Shamra, ע' 109 ואילך). בכל אופן יוצא, ששבטי ישראל ושבטי כנען היו בארץ אחת

על אדמת כנען מתחילה להתרקם, לפי מסורת זו, אגודת שבטי ישראל. שבטים אלה נפרדים מעט מעט מעל שבטי בני-עבר הקרובים להם ביותר בגזע ותרבות ומתגבשים לחטיבה מיוחדת. משבטי בני עבר, שבאו מן הצפון לארצות הירדן, נפרדים תחלה בני לוט (עמון ומואב) וכובשים להם ארץ. אחר כך נפרדים מהם כמה שבטים הכובשים להם מקום בנגב ומתאחדים עם שבטי ערב. אחר כך מתגבש אדום. ולבסוף — ישראל. ההזיות האֶתְנִיּוֹת האלה

מימי קדם, ומקום מושבם היה תחלה בדרום. רמזים „נגביים” מצאו גם בשיר „אלים נעמם ויסמם” (עיין גינזברג, כתבי אוגרית, ע' 84): שבעני (לפי דיסו: איש באר שבע), אשדוד, מדבר קדש (היינו: קדש ברנע) ועוד. — לביאור ה„נגבי” של שירי ראס שמרה הסכימו הרבה חוקרים בצרפת ובאנגליה. התחרו זה בזה בהשערות דמיוניות. סיפה אחת של חוקרים (אולברייט, גינזברג, גורדון ועוד) דחתה את ההסבר ה„נגבי-החרתי”. אבל רק מעט מעט נכבשה הדרך להסבר שיטתי אחר של האפוס. אוֹלְבְּרִיִּיט הציע (BASOR, חוברת 63, ע' 27 ואילך) ביאור אחר לעלילת כרת. לפי ביאורו „זבלניט” דבר אין לו עם „זבולון”, וענינו: אצילים, שופים, „אשר” הוא שפל, וענינו: דרוך, צעור, ה„נגב” אינו נגב יהודה אלא דרום סוריה. „אדם” אינו אדום אלא „פיר אדומה”, פיר אגדית, שלשם כרת יוצא למלחמה מדרום סוריה. וכן להלן. לפירוש המלה „זבל” עיין גם מאמרו ב JPOS, 1936, ע' 17—18. בקורת קולעה על שני ספריו של וירולו („דנאל” ו„כרת”) פרסם דה-וֹ (de Vaux) ב RB, 1937, ע' 440—447. דה-וֹ טען את הטענה המכרעת, שבכרת לא נזכרו בני תרח כלל (ע' 444). עיין גם דבריו שם, ע' 536 ואילך. במאמר אחר ב RB, שם, ע' 372—362 (בתפרסם גם עברית בידעות החברה העברית לתקירת א"י, תשרי, תרצ"ט, ע' 34 ואילך) הציע דה-וֹ שהי גיאוגרפי צפוני למקומות, שנזכרו באפוס. בוימגרטר, JPOS, 1938, ע' 50—53, ערער על עצם הקריאה „מלך צידוניים” וטען, שכרת אינו מלך צידון. בינתים הבחין כורש גורדון (BASOR, חוברת 65) בקטע אחד משירי ראס שמרה, שפרסם וירולו ב Syria, XVII, ע' 209—228, את המונחים: שלוחים, מהר, מלוג, שכולם מסמנים מתנות-נישואין, ובסמוך להם הבחין במונח „תרח” (ובפועל „יתריח”), שהציע לבאר גם אותו (ע"פ האכדית „תרח” במונח מתנות-נישואין. מכאן צפויה חיתה סכנה, לתרח, „אלהי הירח”, שבאותה שעה עבר במרכבת הנצחון, הוא ושתי נשיו, בשמי המדע, להתפך ל...מין נדוניות. והקץ הזה, אמנם, לא אחר להקיץ עליו. ב BASOR, חוברת 71, ע' 35 ואילך, הציע אולברייט תיקונים והוספות לביאורו הקודם, ובמאמר זה הוא מקבל את הביאור תרח-מוהר (מחיר כלה), „שן” ו„נכר” הוא מבאר (בעקבות גורדון) לא כשמות אלא כפעלים. וכן להלן. ש„תרח” ענינו מוהר, וש„שן” ו„נכר” אינן אלות, מודה גם גסטר, OLZ, 1939, 273—276, אמנם, כל הענין צדין הוא מעורפל מאד. דיסו השיב למבקריו ב RHR, כרך 118 (1938), ע' 163 ואילך. אבל על הטענה המכרעת, שבאפוס לא נפקדו תרחיים כלל, אינו עומד. בכל אופן אין ספק, שלשיטה ה„נגבית-התרוחית” אין מעמד. כי במה אפשר להסביר את העתקת תרח מנגב יהודה לאור ולתחן? וכיצד זה „אלהי הירח”, שהוא כאלו מתואר באפוס כירח המתחדש בכל חודש (שורות 100 ואילך), הוא גם נשיא שבטים בנגב יהודה הנלחם עם אחד משכניו ובורח המדברה וכו', וכל זה לא בתקופה קדומה של מלכות אלים אלא בתקופה היסטורית ובסביבה היסטורית?—נגד השיטה ה„נגבית” עיין גם Biblica, Bea, 1938, ע' 437 ואילך; 1939, ע' 442 ואילך.

אינן "אבטוכתוניות", לא עלו מאדמתן. וביחוד יש לראות את ישראל, לפי המסורת המקראית, כהויה אתנית מורכבת בבחינה גזעית, וממילא — גם בבחינה תרבותית.

הספורים על האבות קובעים יחס מיוחד בין ישראל ובין ארם. ארם היא ארץ-מולדתו השניה של אברהם (בר' י"ב, א; כ"ד, ד ואילך). בית לבן הארמי הוא בית אביו, ומשם הוא לוקח אשה ליצחק, ומשם לוקח לו יעקב את ארבע נשיו. עם לבן הארמי ואחיו כורת יעקב ברית שלום בגלעד. ישראל ואדום וישמעאל הם איפוא לפי זה בקו יחש-האם מגזע ארם. המסורת המקראית קובעת להלן תקופה של מגורי אבות ישראל בארץ כנען. אברהם, יצחק ויעקב ובניו נודדים פה עם עדריהם ועבדיהם בין ערי הכנענים וחיים ביניהם חיים של שלווה. הם כורתיים בריתות עם בני הארץ וגם מתחתנים בהם. על בני יעקב לא סופר, שלקחו נשים ארמיות. ולעומת זה מסופר על יהודה בפירושו, שלקח אשה כנענית (בר' ל"ח, ב), וגם לבנו הוא לוקח אשה מבנות המקום, את תמר, שהיא אם משפחות יהודה (שם, ו ואילך). גם לשמעון יש אשה כנענית (בר' מ"ו, י; שם' ו', טו). בני יהודה ושמעון הם איפוא בקו יחש-האם מגזע כנעני. מארץ כנען שבטי ישראל יורדים מצרימה. בארץ מצרים הם גרים כמה דורות. כאן הם מתגבשים לעם. על יוסף מסופר, שלקח אשה מצרית, בת כהן מצרי, והיא ילדה לו את אפרים ואת מנשה (בר' מ"א, נ—נב). בית יוסף הוא איפוא מגזע מצרי.

המסורת המקראית מתארת איפוא את ישראל כעם, שנתהוה לא על אדמתו אלא מתוך נודדים מארץ לארץ ומתוך התערבות גזעית בעמים אחרים. ישראל הוא גזע מעורב: עברי-ארמי-כנעני-מצרי. אם מולדת בני-שם הוא מדבר ערב, הרי יש לומר, שאת מולדתם זו לא זכרו שבטי ישראל, אף על פי שזכרו את קשרם הגזעי עם שבטי המדבר. ישראל לא הרגיש את עצמו עם מדברי. אבותיו נודדים לפי מסרתו, מאות שנים בארצות התרבות. אל מדבר סיני ברחו שבטי ישראל ממצרים מתוך הכרה, אבל משאת-נפשם היתה הכניסה לארץ כנען. מסורת זו חושבת גם את שבטי המדבר עצמם לפליטי ארצות התרבות. ישמעאל הוא מגזע עברי-מצרי (בן אברהם והגר), ובמדבר נעשה "פרא אדם" (בר' ט"ו, א—טז; כ"א, א—כא). את "בני קדם" שלח אברהם מארץ כנען אל ארץ קדם (כ"ה, א—ו). ואמנם, התרבות הישראלית, עד כמה שהיא מגובשת במקרא, אינה מושרשת בתרבות הפרמיטיבית של הנודד המדברי. היא נוצרה על מצע התרבות המזרחית הגבוהה, ששלטה באותן הארצות, שבהן נדדו השבטים במשך מאות שנים: בבל-כנען-מצרים. על זה עוד נעמוד להלן. כיצד עלינו לדמות לנו את כל ההתרחשויות הזאת?

ה"אבות" והשבטים

באסכולה של ולהיוזן יש חוקרים החושבים את הספורים על האבות לדברי אגדה בלבד, שמשתקפים בהם חיי שבטי ישראל על אדמתם. ההנחה היא, ששבטי ישראל נתגבשו בארץ כנען עם תהליך התנחלותם בארץ. לפי זה אין נוקפות ה"אבות" יכולה להחשב בכלל לתקופה היסטורית בתולדות ישראל. אחרים סבורים, שהאבות הם סמלי שבים, וכבר נסו לתרגם את כל ספורי האבות כספורי קורות שבטים. בזמננו גוברת הנטיה למצוא בספורי האבות (ביחוד בספור על אברהם) גרעין היסטורי. אבל רוחות הדעה, ש"יעקב", "ישראל", "רחל", "לאה" וכו' הם סמלי שבטים או קבוצות של שבטים עבריים, שקדמו לשבטי ישראל ושמהם נולדו שבטי ישראל על ידי התערבות בשבטים ארמיים וכו',²²

אין מן הצורך להוכיח עתה, שספורי ס' בראשית אינם משקפים את חיי שבטי ישראל בתקופת המלכות, כמו שהניחה האסכולה הישנה של ולהיוזן, ושספורים אלה נתגבשו סדרי חיים ויחסי חברה עתיקים. החפירות בנויו הביאו אישור נוסף לכך. הן אישרו את הספור המקראי על הקשר שבין אבות ישראל ובין ארם נהרים.²³ אבל השאלה, אם יש לראות את ה"אבות" כאישים או כסמלי שבטים, עדיין תלויה ועומדת.

²² לשאלה זו עיין גונקל, ביאורו לבראשית, ע' XVI ואילך, LXXVI ואילך; יירקן, Geschichte, ע' 54 ואילך; בהל, Zeitalter, 37 ואילך. נגד התפיסה המיתולוגית (של מייאר וחבריו) והאסטרלית (של וינקלר וסיעתו) עיין ביחוד גונקל, שם, ע' LXXVI ואילך. והשווה אולברייט, Archaeology, ע' 130.

²³ על הקשר שבין הספורים על אברהם, שרה, מלכה, נחור, שרוג, לבן, יעקב וכו' ובין התרבות של בבל ומסופוטמיה עמדו זה כבר, השמות תרת, שרה, מלכה, לבן מושרשים בעבודת אלהי הירח, שאור כשדים וחרן שמשו לה מרכזים. לבן הוא גם שם הר לבנון. עיין צימרן, KAT, ע' 364 ואילך; ירמייאס, ATAO, ע' 258 ואילך; גונקל, ביאורו לבראשית, ע' 163; לוי, RHR, כרך 110, ע' 44 ואילך; השוה דורם, RB, 1928, ע' 511, שרוג, נחור, פלג, רצו הם שמות צרים בארם נהרים. עיין צימרן, שם, ע' 477 ואילך; ירמייאס, שם, ע' 156; אולברייט, Archaeology, ע' 139; לוי, שם, ע' 45, מושל נחור הוא המודיע לזימריים, מלך מרי, על מהומות החבירו: RHR, כרך 118, ע' 175. כמו כן עמדו זה כבר על כך, שכמה מן הספורים על האבות, ביחוד בעניני משפחה, מתבארים מתוך חוקי תנ"כיים או חוקים עתיקים אחרים. עיין ירמייאס, שם, ע' 293-296; קרלינג, Aram, ע' 28 ואילך; דורם, RB, 1930, ע' 370; מייגין, ס' היוכל לר"ה-ילין, ע' מ"ח-ס"ח. הטקסטים, שנמצאו בנויו, הביאו בבחינה זו תומך חדש. עיין אולברייט, שם, ע' 137 ואילך; גורדון, RB, 1935, ע' 34-41 (על שרה והגר, לבן ובנותיו ועוד); הגיל, בצרון, כסלו, תש"א, ע' 161-171, ועיין הספרות המסומנת שם. אמנם, על כמה מהמסכתות של גורדון יש ויש לחלוק.

אין אנו יכולים לקבל כהיסטורי את התיאור המקראי, שבראשית היו רק אבות-אִישִׁים ושמהם נולדו בדרך הרבוי הטבעי השבטים והעמים. יש להניח, שהשבטים הם שהיו בראשית, והם שיצרו גם את המסורת הפיוטית על ה"אבות". השאלה היא רק: אי לו שבטים היו בראשית? על שאלה זו מפיצה אור מיוחד הידיעה, שבראשית האלף השני היו בקרבת העיר מְרִי (על גדות הפרת התיכוני) ישובים של אנשים, שנקראו "בני ימין"²⁴. עם כל הסתום, שיש בידיעות על "בני ימין" אלה, נראה, שיחש שבט בנימין הישראלי עולה עד "בני ימין", שהיו בסביבת מרי. שהרי גם לפי המסורת המקראית נדדו אבות ישראל בחבל-הארץ ההוא: בין אור ובין חרן²⁵. הנחה זו היא רבת-תוצאות לפרשה שלנו. כי אם נניח, שאבות שבט בנימין היו קיימים כחידה אתנית או כאחת היחידות האתניות של "בני ימין" בימי מדינת מרי, הרי, שהשבט הישראלי, שהוא הצעיר ביותר, לפי המסורת המקראית, קיים היה (אם גם בתוך היה אתנית אחת) כבר ב"תקופת אברהם". והעיקר: המקום הוא מקום מגורי האבות, ואילו לפי המסורת המקראית נולד בנימין

²⁴ במכתב מן הארכיון של מרי, שפרסם דוֹסֶן (Dossin) ב RAO, 1938, ע' 174—186, מודיע בנים לאדוניו (כנראה—זימרלים, המלך האחרון של מרי), ש"בני ימין" מתקוממים ומשיאים משואות. זימרלים מלך לערך בשנות 1800—1770 (עיין אולברייט, BASOR, חוברת 77, ע' 20 ואילך). בארכיון של מרי נזכרו "בני ימין" ו"בני שמאל". עיין דוסן, Syria, 1938, ע' 116 ואילך (את כל החומר על "בני ימין" ו"בני שמאל" פרסם דוסן ב Mélanges Dussaud, 1940, כרך ב'), שבגלל המלחמה לא הגיע לארץ). יש סבורים, שהכוונה לאנשי הדרום ולאנשי מדינת "שמאל" הידועה, ושאינו ל"בני ימין" אלה כל שייכות לשבט בנימין. עיין Pohl, Biblica, 1938, ע' 200. אבל אין הדברים מתקבלים על הדעת. החלוקה ל"בני ימין" ול"בני שמאל" היא חלוקה פנימית של ישובים או של שבטים שונים לפלג דרומי ולפלג צפוני, כתבות מצריות. שטיבן נתפרסם מקרוב, מכחינות בערים ומחוזות של ארצות כנען בין נסיך הצפון ובין נסיך הדרום, ואולברייט מזכיר בקשר עם הבחנה זו את ההבחנה בין "בני ימין" ובין "בני שמאל" של מכתבי מרי (עיין BASOR, חוברת 81, ע' 19—20). על שבט בנימין ראות הדעה (של ולהיוון, מייאר וכו'), שנקרא כך, משום שנחמה בדרום נחלת בית-יוסף. אבל מכיון של "בני ימין" במרי מקבילים "בני שמאל", הרי יש לשאול: היכן יש במסורת המקראית זכר לחלוקה כזו של בית-יוסף? היכן נקראו מנשה ואפרים "בני שמאל"? ברור. שהמקרא אינו יודע כבר את המשמעות בנימין = בני דרום, ואת השם "בנימין" הוא מביא באופן אחר, עיין בר ל"ה. ית (והשוה שופ' ג', טו; כ', טז: גם כאן יש, כנראה, איזה מדרש של השם "בנימין"). מפני זה קרובה ההשערה, שהשם "בנימין" הוא עתיק, מורשה מאותו הזמן, שבו היה השבט כלול ב"בני ימין", שנזכרו במכתבי מרי, ובמשך הזמן נשתכחה משמעותו.

²⁵ על ה"חביר" בסביבת מרי עיין דוֹרֶק, RHR, כרך 118, ע' 174 ואילך. נציין להלן: "חבירו וצבריו",

בין בית-אל ובין אפרתה (בר' ל"ה, טז—כ). הידיעה ההיא על שבט בנימין סותרת להבחנה המקראית בכללה בין תקופת-אבות ובין תקופת-שבטים, שלפיה לא היו עדיין השבטים בעולם בתקופת האבות. אבל היא סותרת גם לדעה, שהשבטים נולדו רק בזמן מאוחר, בתקופת ההתנחלות בארץ כנען. וכן היא סותרת לדעה, ש"יעקב", "ישראל" וכו' הם שבטים קדומים, שמהם נולדו שבטי ישראל. הידיעה ההיא מביאה אותנו לידי הנחה, שבראשית היו שבטי ישראל, "בני יעקב", ושבקרבם נתרקמו ספורי האבות. אלא שבתקופת האבות עדיין לא היו שבטי ישראל חטיבה מיוחדת בבחינה אתנית. בימים ההם היו חלק ממשפחת שבטים רחבה יותר, שכללה גם את שבטי לוט וישמעאל ועשו. והאבות אינם סמלי שבטים אלא אישים — אישים היסטוריים מעולפים אגדה, דמויות, שבהן פיוט ומציאות מעורבים יחד. אלה הם נשיאי-שבטים, "נשיאי-אלהים", שהיו נכבדים בכל משפחת השבטים הקדומה — "אבות" לכולם. את מקומם בסדר דורות העולם ובמגילת היחש של ישראל קבע להם הפיוט האגדי של שבטי ישראל. האגדה הזאת קבעה תקופה מיוחדת של "אבות", היא התקופה, שבה לא היתה ברית-השבטים הישראלית המיוחדת קיימת עדיין ושבה לא היתה עדיין לשבטים העברים בכלל נחלת-ארץ. בדמוי, שהאבות חיים בסביבה של תרבות זרה וכגרים בארץ נכריה, משתקפת העובדה, שבאותו זמן היו השבטים נודדים ללא נחלת-ארץ. את תקופת-האבות עלינו לראות איפוא כתקופת ההתהוות לא של השבטים אלא של ברית השבטים, תקופת הלכוד והגבוש ליחידה אתנית²⁶.

התגבשות שבטי ישראל ליחידה אתנית

מקום ההתהוות יחידה אתנית זו הוא מקום נדודיהם של ה"אבות", בין ארם-נהרים ובין מצרים. את קורות השבטים באותה תקופה לא נוכל לדעת, ורק שוא הוא העמל לחשוף אותן מתוך ערפל האגדה. אבל יחסי השבטים נקבעו, כנראה, באותה תקופה. באותה תקופה היה ראובן ה"בכור", השבט הגדול מאחיו והשורר בהם. באותה תקופה חלה גם ירידתו של ראובן ועלית שבטים אחרים ל"בכורה": עלית יוסף ויהודה. הקנאה בין יוסף ובין יהודה עולה אולי עד לזמן ההוא. את יוסף מררו ושטמו בגלל שאיפת ההשתררות על השבטים האחרים, וכנראה, בגלל קנאה זו היה הוא הראשון, שנדד דרומה ובא מצרימה. גם חלוקת השבטים לבנים אמהות ולבני שפחות

²⁶ על מהות זו של "תקופת האבות" (חיינו: תקופת חיי השבטים לפני התנחלותם הארצית) ועל רובד-האבות שבספורי ס' בראשית עיין להלן בפרק "יציאת מצרים וכבוש הארץ".

נתגבשה באותה תקופה. כי בראשית תקופת השופטים היא כבר נושנה ובטלה. החלוקה הזאת אינה משקפת הבדל ביחש גזע, ובני השפחות אינם בני תערובת לעומת בני האמהות. טהורי הגזע, כמו שסבורים קצת מן החוקרים. השפחות (בלהה וזלפה) הן ארמיות כגבירותיהן (רחל ולאה). ומצד שני: שבט יהודה הוא כנעני, ושבט יוסף הוא מצרי בקו יחש-האם, כמו שהזכרנו. ואילו דוקא על שבטי בני השפחות לא סופר כגון זה. החלוקה ההיא משקפת בלי ספק איזה יחס סוציאלי. שבטי השפחות היו, כנראה, באותה תקופה כפופים לשבטי האמהות או בני-חסותם. אפשר, שהם נספחו על האגוד הישראלי במאוחר והיו באותה תקופה שבטי-חסות. השיר על מעשיהם של שמעון ולוי, ה"אחים" ל"כלי חמס", ההורגים אנשים "באפם" והמעקרים שורים "ברצונם" (בר' מ"ט, ה-ז), רומז ודאי על מאורעות, שארעו באותו הזמן. הסכסוך עם שכם, שהביא לידי חורבן העיר בידי בני יעקב, סכסוך, שבו תופסים ה"אחים" שמעון ולוי מקום בראש (שם, י"ד), גם הוא חל בתקופה ההיא. באותו הזמן יהודה יורד דרומה ומנסה להתאחז בארץ; הוא מתרועע עם הכנענים ומתחתן בהם (שם ל"ח). אבל אחר כך גם הוא נסחף בזרם הנדידה למצרים.

את זמנה של תקופת האבות נסו לקבוע על יסוד פענוח הספור בבר' י"ד וזהו שמות המלכים הנזכרים בספור²⁷. אבל הספור הזה על מלחמת אברם עם המלכים, שבאו ממרחק להלחם עם מלכי ארץ סדום, יחיד הוא במינו בספורי-האבות, ומספר הוא על אפיזודה, שאין לה המשך היסטורי. הספור הוא בלי ספק עתיק, אבל הוא אגדה היסטורית, שקשה לפענח אותה ושאינה יכולה לשמש בסיס לקביעת זמן. את זמן האבות אפשר אולי לקבוע על יסוד המטבע הכללי של אגדת האבות. סגנון אגדות האבות הוא אידילי. האבות חיים בשלום עם בני הארץ וכורתים עמהם בריתות. כבר הזכרנו, ששלטון ההיקסוסים ומלחמת מצרים בהם לא נשתקפו בספורים האלה. וכן לא נשתקפה בהם תקופת המהומות של מכתבי תל-עמרנה. האבות אינם מעורבים במלחמות מלכי הארץ זה עם זה, וגם אין בספורים זכר למהומות. למלחמות פנימיות ולאמת-שוד של חיל-שכירים פרוע או של "שוטים", מלחמת אברם באמרפל וחבריו, שמסופר עליה בבר' י"ד, היא, כאמור, אפיזודה. והמלחמה עצמה היא מחוץ לארץ כנען. מלחמת בני יעקב בשכם (בר' ל"ד) גם היא מקרית. היא נקמת-דמים בגלל סכסוך משפחתי בסגנון הסכסוכים המצויים בין שבטי נומדים. החרבת שכם בידי בני יעקב מפריעה את

27 עיין למעלה, כרך א', ע' 151, הערה 16. ועיין גם בה ל, Zeitalter, ע' 12 ואילך.

לוי, RHR, כרך 110, ע' 56 ואילך.

ההרמוניה של יחסי-השלום הקיימים בין יעקב ובין הכנענים ומטילה פחד על יעקב. מקרה זה רק מבליט את המסכת היסודית של הספורים: שלום ושלוח. ואולי יש ללמוד מזה, שתקופת האבות חלה אחרי תקופת ההיקסוסים וגם אחרי תקופת תל-עמרנה. לספורי האבות (לפחות — לספורים על יצחק ויעקב ובניו) מתאימה תקופה של שלום ארוך, כזה שהיה בימי סתי הראשון וביחוד בימי רעמסס השני. כי רוב מלחמות המלכים האלה היו בצפון הארץ. אחרי מלחמת סתי ב"שוסים" נכנעה ארץ כנען, ולפחות מלכי הדרום היו שקטים ונאמנים. ומקום פעולתם של האבות הרי היא הארץ שמדרום לעמק יזרעאל, וביחוד הנגב. בכל אופן נראה, שזמן האבות (או רובו) הוא זמן השושלת הי"ט (החל משנת 1350 לערך).

מצבם התרבותי של שבטי ישראל

הרכבם הגזעי של שבטי ישראל ודרך נדידתם בארצות התרבות נשתקפו בתרבות הישראלית.

שבטי ישראל לא נטמעו ביושבי הארצות, שבהן נדדו, אלא שמרו על יחודם האתני ועל אופן-חיים ומבנה חברותי מיוחדים. אבל למרות זאת קבלו השפעה מן התרבות הגבוהה, ששלטה בארצות מגוריהם. כי אמונות, דעות, אגדות, שירים, ספורים, משפטים, דברי חכמה וכו' עשויים היו שבטי ישראל לקבל מיושבי הארצות ההן למרות מה שגרו ביניהם כחטיבה אתנית-חברתית מיוחדת. ואמנם, יכולים אנו להבחין בתרבות הישראלית ארבעה יסודות שונים, שניכרים בהם סימני ארבעת השרשים, שניזונה מהם בתקופה קדומה: יסוד עברי-עתיק (עברי-ארמי), יסוד בבלי, יסוד כנעני ויסוד מצרי.

עברי הוא קודם כל הארגון השבטי המוצק, וביחוד האידיאה, שכל שבט וכל עם הוא בן "אב" מיוחד. אידיאה זו אינה ידועה לא בבבל ולא במצרים ולא ביוון, אבל מצויה היתה בין שבטי ערב. השבט הוא איפוא צורת חיים עתיקה בישראל, נחלה עברית-עתיקה. עברי-עתיק הוא גם הרואה-הכהן או הידעוני. הכהן הערבי הוא חוזה-משורר, המתנבא בכח "רוח" מיוחד לו, המגלה לו נסתרות. הכהן הוא איש-רוח חפשי, בלתי קשור במקדש ובפולחן. הוא מבין באותות ומדבר שיר, יודע קסם, משתתף במלחמה, ולפעמים הוא נעשה מנהיג לשבטו. בנבואה הישראלית נכר היסוד העתיק הזה. הנביא אינו קשור במקדש, הוא משורר, בימי קדם הוא גם יוצא למלחמה, ויש שהוא נעשה מנהיג לשבטו או לעמו. דמות בלעם הקוסם-המשורר המברך והמקלל במלחמה, מצוירת על רקע עתיק זה. עברי-עתיק הוא גם נחש-הגורל: גם בישראל וגם בערב הגורל קשור ביחוד במקדש. בחג הפסח אולי למצוא

זכר לפולחן מדברי עתיק של הירח הקשור בהקרבת בכורות. כנחלה עברית-עתיקה יש לראות גם את המשל לצורותיו: המשל כפתגם עממי, שהוא דבר-חכמה בצורה שירית, וגם המשל האמנותי: החידה, המעשיה המחכימה, סדרת אמרי חכמה שנונים. התגליות במצרים ובבבל בעשרות השנים האחרונות הוכיחו את קדמותה של ספרות החכמה המשלית בכללה. אבל לשבטי „בני קדם“ יש, לפי עדות המקרא, חלק רב בחכמה זו. ספרות החכמה הישראלית מעורה ביחוד בחכמת בני קדם — על זה רומזים כמה וכמה דברים. ויש להניח, שאת המשל ואת החכמה (לפחות — בגבושם העממי) נחלו שבטי ישראל עוד מתקופת היותם מחוברים לשבטי בני קדם²⁸. בודאי גם הרבה שמות וכמה עניני פולחן וכנוייהם מוצאים מן הזמן ההוא²⁹.

השפעת התרבות הבלית על תרבות ישראל היא רבת-גונית ביותר. סיעה של חוקרים (הם „הפנבבליים“) אף מבקשת להסביר כמעט את כל תופעות התרבות הישראלית (וגם את אמונת-היחוד בכלל זה) מתוך תרבות בבל. בזה יש הפרזה מרובה. אבל שתרבות בבל היתה גם היא אם לתרבות ישראל — בזה אין ספק. באגדה (ביחוד באגדת בראשית), בחוקים (ביחוד בספר הברית: שמ' כ', כב—כ"ג, לג), במזמורים, בספרות החכמה נכר בברור החבור עם התרבות הבבלית. וכן נכר הוא בהרבה דמויים על האלהים והעולם ובהרבה פרטים פולחניים. דעה רווחת היא, שהישראלים קבלו את היסודות התרבותיים האלה מידי הכנענים. אבל דעה זו אינה אלא ספיח ההשקפה הבקרתית-הקיצונית השוללת את הספור המקראי על תקופת האבות והמניחה, ששבטי ישראל באו לארץ כנען מן המדבר דרך עבר הירדן, וכאן באו בפעם הראשונה במגע עם התרבות העליונה. אבל מכיון שאת ההשקפה ההיא יש

28 עיין על זה להלן, פרק ה' ו'. ועיין ספר ב': „ספרות החכמה“.

29 על הספרות בדבר היחס בין ישראל ובין ערב ועל הדעות בענין זה עיין מאמרו המאלף של ג'ו'סטיין: המקור „ערבי“ של ישראל ודתו, ציון, תרצ"ו, ע' 1—18. ג'ו'סטיין דוחה בצדק את המסקנות הקיצוניות של מונטגומרי, מקדונלד ועוד, שהישראלים היו „שבט ערבי“ ושתרבותם היתה ונשארה „ערבית“ ושאלף אמונת-היחוד שלהם מקורה „ערבי“. הוא מטעים, שעצם המושג „ערב“ הוא כולל יותר מדאי, ואין לו תחום קבוע. — אולם עם זה ברור, שיש בתרבות ישראל יסוד מסויים חמורה על מוצאו מ„בני עבר“, שנכללו בהם גם שבטי ערב. ויש גם נקודות מגע בין תרבות ישראל ובין תרבות שבטי ערב. אין זה מראה על תלות. נשתמר כאן זכר לאותו הזמן, שבו היו שבטי ישראל חלק מ„בני עבר“ ושותפים עם שבטים אחרים, ובכללם גם שבטי ערב, בתרבות השמית העתיקה. ובמקום לדבר על יסוד „ערבי“ נכון יותר לדבר על היסוד העבריי-הקדום של תרבות ישראל, שזוהי השכבה הקדומה ביותר, מבין מאליו.

לראות כיום כהשקפה דחוייה, הרי אין עוד טעם לדעה הנובעת ממנה. בחיי האבות שולטים החוקים והמנהגים של סביבתם. הרי, שקבלו ממנה השפעה תרבותית. ובכל אופן אין להניח, ששותפו בתרבות הגבוהה של המזרח רק אחרי שהתנחלו בארץ או אף רק אחרי שיצרו את המלוכה. חיים של מאות שנים בספירה של התרבות הבבלית הנחילו גם לשבטי ישראל ערכים רבים של תרבות זו. ולפיכך רשאים אנו לראות את אגדות-בראשית, את החוקים, את המזמורים, את החכמה עד כמה שיש בהם יסוד בבלי כנחלה תרבותית. ששרשיה מגיעים עד תקופת האבות.

על אדמת כנען חלה תמורה בלשונם של שבטי העברים. ניבם, שהיה קודם ארמי או קרוב לארמי, נהפך ל"שפת כנען" (עיין יש' י"ט, יח). כתבי אוגרית גלו לנו, יותר משידענו קודם, באיזו מדה השירה המקראית מושרשת בשירה הכנענית³⁰. התמורה הזאת חלה לא אחרי כבוש הארץ אלא בתקופה קדומה יותר, עוד לפני ששבטי ישראל נפרדו מעל עמון ומואב ואדום. מאחר שגם בלשונם של שבטים אלה (שלא התנחלו בארצות כנעניות) חלה התמורה ההיא. ועם הנחלה הלשונית קבלו שבטי ישראל מן הכנענים במנן שהוא גם כמה וכמה ערכי תרבות ודת. באגדת-בראשית יש ליד היסוד הבבלי גם יסוד כנעני. גם בתחום הספרות המזמורית קבלו שבטי ישראל השפעה מן הכנענים, שמזמורי-ההלים היו מצויים ביניהם. מהם קבלו את

30 לדוגמא: "רכב ערבות" (תח' ס"ח, ח) — "רכב ערפת" (בעל א', סור ג' ועוד); עיין גינזברג, כתבי אוגרית, ע' 24 ועוד), "בני אלים" (תח' כ"ט, א; פ"ט, ז, עיין בעל א', סור ג', שם, ע' 25 ועוד), "ה'... יתן קולו" (עמ' א', ב) — "בעל יעדנ... ויתן קלה בערפת" (בעל ימסיר... ונתן קולו בערבות: בעל א', ד"ה, שם, ע' 31); "קלה קדש בעל יתנ" (קולו קדש בעל יתן: בעל א', ז, שם, ע' 39), והשווה תיאור קול אלהים בתח' כ"ט, לויתן, נחש ברח... לויתן, נחש עקלתון" (יש' כ"ו, א), "מחץ רהב" (איוב כ"ו, יב) — "כתמחצ לתנ בתנ ברה, תכלי בתנ עקלתנ" (כי תמחץ לויתן, נחש (פתן) בריח, תכלה נחש עקלתן: בעל ב', סור א' ועוד, שם ע' 47 ואילך), "ימחץ... קדקדק" (תח' ס"ח, כב), "בין עיניך" (שם י"ג, ט ועוד) — "הלם קדקדק... בן ענמ" (הלום קדקדק... בין עינים: בעל ה', שם, ע' 74), וכן הרבה, על "מאמר הספרות" במליצה העברית והכנענית עיין גינזברג, ס' היובל לר"ד ילין (מנחה לדוד), ע' צ"ח ואילך. ועיין גינזברג-מיוזר, JPOS, 1934, ע' 248—249. על המונחים הפולחניים בספרות אוגרית (שלם, אשם, כליל, רב כהנים, גדי בחלב אמו וכו') עיין גם סר, PEF, 1934, ע' 141 ואילך. ועיין י"ר קו, JPOS, 1935, ע' 12—14; RB, de Vaux, 1937, ע' 526 ואילך, וביחוד ע' 532 ואילך; Biblica, Bea., 1938, ע' 435 ואילך. על שאלת היחס בין לשון אוגרית ובין העברית עיין אול ברייט, BASOR, חוברת 70, ע' 20—22. סקירה על כתבי ראס-שמרה עיין: שפר, Ras Shamra.

השמות "עליון" 81, "בעל", "אדון" ככנויי אלהים. האגדה על דנאל, הצדיק והחכם הקדמון, שנזכר כצדיק יחד עם נח ואיוב ביחז' י"ד, יר' כ וכחכם ביחז' כ"ח, ג (בנבואה לנגיד צור), היא אגדה כנענית, שנמצאה בכתבי ראס-שמרה 32. שלשת השמות האלה מסמלים שלש ספרות תרבותיות: נח — את הספירה הבבלית, איוב — את הספירה העברית-העתיקה (האדומית-הארמית), דנאל — את הספירה הכנענית 33. מן הכנענים קבלו שבטי ישראל, כנראה, את האפוד, שנזכר בכתבי ראס-שמרה יחד עם התרפים 34. מהם קבלו גם

31 עיין בר' י"ד, יח, כב. למי פילון הגבלי (אצל אבסכיוס, Praepar. evang., I, 10) היה "עליון" אבי אורנוס וגה (השמים והארץ), והוא נטרף ע"י חיות רעות.

32 עיין וירולו, Danel. דנאל הוא בן אל, רואה באותות, יודע קסמים. אבל הוא גם צדיק ושופט. שפט יתומים ודן. דין אלמנות (Danel, I, שורות 21-25; II, טור V שורות 6-8). אבל יש חולקים על תפיסה זו וחושבים את דנאל לאחת מהופעות מות, יריבו של בעל. השוה: Biblica, Bea, 1939, ע' 444 ואילך.

33 אולברייט, BASOR, חוברת 70, ע' 23-24, מתלבט בשאלה, מפני מה התקבלות היסגוניות והמלויות בין הספרות הישראלית ובין הכנענית מצויות דוקא בתקופת גלות בבל וראשית בית שני: בפרקים מאוחרים שבישעיה, בישעיה השני, ביותקאל, באיוב, בתהלים, במשלי, אולברייט משתדל למצוא פתרון לשאלה. אולם עצם ההנחה, שאיוב, תהלים ומשלי הם ספרות מאוחרת, היא מופרכת מעיקרה. עיין להלן, כרך זה, ספר ב', נספח: הפרקים על ספרות ההכמה ועל ס' תהלים. ספרות ההכמה ביחוד היא מקום-הבור עמיק ביותר בין תרבות ישראל ובין תרבות-המזרח הכללית. ועיין נגד אולברייט: Biblica, Bea, 1938, ע' 447 ואילך. Bea טוען, שהכנענים יכלו להשפיע על ישראל בימי בית עמרי או בתקופת כבוש הארץ. מלבד זה תרי היו ישראלים והכנענים בני מוצא משותף. אבל את האפשרות, שהכנענים השפיעו בתקופת האבות, אינו פוקד.

34 עיין גינזברג, כתבי אוגרית, ע' 47-48, עיין למעלה, כרך א', ע' 500. לאמור שם השוה זלין, ZAW, 1937, ע' 296-298. את הכטוי, תתכח תתרפ שממ, כרס אפרכ' הוא מבאר: תמצא תתרפ שמים, כרס (=חיק, כיס) אפודך. גם הוא משרר, שהכוונה לעדי אלהי, קסו טו (תרביץ, ניסן, תש"א, ע' 170-173) מפרש: "תענוגי שמים תמצא, אנכי מאפודיך (כלומר: מפסיליך) אמלא כרסי", ולהלן: "את פסיליך הנאים אמיתם", אבל אין הוא מביא שום דוגמא לדמוי משונה זה של אכילת פסילים וחמת ט. ואין ספק, שנרמזו כאן תרפים ואפודי. על האפוד עיין ספרו המאלף של טירש, Ependytes. טירש משתדל להוכיח (על יסוד חקר ארכיאולוגי של פסילים וצורות), שהאפוד הוא ביסודו מין "אפנדיטס". האפנדיטס הוא מין מעלי בלי שריוולים, שחיה נתן על ה"כיתון" (הכתונת). החלק העיקרי שבו היה החלק העליון, חלק החזה. האפנדיטס היה לבוש הפסילים והכהנים הנדולים ולפעמים גם לבוש המלכים, הוראים והנביאים. האפנדיטס של הפסילים היה עשוי פח זהב, והיה משובץ לפרקים אבנים טובות. כלבוש הכהנים והמלכים היה עשוי ארג ומרוקם זהב, ומשובץ גם הוא לפעמים אבנים טובות. בפסילים לבושי אפנדיטס היה קשור נחש-גורלות, והיינו ע"פ רוב קלקול באסטרולגים (בעצמות הקרסול). האפנדיטס היה נפוץ בסוריה, אסיה הקטנה, יון ועוד.

יסוד מסוים של "דיוניסיות": מנהגים של הלולי-יין, של נסך יין, וביחוד — את ההתנבאות, את הפולחן האכסטטי, שהוא אפייני לחוג-התרבות הכנעני. כי כבר בראשית הופעתה של הנבואה השליחית הישראלית אנו מבחינים בה זרם מסוים של התנבאות זו (במ' י"א, טז—כט; השוה שמ' ט"ו, כ—כח)³⁵. גם שיטת הקרבנות של שבטי ישראל הושפעה בודאי מן הפולחן הכנעני³⁶. יש להניח שאת כל ההשפעות האלה קבלו שבטי ישראל עוד בימי נדודיהם בארצות כנען בתקופת האבות³⁷.

שכבת-היסוד הלא-ישראלית האחרונה בתרבות ישראל היא השכבה המצרית. על המגע עם מצרים מעיד הגון המצרי-המקומי של האגדות על יוסף ועל שבטי ישראל במצרים. מעידים על זה גם השמות המצרים של שבט הכהנים: משה, אהרן, פנחס, חור, חנמאל, פשחור וכו'. בלי ספק נחלה משפחת הכהנים נחלה מתרבות מצרים ושקעה אותה בשיטת הפולחן הישראלית, אף-על-פי שקשה לנו עתה לקבוע את היסוד המצרי בדיוק. בדרך כלל נראה, שההשפעה המצרית היתה קטנה מן ההשפעה הבבלית והכנענית. המקרא אינו מזכיר בפירוש בשם שום אל מצרי. לפולחן-המתים המצרי האפייני ולאמונת-השואל המצרית אין זכר, גם לא לגנאי. אולם נראה, שספרות החכמה המצרית העתיקה השפיעה על שבטי ישראל. בספרות החכמה המקראית משוקע יסוד מצרי, ששבטי ישראל נחלו אותו בודאי עוד בתקופה העתיקה. כמו כן השפיעה על שבטי ישראל בלי ספק גם ספרות המזמורים המצרית. מצרי בשרשו הוא גם הפלא המגיה-האמנותי, שיש בו סגנון מצרי מובהק³⁸. זוהי אולי הנחלה התרבותית המצרית החשובה ביותר. הפלא המגיה-האמנותי

אבל מולדתו היא בודאי סוריה, עיין שם ביחוד ע' 108 ואילך. כל זה מאשר את ההנחה, שאת האפוד קבלו ישראל מן הכנענים. בקטע הנ"ל של כתבי אוגרית כלול, כנראה, הביאור המיתולוגי לאפוד-האפנדיטס כלבוש האלים: הוא לבוש מגי, שבו הם גם מנחשים. עיין גם מאמרו של טירס ב ZAW, 1935, ע' 180—185.

35 עיין למעלה, כרך א', ע' 511 ואילך.

36 בכתבי ראס-שמרה אנו מוצאים את המונחים: שלם, אשם, כליל, עשר (מעשר), קדמח (ראשית, בכורים). עיין ג'סטר, PEF, 1934, ע' 141 ואילך. על היחס בין הקרבן המקראי ובין הקרבן הכנעני בכלל עיין דיסו, Sacrifice; הנ"ל, Ras Shamra, ע' 110 ואילך. דיסו מפריז בזה, שהוא מנסה להוכיח, שהישראלים קבלו את שיטת הקרבנות מן הכנענים. באמת היה היסוד הכנעני רק אחד היסודות. השוה למעלה, כרך א', 560 ואילך.

37 על עלילת "כרת" עיין למעלה, הערה 21.

38 על מחותה של המגיה האמנותית עיין למעלה, כרך א', ע' 468 ואילך.

נהפך בישראל ל פלא - אות, והפלא-האות שמש לבוש להתגלות הנבואה השליחית ונעשה בטוי מובהק לאידיאה הישראלית בכל הדורות.³⁹

הרמה התרבותית-הדתית של השבטים וצמיחת האמונה הישראלית

על מצע תרבותי זה, על רמה תרבותית-דתית גבוהה זו נולדה האמונה הישראלית.

את תולדות האמונה הישראלית אין לפתוח בתאור האמונה הפרימיטיבית של נודדי המדבר או אף של יושבי ארץ כנען הקדמונים, כמו שנוהגים החוקרים לעשות. התקופה ה"לפני-היסטורית" של תולדות האמונה הישראלית היא — דרגת האמונה המפותחת של העולם התרבותי המזרחי העתיק. בבחינה זו יש גרעין של אמת בהשקפתם של הכל-בבליים (וינקלר, ירמיאס וסיעתם) הדוחים את הנסיון (של ולהיוון וההולכים בעקבותיו) לתפוס את תולדות האמונה הישראלית כתולדות דת, שהיתה בראשיתה דת פרימיטיבית של רועים פראים-למחצה ואכרים נמוכי תרבות. אלא שהכל-בבליים טועים אף הם בהניחם, שהאמונה הישראלית נוצרה מתוך או בתוך התרבות האלילית המזרחית העתיקה, שהיא נחלה ממנה את האידיאה היסודית. האמונה הישראלית היא ביסודה באמת יצירה חדשה בהחלט, תפיסת-עולם חדשה, לא-אלילית, שונה במהותה מכל מה שיצרה האלילות. אלא שהתרבות המזרחית העתיקה היא קרקע ובית-מטעם של היצירה הזאת.

39 עיין על זה שם, ע' 473 ואילך, 733 ואילך. — יהודה מייחס למצרים השפעה גדולה הרבה יותר על שבטי ישראל. עיין ספרו *Sprache d. Pentateuch*. יהודה מבקש להוכיח, שהלשון העברית הקדומה התפתחה ועלתה מדרגת ניב כנעני פרימיטיבי לדרגת לשון ספרותית מושלמת בהשפעת הלשון המצרית באותן מאות השנים, שישראל ישבו במצרים (לפי הכרונולוגיה המקראית, שיהודה חושב אותה למדויקת, השווה ספרו *Accuracy*, ע' 119 ואילך). את הנחתו מבסס יהודה על זה, שהרבה בטויים ומליצות מקראיות מתבארים יפה מתוך הלשון המצרית. על ספרו של יהודה יצאו עוררין מבין האגיפטולוגים. עיין בקרתו של שפיגלברג ב *ZS*, 1929 (כרך VII), ע' 113 — 123, ותשובת יהודה בנספח לאותו כרך (ובתדפיס מיוחד, ב *ZS*, 1930). ועיין בקרתו של ארל ברייט, קרית ספר, תר"ך, 195—196. אבל גם אם נקבל את כל הנחתיו של יהודה, הרי אין מסקנתו מתחייבת מהן כלל. זהו בנין גדול, שאין יסודותיו סובלים אותו. בצדק אומר אולברייט, שהדמיונות במליצה ובלשון, שיהודה מראה עליהם, מתבארים כל צרכם מתוך השכנות והשתוף התרבותי וקרבת הלשון של ישראל ומצרים. בשיטתו של יהודה, אפשר היה להוכיח, למשל, שהלשון הרוסית נעשתה לשון ספרותית תחת השפעת הצרפתית או הגרמנית או האנגלית, וכן להלן. כתבי אוגרית הוכיחו בהחלט את בטול השקפתו של יהודה. ועיין בקרתו של בגרייך (Begriff) ב *ZS*, 1929, ע' 86—110, וביחוד בקרתו המאלפת של ברגשטרסר (Bergsträsser), שם, 1930, ע' 1—40.

התרבות המזרחית שמשו לאידיאה החדשה חומר לבנין עולמה. ולא עוד אלא שהיא קבעה את ה ר מ ה של דרגת-הראשית בתולדות האמונה החדשה. האמונה הישראלית לא נולדה על מצע של דת מגית, טוטמיסטית, אנימיסטית, דמוניסטית, ותעודתה הראשונית לא היתה כבוש אמונות אלה ויצירת מושג אל שליט ובורא עולם. בסביבה התרבותית, שבה נבראה האמונה הישראלית, שלטו דתות תיאוסטיות עליונות. כי דתות בבל, מצרים, כנען, ששבטי ישראל חיו במשך דורות רבים באוירן התרבותי, היו דתות גדולות ומפותחות. אליהן היו אלים בוראי-עולם ושליטים, אלים מושלים בעולם ובאדם, אלים מיסדי תרבות וחברה, דורשי צדק ומשפט וחיים מוסריים, שופטים ורחמנים. את האידיאות הדתיות האלה לא יצרה האמונה הישראלית; היא קבלה אותן מן התרבות האלילית. על זה מעידות קודם כל אגדות ס' בראשית. אולם גם בכמה וכמה בחינות אחרות קבעה התרבות המזרחית העתיקה את רמת-הראשית של האמונה הישראלית.

דתות המזרח העתיקות, אף-על-פי שהיו קשורות בסביבתן האתנית ובבחינה מסוימת היו דתות לאומיות, התרוממו באלף השני לפני סה"נ זה כבר מעל לדרגת דתות אתניות-פרימיטיביות. היחיד ולבטי-חיו תפסו בהן מקום חשוב. הדת המצרית פתחה אמונה מלאה בחיי הנפש בעולם שהוא ובגמול לכל יחיד על מעשיו הדתיים והמוסריים עלי אדמות. כמו כן נתגלתה בדתות הגדולות נטיה אוניברסלית. את האלים הגדולים תפסו כאלוהי-עולם המכלכלים כל חי, אף-על-פי שגם הדמות הלאומית נשארה טבועה בהם. ספרות המזמורים של בבל, מצרים וכנען מראה לנו, שהדתות הגדולות הגיעו לדרגה גבוהה של בטי הרגש הדתי, בהימנון ובקינה ובתפלה, בתחום חיי החברה ובתחום חיי היחיד. ספרות התכמה והמוסר של בבל ומצרים מלמדת אותנו, מה גבוהה היתה הדרגה המוסרית של עמי התרבות המזרחית. אנו מוצאים כאן את מיטב הצוויים המוסריים והטעמת החובות החברותיות של האדם. לא תרצה, לא תעשוק, לא תעשה רעה לאיש. כבד את אביך ואת אמך. תן לחם לעני, תן יין למבקש, הלבשהו וכבדהו. אל תמנע כדך מן הגר, את אמתך אל תעביד בפרך. אל תסג גבול שדות ואל תבוא בגבול אלמנה. אל תעות מאוני יד, ואבני מרמה לא יהיו לך. אל תלעג לעזר, ובגמד אל תתקלס, אל תחרף זקן ממך. לאויבך אל תעשה רעה, שלם טובה תחת רעה. אל תוציא דבה, דבר טובות. עשה טוב כל הימים אשר אתה חי על פני האדמה. צוויים אלה וכאלה אנו מוצאים בספרות זו⁴⁰.

40 עיי', למשל, הימבר, Recherches, ע' 46, 87 ואילך, 90 ואילך ועוד; ועיי'

כן כבר התלבטו חכמי מצרים ובבל בשאלת הטוב והרע, הצדיק והרשע וגורלם. רמה דתית ומוסרית זו היתה רמת-הראשית של האמונה הישראלית. על רמה זו נצנצה בין שבטי ישראל אידיאה חדשה, שהאלילות לא הגיעה אליה בכל זאת: האידיאה של האחד, האידיאה של האל העליון על כל חוק ומערכה. על רמה זו נולדה אמונת היחוד הישראלית.

תקופת האבות ואמונת היחוד

מתי נולדה אמונה זו?

דעה רווחת היא, שראשיתה של אמונת-היחוד נעוצה בתקופת האבות, וביחוד, שאת אברהם יש לראות כמיסד או כמבשר אמונת היחוד.⁴¹ הדעות חלוקות בדבר טיבה של „אמונת האבות“ (או „אברהם“). אבל בדרך כלל רואים אותה כאמונה צרופה קרובה למונותאיזמוס. אולם המקרא עצמו חושב את האבות לא „מבשרי“ אמונת-היחוד אלא למונותאיסטים אמתיים. והשאלה היא, אם תפיסה זו היא היסטורית או אם יש בה גרעין היסטורי.

לפי עדות המקרא לא היה השם המיוחד (יהוה) ידוע בתקופת האבות (שם' ג', יג—טו; ו', ב—ג).⁴² אבל האל האחד נודע לאבות בשמות אחרים: אל שדי (שם' ו', ג; בר' י"ז, א; כ"ח, ג; ל"ה, יא; מ"ג, יד; מ"ח, ג), אל עולם (בר' כ"א, לג), אל עליון (שם י"ד, יח, כב) אל ראי (שם ט"ז, יג), פחד (שם ל"א, מב, נג).⁴³ פולחנה של דת זו עומד על הקרבן (שם י"ב, ח; כ"ב, א—יג ועוד) ועל התפלה והברכה (שם כ', ז; כ"ד, יב—יד, כז; כ"ה, כא; ל"ב, י—יג). וכן אנו מוצאים בה את מתן המעשר (י"ד, כ; כ"ח, כב) ואת הנדר הפולחני (כ"ח, כ). בתקופת האבות אין מקדש ואין כהן ואין חג. האבות עצמם מקריבים על

הלקט ומראי המקומות אצל ד"ר, Erziehungswesen, ע' 80 ואילך. ועיין להלן בפרקים על ספרות החכמה וס' תחלים.

41 עיין וינקלר, Abraham, ע' 25 ואילך; ירמייאס, ATAO, ע' 257 ואילך, 266 ואילך; בנטש, Monotheismus, ע' 50, 56 ואילך; קניג, Religion, ע' 122 ואילך, 238 ואילך, וכן מאמרו ב JQR, 1931 (כרך XXII), ע' 142—119; דורס, מאמריו על אברהם ב RB, 1928 ו 1930, בייחוד 1930, ע' 369 ואילך; אלט, Gott d. Väter, ע' 67 ואילך (על השקפת אלט עיין הערה 44); בהל, Zeitalter, ע' 38 ואילך, 41 ואילך; אולברייט, Archaeology, ע' 30 ואילך; מייזלר, חולדות א"י, ע' 100 ואילך; השוה קיטל, Geschichte, ע' 460 ואילך; גונקל, ביאורו לבראשית, ע' LXXIX ואילך.

42 עיין להלן, ע' 30 והערה 49.

43 על „אל שדי“ עיין למעלה, כרך א', ע' 445. וכן עיין שם, ע' 445, 680 על האל

„בית אל“.

מזבחחות, שהם בונים (י"ב, ט; י"ג, יח; כ"ב, ט—יג; כ"ז כה ועוד). האבות נוטעים עצים קדושים ומקימים מצבות (כ"א, לג; כ"ה, יח, כב; ל"א, מה—נב; ל"ה, יד). על המצבה הם יוצקים שמן ונוסכים נסך (כ"ח, יח; ל"ה, יד). באותה תקופה ידועים העולה ובודאי השלמים (כ"ב, ב—יג; ל"א, נד). נזכרו נימוסים שונים של ברית ועדות-ברית (ט"ו, ח—יז; כ"א, כח—ל; ל"א, מד—נב). לאברהם וזרעו ניתנה מצות מילה לברית ע"י א, ומצוה זו חובה היא גם על העבדים וילידי הבית (י"ז, י—כז). מימי אברהם ואילך האל נקרא על שם ה"אבות", שאברהם הוא ראשון להם (כ"ד, יב, כז, מב, מה; כ"ו, כד; כ"ח, יג; ל"א, ה, כט, מב, נג; ל"ב, י; מ"ו, ג; נ"ז, יז; שם' ג', ו', יג, טו, טז; ד', ה ועוד). אברהם עצמו קורא לו "אלהי השמים ואלהי הארץ" (בר' כ"ד, ג, ז), "אל עליון, קנה שמים וארץ" (י"ד, השוה שם, יח—יט), ולפני האל הזה האבות "מתהלכים" (י"ו, א; כ"ד, מ; מ"ח, טו) 44. כאלהי השמים והעולם הוא מתואר גם בבר' כ"ח,

44 א ל ט, Gott d. Väter, בקש להוכיח, שלאמונת יהוה קדמה אמונה באלהי האבות". על יסוד חומר אפיקורפי מאוחר (כחכות נבטיות ותדמוריות מן התקופה ההלניסטית) נסה לקבוע מושג זה, "אלהי האבות" אין לו שם פרטי. כנויו "כגון, אלה קציר", "אלה גד" (וכר) קובע יחס בינו ובין קבוץ אנושי. בדת "אלהי אברהם" היתה מדה זו, ומפני ש"אלהי האבות" יש לו יחס מיוחד לאדם ולקבוץ האנושי, אין הוא קשור במקום, ועלול הוא ליצעות אלהי עולם. "אלהי האבות" הכשיר את השבטים לקבל את דת יהוה. שכל זה מלאכותי ודחוק, ברור. שום אמונה באל חברתי או מוטרי לא הביאה מעולם לידי מונותאיזמוס. עיין למעלה, כרך א', ע' 5 ואילך. נגד אלט עיין לוי, RHR, כרך 110, ע' 50 ואילך. לוי מראה, שבין תאמוריים, שנשתקפו באשור, קיימת היתה אמונה ב"אל האבות" ("איל אביך", "איל אבונ" וכו'). "אל האבות" הזה הוא אילאברת, אל אמורי (בבבל—מבני לויתו של האל אנו), ואותו חיו מעידים כעד על תעודות משפטיות, אלא שמקומו היה אחר אשור, אלהי-הארץ השליט. לוי מעשר להלן, ש"אלהי האבות" של העברים הוא "אל שדי", בארץ כנען הוסיפו להאמין בו, אלא שניתן לו מקום אחרי "אל עליון", אלהי הארץ. אברהם היה מוכרח להכיר ב"אל עליון" של ירושלים ולתת מעשר למלכי צדק (בר' י"ד). כדי שיקנה לו ולבניו זכות לשבת בארץ ולמשול בה, ונהנה השערתיו של לוי פורחות באויר, וריח הדרוש המדעי המודרני נודף מהן. אברהם אין לו כל יחס לירושלים (או ל"שלם"), ואין זכות ושיבתו בארץ תלויה באלהי ירושלים. הנגישה עם מלכי-צדק מתוארת כמקרה. לאברהם יש בעלי ברית מלפני כן (שם, יג). מלכי צדק אינו רומז על זכות אברהם ובניו לשבת בארץ או לשלוט בה, והעיקר: בספורים על אברהם עצמו לא נזכר "אלהי האבות" כלל. הדמוי הזה מופיע ראשונה בבר' כ"ו, כד: "אלהי אברהם אביך". שלשלת-האבות הזאת מתחילה איפוא באברהם. אבל אברהם, שגם הוא גר בארץ, אינו קורא לאלהיו "אלהי אבי" וכי"ב, האל הזה אינו איפוא אלהי-שבט ישן, דוגמת אילאברת, אלא אל, ששמו נודע ביהוד לאברהם, שעמו כרת ברית מיוחדת. אולם העובדה, שאילאברת נקרא "אלהי אביך", "אלהי אבונ" וכו', דיה להוכיח, שהשקפת אלט אין לה יסוד. "אלהי האבות" בכלל אינו דמוי מיוחד של אלהות חברתית, אלא כנוי לאלהות בעלת שם אישי ובעלת דמות מיתולוגית קבועה, כנוי, שניתן לה בתנאים מסוימים, ואילו

יב—יז. אבל בספורי האבות האל כאילו פועל כאלהי-משפחה. הוא מגן על האבות וגואל אותם מכל רע (מ"ח, טו—טז ועוד). דמות זו היא דמות-דייוקן אלהי האומה שלעתיד לבוא. לאבות הבטיח האל, שמהם יצא עם גדול, שינחל את ארץ כנען, ובגדולתו יתברכו עמים (י"ב, א—ג, ז; י"ג, יד—יז; ט"ו, א—כא; י"ז, א ואילך; י"ח, כ"ב, יז—יח; כ"ד, ז; כ"ה, כג; כ"ו, ב—ד ועוד). אבל גרמה לכך זכותו של אברהם, אשר שמע בקול אלהים ושמר משמרתו, מצותיו, חקותיו ותורותיו (כ"ו, ה). האבות מתוארים כבוטחים באלהים בטחון מוחלט (ט"ו, ו). אברהם הלך להקריב לאלהים את בנו יחידו בלי פקפוק, ובוה הוכיח, כי "ירא אלהים" הוא (כ"ב, א—יח).

מיסודי "אמונת האבות" היא חובת החיים המוסריים. "דרך יהוה", שעל אברהם לצוות את בניו אחריו לשמרה, היא: "לעשות צדקה ומשפט" (י"ח, יט). אברהם מתואר כעושה צדקה, וביחוד — כמכניס אורחים. מדה זו מציינת אותו לעומת אנשי סדום (י"ח—י"ט). הוא דורש משפטה של סדום (י"ח, כג—לב). הוא רודף שלום (י"ג, ח—ט). הוא מוותר על השלל, שהציל במלחמה (י"ד, כא—כד). השקפה עתיקה בהלכות המוסר המיני נתבטאה בספורי, שאברהם נשא את אחותו בת אביו (כ', יב) ושיעקב נשא שתי אחיות (כ"ט, יח ואילך).

שאמונה זו בפרטיה אינה אמונת מספרי האגדות עצמם⁴⁵, ברור. האמונה הישראלית היתה עממית וקשורה בחיי עם בארצו. ואילו "אמונת האבות", כפי שהיא מתוארת באגדות, היא אמונת יחידי-סגולה, ללא מצע לאומי-ארצי. כמו כן ברור, שמשקעות בהן השקפות דתיות ומוסריות עתיקות ביותר. אלא שהשאלה היא, אם אין האגדות כוללות את השקפת מספריהן על "אמונת האבות", כפי שציריה להם מתוך הנחות מסוימות. וחשובה לנו כאן ביחוד הנקודה העיקרית: אם הדמוי, שהאבות היו מונותי-איסטים, מושרש במסורת היסטורית.

והנה יש לשים לב לכך, שדמוי זה מעורה בתפיסה היסטורית-עולמית שלמה, שלפיה היתה אמונת-היחוד האמונה השלטת בעולם בתקופת בראשית. בבר' א'—י"א אין כל זכר לאלילות. אדם, קין, הבל, אנוש, חנוך, נח ובניו אינם יודעים אלא את האל האחד, והאל גם מתגלה

במקרא יש לדמוי זה משמעות מיוחדת: אלהי ברית האבות החל מאברהם.

⁴⁵ גונקל, ביאורו לבראשית, ע' LXXIX. בנקודה זו צדקו טענותיו של קניג במאמרו הנ"ל ב JQR (עיי' הערה 41). קניג טוען, שאמונה ב"אל שדי" ללא מקדש וכהנים ומעדי פולחן וכי' אינה מתאימה לשום צורה מאוחרת של הדת באיזה זמן שהוא.

אליהם. על ראשית האלילות אין בתורה ספור מפורש. אבל נראה, שלדעת יוצרי האגדה המקראית באה האלילות לעולם בדור ההפלגה: עם התהוות העמים נולדה האלילות. החל מבר' י"ב עבודת האל האחד היא נחלת אברהם ובניו; בעולם שלטת האלילות. ועם זה יש גם בתקופת האבות יחיד-סגולה העובדים לאל האחד. אלה הם "חסידי אומות העולם", חכמיהן ונביאיהן המופיעים באגדה העתיקה: מלכי צדק (בר' י"ד, יח). איוב, אליפז, בלדד, צופר (איוב א', א ואילך; ב', יא ואילך), אליהוא (שם ל"ב, ב ואילך). עליהם יש למנות בלי ספק גם את החכמים אגור בן יקה ולמואל מלך משא, שדבריהם נעתקו במש' ל', א—ל"א, ט. גם בלעם נחשב לעובד יהוה, למרות היותו קוסם. גם דנאל, החכם הכנעני, שנזכר ביח' י"ד, יד, כ (השנה כ"ח, ג), מדומה בלי ספק כמיוחד, כמו נח ואיוב, שנזכרו עמו. אברהם של האגדה המקראית אינו מייסד את אמונת האחדות; תפקיד כזה אינו מיוחס לו. הוא רק אחד מנושאי של אמונת-היחוד הקדומה, ששלטה בעולם מימי קדם. האבות מיוחדים רק בזה, שהם מדומים כאבות עם, שכולו עתיד לקבל את אמונת-היחוד.

במסורת המקראית אין למצוא איפוא יסוד לדעה, שאברהם הגה את רעיון היחוד ויסד "עדה" של מיוחדים. תפיסת האבות כמיוחדים קשורה בהשקפה הכללית של המקרא, שבראשית שלט המונותאיזמוס בעולם ושגם אחרי דור ההפלגה נתקיים בידי יחיד סגולה שבאומות. אין ליחד את האבות בדרך מלאכותית לחסיבה מיוחדת. אולם — השלט פעם בעולם מונותאיזמוס כזה? על זה אין ראיה. אתנולוגים וחוקרי המזרח הרבו בדורות האחרונים "למצא" בכל מקום זכר למונותאיזמוס. אבל באמת אין זכר למונותאיזמוס בשום חוג תרבותי שמחוץ לישראל⁴⁶. המונותאיזמוס ההיסטורי הריאלי הוא אמונת

46 על "המונותאיזמוס הקדמון" עיין כרך א', ע' 287—289, 315—323 ועוד. על הזרמים המונותאיסטיים — במצרים, בבבל וכו' עיין שם, ע' 2, 222—224 ועוד. עיין גם להלן ע' 42, הערה 8. — אצל השוקרים גלה לנגדון זכר למונותאיזמוס קדמון. לנגדון מכסס את דעתו על העובדה, שהכתובות השומריות כל שהן עתיקות יותר מספר האלים הנזכר בהן מתמעט והולך. בעתיקות ביותר נזכרו רק אלהי השמים ומלכת השמים. לנגדון סבור, שאצל שמיים ואריים קיימת היתה אמונה "מונותאיסטית" קדומה באל שמיי. דעה זו הסביר במאמרו ב *Evangelical Quarterly*, אפריל, 1937, וכבר הביע אותה בספרו *Semitic Mythology* (1931). את מאמרו מביא מרטון, *The Bible*, ע' 259—274. מרטון עצמו מקבל השקפה זו בהתלחבות (שם, ע' 24 ואילך). אולם באמת עומדות מסקנותיו של לנגדון על התפיסה ה"ארייתמטית" של אמונת היחוד: במדה, שמספר האלים מתמעט והולך, הדת מתקרבת ל"מונותאיזמוס". תפיסה זו אינה תופסת כלל את מהות המונותאיזמוס הישראלי. ואמנם, לנגדון אינו נמנע מלומר, שיהוה הוא הוד, אלהי הסערה והגשם! (ספרו הג'ל, ע' 41 ואילך). והשנה להלן, ע' 42—45.

ע.ם. אמונת-יחוד של ימי-בראשית או של יחידים-סגולה בודדים אינה אלא אגדה. ההיסטוריה המונותאיסטית של העולם מאדם הראשון ועד האבות היא אחת מיצירות האגדה הישראלית. היא פרי הנסיון לתפוס את תולדות העולם מתוך האדיאה המונותאיסטית. היא מיצירותיה הנשגבות של האדיאה הישראלית. כמו שנראה להלן. ואין פלא, שבהיסטוריה מונותאיסטית זו נכללו גם האבות. האגדה לא יכולה לטבוע את דמותם במטבע שונה מזה, שטבעה באדם, חנוך וכו' או באיוב, דנאל וכו'.

מלבד זה אפשר למצוא בספרות המקראית עצמה עדות נאמנה לכך, שאמונת-היחוד נוצרה אחרי תקופת האבות.

אמונת-היחוד ההיסטורית-הריאלית אינה אלא זו, שאנו מוצאים בעם ישראל. ואמונה זו נתונה במסגרת של תופעות מסוימות המשמשות לה בנות-לואי והקשורות בה קשר אורגני. והתופעות האלה הן: הנבואה השליחית, המלחמה באלילות, השם יהוה. אולם בתקופת האבות אין אנו מוצאים אף אחת מן התופעות האלה.

בס' בראשית יש הרבה ספורים על התגלות-אלהים ועל נבואת-עתידות. אבל אין שם שום זכר לנבואה השליחית. וגם האבות אינם ממלאים תפקיד של נביאים-שליחים⁴⁷. הנביא-השליח הראשון הוא משה. כמו כן אין בס' בראשית בכלל ובספורי האבות בפרט שום זכר למלחמה באלילות. האל מתגלה לאבות וכורת עמיהם בריתות ומבטיח להם הבטחות לעתיד וגם מגן עליהם מפני אויביהם עובדי האלילים. הוא עמד לאברהם במלחמה עם כדלעומר (בר' י"ד, כ) והגן עליו מפני אבימלך (כ'). הוא עמד ליצחק בריבו עם פלשתים וברך את מעשיו (כ"ו, כג, כה, כט). הוא היה עם יעקב ושמרו בדרך (כ"ח, טו—כב). הציל אותו מנכלי לבן (ל', לא—ל"ב, מב) ומשנאת עשו (ל"ב, ד ואילך) ומיד הכנעני אחרי מעשה שכם (ל"ה, ה) וגאל אותו מכל רע (מ"ח, טו—טז). והאבות בונים לו מזבחות וקוראים בשמו. אבל בשום ספור מן הספורים האלה אין מלחמה באלילות. שום איש מן האבות או מן האישים האחרים העובדים לאל האחד אינו מופיע כמוכיח את בני דורו על עבודת אלילים. האבות כורתים בריתות עם שכניהם, אבל לא שמענו, שהבריתות האלה היו קשורות בהסכמים דתיים. בני יעקב דורשים מבני שכם קבלת נימוס המילה כתנאי להתחתנותם בהם (בר' ל"ד, יד ואילך). אבל שתוף דתי אינם דורשים. הנגוד בין האבות ובין סביבתם אינו בשום מקום נגוד דתי. אין שום מתח בין אמונת יהוה ובין

47 עיין למעלה, כרך א', ע' 732 ואילך.

האלילות, לא בספורים על האבות ולא בספורים האחרים של ספר בראשית. המלחמה מתחילה רק עם הופעת משה⁴⁸.

מלבד זה כבר הזכרנו, שלפי המסורת המקראית עצמה לא היה השם יהוה ידוע בתקופת האבות. גם לפי סי'א (שמ' ג', יג—טז) גם לפי ס"כ (שם ו', ב—ג) לא נודע שם האל לא למשה ולא לעם לפני ההתגלות בסנה. ס"כ גם מעיד בפירוש, שהשם יהוה — סמלה של אמונת היחוד הישראלית בכל הדורות — לא היה ידוע בתקופת האבות⁴⁹. עדות זו מתאשרת על ידי העובדה, שבין השמות העברים העתיקים אין שמות מורכבים מצירוף השם יהוה.

מכל זה נובעת עדות ברורה: המונותאיזמוס נוצר אחרי תקופת האבות, והסגנון המונותאיסטי של ספרי האבות הוא פרי עבוד מאוחר, כסגנון האגדות על הדורות שלפניהם.

אמנם, באגדות על ההתגלות הראשונה של יהוה למשה במדבר האל נקרא „אלהי אברהם, יצחק ויעקב” וגם „אלהי העברים”. אבל מכיון שלא משה ולא העם אינם יודעים אותה, הרי שהאמונה בו אינה נחלה מתקופת האבות. ובאמת האמונה באל אחד מיוחסת לאבות, אבל לא לעם ישראל לפני שנתנה לו בידי משה. העם אינו יודע גם את „אל שדי” כאל אחד⁵⁰. לפי הנחת

⁴⁸ רבי'ן, Studien, ע' 296 ואילך, עומד על היחס המיוחד אל האלימות המשתקף בס' בראשית. אבל אינו מסביר כיצד אפשר לאחד יחס זה עם ההנחה, שהיה קיים „מונותאיזמוס ראשוני” מלפני משה (שם, ע' 280 ואילך). ומה סיכו של „מונותאיזמוס ראשוני” זה? היש לחשוב את הידיעות על המונותאיזמוס של אדם, קין, שת, אנוש, חנוך, נח, נמרוד וכו' לעדות היסטורית?

⁴⁹ מ. ז. סגל (תרביץ, סבת, תש"א, ע' 97 ואילך) מתנגד לפירושם של כתובים אלה על-ידי „הפשט הפשוט והשטחני”. את השאלה בשמ' ג', יג, „מה שמר” הוא מפרש במובן: „מה משמעו וכוונתו של שמר” (ע' 100). אבל הרי בפסוקים ויג נקרא האל רק „אלהי אביך” ו„אלהי אבותיכם”, ורק משתגלה למשה השם המיוחד אנו מוצאים „יהוה אלהי אבותיכם” וכו' (מפטק טו ואילך). האין זה מעיד על משמעות השאלה? וכן מצינו שאלה זו עצמה בגלויי אלהים בבר' ל"ב, ל'; שופ' י"ג, יז, השורה שם, ו. לבטוי עיין גם מש' כ"ט, ד. מה שהקדים הכתוב בשמ' ג', יד את ביאור השם לשם עצמו, אינו מוכיח כלום. וכן ברור בהחלט פשט הכתוב בשמ' ו', ג, „באל שדי” פירושו: בשם „אל שדי”. ואין זה הפשט „השטחני” אלא האמתי, וכשהוא לעצמו אין הוא תלוי בהפרדת הפרשיות למקורות, שסגל מתנגד לה שם. — על שאלת מציאות השם אצל עמים אחרים עיין להלן, סק' ב', הצרה 13.

⁵⁰ יש לשים לב לכך, שהאל מתגלה למשה בפרקים אלה כאלהי האבות (שמ' ג', ו, יג, טז; ד', ה) ולא כאלהי העם, חצובד אותו וקורא בשמו. „אנכי אלהי אביך” וגו', ולא „אנכי ה' אלהיך”, כמו בהר סיני. אמנם, יהוה מופיע כאלהי ישראל, והוא קורא לישראל „עמי”. אבל לפי כוונת הפרקים יהוה הוא אלהי ישראל, באשר הוא אלהי ברית אבותיהם.

כל האגדות בשם 'ג' ואילך ישראל אינם עובדים ליהוה במצרים: משה דורש מפרעה, שישלח אותם לעבוד ליהוה במדבר. ולהלן: ישראל זועקים „אל האלהים“, אבל לא לאלהיהם ולא „לאֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיהֶם“⁵¹. העם, הנושא הריאלי של אמונת היחוד ההיסטורית, לא נחל איפוא אותה, אף לפי האגדה המקראית, מתקופת האבות.

אולם נראה, שהמסורת החושבת את יהוה לאלהי האבות והמסמנת על-ידי זה את אברהם כאבי האמונה הישראלית יש בה גרעין היסטורי מסוים. האגדה המקראית (בהפך מן האגדה המאוחרת) אינה מתארת את אברהם כלוחם מלחמת אמונת יהוה, אבל היא מתארת אותו, כמו שראינו, לא רק כירא אלהים אלא גם וביחוד כאידיאל מוסרי וגם כמורה-תורה מוסרי. הוא רודף שלום (בר' י"ג, ח-ט), נדיב-לב (י"ד, כא-כד), מכניס אורחים (י"ה, א-ח), מתפלל על אנשי סדום הרעים (שם, כג, לג) ועוד. אברהם מצוה את בניו ואת ביתו אחריו לשמור „דרך יהוה לעשות צדקה ומשפט“ (שם, יט). בבר' כ"ב מיוחסת לו החלפת קרבן-אדם בקרבן בעל-חי. אפשר איפוא לראות את אברהם כאחד קדוש, „נשיא אלהים“ בעמו, ששאף לאמונה מוסרית עליונה ושהנחיל מסורת דתית-מוסרית לבני עמו. באיזו מדה השפיעה מסורת זו על משה, לא נוכל לדעת. האגדה המאוחרת נאחזה בדרך הטבע באישיות הזאת ועשתה אותה לאבי האמונה הישראלית. אולם מכיון שבאגדה המקראית המלחמה באיללות בידי נביא שליח ובשם יהוה מופיעה ראשונה לא בתקופת

(ב', כד) ובאשר הוא מופיע לגאלם ולעשותם לו לעם. אלא שבשעה זו אין הם יודעים אותו. ולפיכך אין מקום לטענה, שהשאלה לשמו של „אלהי האבות“ היא דבר והפוכו ושלא תצויר אצל שום עם וכו', כמו שטוען בורר, Königtum Gottes (1932), ע' 82 ואילך, ואין מקום לביאור, שהוא נותן לשאלה זו (שמשא שאל לשם הנסתר ולשמושו המגי), שאינו עולה מפשט הכתובים.

51 עיין שם' ב', כג; השוה ג' ט. רק אחרי הגלוי הם אומרים למשה ואהרן: „ירא יהוה עליכם וישפט“ (ח', כא). וכן נאמר על המילדות העבריות קודם לכן סתם, שהן יראו „את האלהים“ (א', יז-כא), וזוהי „יראת אלהים“, שמצינו גם בעובדי אלילים (בר' כ', יא; דב' כ"ה, יח; ועיין בר' ל"ט, ט; מ', ח; מ"א, טו, כה, כח, לב, לח; מ"ב, יח; מ"ג, כט). אפיני הוא גם פרס זה: לאברהם, ליצחק, ליעקב ולמשה האל מודיע במראה את מיהותו בלשון: „אני... אשר...“, „אני אל...“, „אני ה' אשר...“, „אני אל שדי“, „אני אלהי אברהם...“. בהתגלות עצמה כאילו לא די. עיין: בר' ט"ו, ז; י"ז, א; כ"ו, כד; כ"ח, יג; ל"א, יג; ל"ח, יא; מ"ו, ג; שם' ג', ו'; ב' ואילך. בפעם האחרונה מצינו סגנון זה בהתגלות לעם בהר סיני: „אני ה' אלהיך וגו' (שם' כ', ב; דב' ה', ו). מאז אין עוד הודעת-מיהות במראה. נבראה ספירה מונותאיסטית, שלא היתה קיימת קודם לכן, והמיהות ידועה מאליה, גם בזה נשאר בלי ספק זכר לראשיתה ההיסטורית של אמונת האחדות.

אברהם אלא בתקופת משה, הרי נגנזה בזה עדות היסטורית מכרעת, שתקופת משה היא זמן נצנוצה של אמונת היחוד. ואילו תקופת האבות אינה אלא תקופת התגבשותם והתלכדותם וגדולם התרבותי של השבטים בדרך נדודיהם בין עמית-תרבות הגדולים. בתקופה זו קבלו שבטי ישראל מתרבות המזרח נחלה דתית-מוסרית גדולה. ואולי בגלל פשטות חיהם, חיי יושבי אהלים, מסוגלים היו הם דוקא לקלוט את המיטב ואת המאור שבתרבות זו. ראשיהם ונשיאיהם, משורריהם ורואיהם טפחו ורבו דברי שיר ואגדה, דברי משל וחכמה ומוסר, צדק ומשפט. אולם רק על אדמת מצרים נצנצה בקרבם אידיאה דתית חדשה, שעתידה היתה להפרות את חיהם וחיי עמים רבים על פני האדמה.

ב. ראשית האמונה הישראלית

הספרות המקראית העתיקה והמהפכה הדתית שקדמה לה התעודה הספרותית העתיקה ביותר, שנשמרה בידנו על ראשית האמונה הישראלית, היא התורה. בחינת ספרות התורה (והספרות הקרובה לה) מלמדת אותנו, שמקומה ההיסטורי הוא לפני הספרות הנבואית. אמנם, בתורה נארגו יחד מקורות שונים, והספר עצמו הוא פרי תהליך-יצירה ארוך ומסורג. אבל בספר הזה נתגבשו תולדות האמונה הישראלית בתקופת הראשונה; נתגבשה בו דרגת אמונת-האחדות שלפני דרגת האמונה הנבואית-הספרותית, דרגת-אמונה, שלא קלטה עוד כלום מן האידיאות המיוחדות לנבואה הספרותית.

אולם ספרות התורה אינה היצירה הספרותית הקדומה ביותר של עם ישראל: קדמה לה ספרות, שאבדה מאתנו. בתורה עצמה נזכר ספר-שירים עתיק: ספר מלחמות יהוה (במ' כ"א, יד), ששיריו נוצרו בלי ספק בתקופת המדבר. נזכר גם ספר-שירים עתיק מתקופת מלחמות-כנען: ספר הישר (יהושע י', יג), שנוספו עליו שירים גם מראשית תקופת המלכים (ש"ב א', יח). ואין ספק, שהיו עוד יצירות, שאף זכרן אבד. שאלה היא, אם עלו בתורה עצמה פרקים מן הספרות הישראלית הקדומה ביותר, אם יש בה דברים כתובים בידי משה או מסורים מפיו בצורתם הראשונית. אבל לפתור שאלה זו על-ידי נתוח ספרותי ובקורת היסטורית לא נוכל. כי התורה היא בכל אופן ספר מורכב ומעובד, עלו בה מקורות שונים, אנו מבחינים בה סגנונים שונים, "מגילות מגילות". יש בה גם שכבה מאוחרת, מתקופת חזקיהו-יאשיהו. הספר נוצר זמן רב אחרי יצירת מקורותיו. מלבד זה אנו מוצאים בספר התורה היסטוריה מונותיאסטית של העולם. בס' בראשית מסופרות תולדות העולם, מימי אדם הראשון, מתוך תפיסת האמונה באל אחד. כמו כן אנו מוצאים כאן עולם מלא של סמלים לאמונת האחדות. אנו מוצאים כאן אגדה עממית מונותיאסטית רבת גוונים, וכן סדרי עבודת-אלהים מונותיאסטית מפותחת. גם מי שסבור, שהאידיאה המונותיאסטית נתנה לישראל בנצנוץ-יצירה אחד, יהיה מוכרח להניח, שעולם הסמלים המגוון

הזה המשמש לה גוף ולבוש נוצר מעט מעט. כיצד נוכל איפוא להבחין בספרות זו את הראשוני, את התעודות, שנמסרו לנו בה משעת-בראשית ממש? ועם זה משמשת ספרות התורה כולה תעודה מונומנטלית כבירה על ראשית האמונה הישראלית. לא פרק זה או אחר שבה, אלא היצירה כולה כשהיא לעצמה.

כי גם בספרות עתיקה זו, לכל יסודותיה, (כמו באמת בכל המקרא כולו), משתקף עולם הגויים כעולם בלילים. יש רק אל אחד — יהוה, וכל פעולה אלהית ממנו. לא הוכחשה מציאותם של אלהי הגויים, אבל — אלהי הגויים אינם, אינם פועלים. האלים כבר נעלמו, לכל היותר נהפכו ל"שדים", צללים ללא שלטון. הם אף לא נהפכו לרוחות רעות, שהאל מוכרח להלחם בהן. אין שום יחס של פעולה בין האל ובין אלי הגויים. זאת היא גם תפיסת הספורים העממיים ביותר, ללא כל יוצא מן הכלל. כך משתברת דמות העולם הבבלי בבר' א'—י"א, דמות העולם העברי-הארמי בספורי האבות, העולם המצרי בספורים על יוסף ומשה, העולם המואבי-המדיני-הארמי בספורי בלעם (ולהלן: העולם הכנעני הפלשתי בס' שופטים ושמואל וכו'). אי אפשר להניח, שמטבע זה טבעו בספרות התורה (ובמקרא בכלל) מעבדים מאוחרים. המקרא מעלה בבטויים כוללים את יהוה "על כל האלהים". מספר בתמימות על ה"שפטים", שעשה יהוה בפסילי אלהי הגויים, מזכיר את מלחמות יהוה ברהב ותנין וכו'.¹ ומפני זה אין להניח, שעורכי הספרים יכלו למצוא פגם בספור על פעולת אל מאלהי הגויים ועל נצחון אלהי ישראל עליו. ואם אין אנו מוצאים ספור כזה במקרא בכלל ובאגדות התורה על ראשית האמונה הישראלית, שהיא גם ראשית המלחמה באלילות, בפרט, אין זאת אלא שבאגדה העממית הישראלית חסר היה מוטיב זה מלכתחילה. זאת אומרת, שספרות התורה, גם ביסודותיה הראשוניים, נוצרה בעם, שראה את עולם הגויים כעולם בלילים.

הספרות הישראלית העתיקה ביותר, שנשתמרה בידנו, נבראה איפוא באויר עולמו של עם מונותאיסטי. היא נוצרה אחרי שאמונת האלים גועה בישראל. ליצירת ספרות זו קדמה איפוא בהכרח מהפכה דתית עמוקה בחיי ישראל, שבה חרבה אמונת האלים הישראלית העתיקה ושבה נשתרשה האמונה באחד במעמקי נפש האומה. זאת היא

¹ על משמעות הבטויים והאגדות האלה עיין למעלה, כרך א', ע' 262, הערה 7, 267—299 ואילך. על דברי יפתח (שופ' י"א, כד) ועל דברי דוד (ש"א כ"ו, יט) ועוד עיין שם, ע' 598, 615 ואילך.

העדות ההיסטורית הברורה והמוצקה הנובעת ממטבע הספרות המקראית העתיקה ביותר.

שאלת ראשיתה של אמונת האחדות הישראלית היא מפני זה לא רק שאלת ראשיתו של רעיון האחדות, שאלת מיהותו של יוצרו והוגו הראשון, אלא גם וקודם כל שאלת ראשית התהוותו של העם המונותאיסטי: מתי ואיך חלה בקרב שבטי ישראל התמורה הדתית העמוקה הזאת, שבה גועה אמונת-האלים? יש קובעים את מוצאו של הרעיון המונותאיסטי בבבל או במצרים; יש סבורים, שמשם קבל את הרעיון מאחננתון המצרי וכי. אבל דבר אחד ברור: ספירה עממית מונותאיסטית לא היתה לא בבבל ולא במצרים; אגדות עממיות מונותאיסטיות לא נבראו בימי קדם בקרב שום עם. והתהוות הספירה העממית הזאת היא הפרובלמה העיקרית. והנה ברור, שספירה עממית כזאת לא נבראה על ידי נצנוץ הרעיון המונותאיסטי כשהוא לעצמו. הרעיון יכול היה להשאר גם נחלת פילוסופים יחידי סגולה או חוג של כהנים יודעי סוד. רק מתוך מלחמה יכול היה ליעשות נחלת עם: מתוך מלחמה דתית, שתכליתה היתה לשרש את האלילות מקרב עם, מתוך מלחמה קנאית לרעיון האחדות, מתוך מלחמה ל"אל קנא". להצליח בה יכלו לא פילוסופים או אנשי-סוד, גואלי עצמם, אלא אנשי-עם, שבקשו להשפיע על החברה. מכל מקום זה היה סימנה ההיסטורי המובהק של אמונת-האחדות הישראלית בכל הדורות: השאיפה ליעשות נחלת עם, המלחמה באלילות העממית, הקנאה לאחד. חרבות מקדשים ומכתת מזבחות ומצבות מסמנת את דרך נצחונה בעולם — בישראל ובעמים. המגמה הזאת נטועה היתה במהותה. ולפיכך ברור, ששאלת ראשיתה של אמונת-היחוד הישראלית היא, בעצם, שאלת ראשיתה של המלחמה באלילות העממית. או: שאלת התהוותו של עם מונותאיסטי מתוך מלחמה באלילות.

הספרות המקראית העתיקה ביותר — ספרות התורה — מעידה עדות מוגומנטלית על כך, שמלחמה מכרעת כזאת התרחשה בקרב שבטי ישראל לא רק לפני תקופת הנבואה הספרותית אלא גם לפני התהוות ספרות התורה עצמה. זהו הסלע האיתן של חקר תולדות האמונה הישראלית. הוא נעלם מן העין כל זמן שהתעלמו מן התופעה היסודית: מזה, שהמקרא כולו, ובכלל זה גם חלקיו העתיקים ביותר, רואה את העולם האלילי כעולם בלי אלים.

אולם אימתי חלה ראשיתה של המלחמה העממית הזאת באלילות. שעתידה היתה לברוא ספירה חברתית מונותאיסטית, אותה הספירה

התרבותית-הלאומית, שרק בה יכלה האגדה המקראית העממית להוצר? בתשובה על שאלה זו מכריעה עדותה של התורה, תעודתנו הספרותית המונותיאסטית העתיקה ביותר: התורה אינה יודעת מלחמה כזאת לפני תקופת משה. עדות זו אינה עדות של דברים. התורה אינה אומרת שהמלחמה התחילה בתקופת משה. גם העדות הזאת היא מונות-מנטלית: היא טבועה בכל מטבע האגדה העתיקה, ומפני זה היא נאמנה ביותר. התורה מספרת לנו היסטוריה מונותיאסטית של העולם מאדם הראשון ועד האבות ועד בכלל. ובכל זאת אין היא מספרת על מלחמה באלילות באותה תקופה. לא בדורות אבות העולם ולא בדורות אבות ישראל אין שום מתח בין אמונת יהוה ובין האלילות, כמו שכבר ראינו (עיין סוף הפרק הקודם). המלחמה מתחילה רק עם הופעת משה. ברור, שההבדל הזה בין שתי התקופות אינו פרי כוונה ונטיה מסוימת. המספרים לא התכוונו לקבוע כאן שום הבדל, והם גם אינם אומרים, שיש הבדל. ההבדל הזה בין התקופות משקף מציאות היסטורית: המלחמה התחילה בתקופת משה.

לזה מתאים הדבר, שאין התורה יודעת אמונת-יחוד עממית לפני תקופת משה. אמונת-היחוד שלטת בעולם לפני דור-ההפלגה. בשעה שאין עוד עמים ולשונות. אחר-כך היא נחלת יחידים-גולים. אברהם, מלכי-צדק, איוב וכו' עובדים לאל האחד. אבל הם חיים בקרב עמים אליילים. על שום מיחד קדמון לא נאמר, שחי בתוך עם מונותיאסטי, ואין באגדה שום רמז לעם כזה. יתר על כן: מתוך הספורים על ישראל במצרים ועל התגלות האל למשה ברור, שגם עם ישראל עצמו אינו יודע את אמונת-היחוד לפני משה ואינו עובד את יהוה במצרים². ה"אבות" הם מיחדים, אבל העם הוא אליילי. ההיסטוריה המונותיאסטית של העם מתחילה (וזה בסתירה לאידיאה השלטת במקרא על המונותיאזמוס של האבות) רק עם משה. המהפכה המונותיאסטית בקרב שבטי ישראל, שספרות התורה כולה מעידה עליה, התחוללה איפוא באותה תקופה.

מכל זה נמצאנו למדים, שאת הידיעות על מחוללה ועל אפיה של אותה המהפכה הדתית, ששמה קץ לאמונת האלים בקרב שבטי ישראל, שבה נזרעה האמונה באל אחד בנפש העם ושהיתה ראשית התהוות האמונה המקראית, עלינו לחפש באגדות על איש ריבה הראשון של האלילות — באגדות על משה.

² עיין למעלה, ע' 30-31.

העדות ההיסטורית על משה

את משה אנו חושבים לאישיות היסטורית, לא מפני שהוא גבור אגדות עממיות מפוארות. משה הוא היסטורי, מפני שהספור, שהאגדה מספרת עליו, מתאשר ביסודו על ידי עובדות היסטוריות מהימנות. עובדה היסטורית היא, שעם ישראל חושב את עצמו מראשית נצנוץ הכרתו הלאומית לעם יהודה. קשר זה בין העם ובין יהודה לא היה קיים בתקופת האבות.³

עובדה היסטורית היא, שבעם ישראל פועלת מראשית תולדותיו הנבואה השליחית. היא פועלת בו כבר בתקופת השופטים, והיא יסוד המשטר המדיני המיוחד, שבו חיים שבטי ישראל.⁴

עובדה היסטורית היא, שבישראל מתנהלת בתקופה קדומה ביותר מלחמה באלילות בשם יהודה "אל קנא". גם אלה שחושבים, שאמונת יהודה היתה בראשיתה רק מונולטריה, מוכרחים להניח, שאלהי אמונה זו היה "קנא". ואם העם היה אלילי, הרי דרשו נושאי אמונת יהודה מן העם, שיעבוד את יהודה לבדו. אבל באמת מעיד מטבע ספרות התורה, כמו שראינו, שהעם היה מונותאיסטי בזמן קדום ביותר. רקע המלחמה באלילות היא אמונת היחוד של העם. גבורי מלחמה זו הם הנביאים-השליחים.

מאלה נשאלת השאלה: מה ראשית התופעות האלה? אימתי נוצרה אמונת יהודה-אל-קנא, שנביאים-שליחים נלחמים בשמה באלילות? לתופעות אלה היתה בהכרח "ראשית". כי לא בבל ולא מצרים, לא כנען ולא ערב אינן יודעות את הנבואה השליחית — זוהי העדות ההיסטורית המובהקת ביותר על ה"ראשית". כל שכן שאינן יודעות את אמונת יהודה-אל-קנא ואת המלחמה בעבודת "אלהים אחרים". את ראשיתן של אלה עלינו לבקש בישראל עצמו. ישראל קבל נחלה תרבותית מבבל, ממצרים, מכנען ומבני עבר. אבל את היסודות ההם לא קבל. הללו נוצרו מרוחו. אולם ברור, שהיסודות האלה הם יצירה דתית חדשה לגמרי, מהפכה דתית. כבר ראינו למעלה, שגם תקופת האבות אינה יודעת לא את הנבואה השליחית, לא את השם יהודה ולא את המלחמה באלילות. המהפכה, שהיא ראשית ההיסטוריה המונותאיסטית של ישראל, חלה איפוא אחרי תקופת האבות. אולם תולדות היצירה התרבותית בכלל והיצירה הדתית

³ ולדעת האומרים, שהשם היה ידוע גם לפני משה, הרי היה ידוע גם לעמים

אחרים ולא היה אלהיהם של ישראל במיוחד. עיין להלן, ע' 50—51.

⁴ עיין להלן: "תקופת השופטים".

בפרט מראות לנו, שמהפכה כזאת היא תמיד פרי פעולת רוחו של גאון-יוצר. לגבור המהפכה הזאת, לגבור תקופת-הראשית הזאת אנו קוראים, עם האגדה המקראית, בשם משה.

ולפיכך יש לראות כסימן מובהק למהימנותה של האגדה על משה את העובדה, שבכל תג היא מתארת את משה כראשון. ולא עוד אלא שדבר זה היא עושה בלא כל כוונה, ואולי גם נגד כוונתה המכוונת.

הספור על ראשית פעולתו של משה נתן לנו במקרא לא ברשימה היסטורית יבשה אלא באגדה פיוטית נשגבה — באגדת הסנה (שמ' ג'), המסמלת את המאורע והכוללת בלשון-הרוזים של הזמן ההוא עדות היסטורית. באגדה זו מופיע בפעם הראשונה — בתולדות ישראל ובתולדות העולם — נביא שליח. האל מתגלה למשה ושולח אותו לגאול את ישראל. מקום הופעת האל למשה הוא המדבר, בין מדין למצרים. המדבר הזה מתואר באגדה הישראלית כמקום ללא כל קדושה פולחנית, לא עתיקה וגם לא מאוחרת. מעולם לא היו אבות ישראל, בוני המזבחות בארץ כנען, במדבר הזה ומעולם לא הקימו מזבח לאלהים לא בסיני ולא בקדש. וגם בזמנים מאוחרים לא היו מקומות אלה מקומות פולחן ישראלים-לאומיים. קדושת המדבר אינה אלא נבואית. וראשית קדושתו — התגלות האל למשה. משה בא המדברה מבית יתרו, כהן מדין. משה אינו יודע את קדושת המקום, ששם ראה את הסנה הבורע באש. הוא ראה את המראה ואינו יודע פשרו. הוא שואל לשם האל המתגלה אליו. בבית יתרו לא נודעה לו איפוא קדושת המקום ולא נודע לו שם האל. זאת אומרת: התגלות האל למשה אינה מעורה בשום פולחן קיים, לא מדייני ולא קיני. ואמנם, משה אינה בונה מזבח ואינו מקריב קרבן במקום ההתגלות. וגם ישראל אינם יודעים לא את קדושת המקום ולא את שם האל. משה לא קבל את כל אלה משום אדם, לא בבית אביו ולא בבית יתרו. הוא ראשון. משה נשלח לגאול את ישראל ממצרים וליחד אותו מן הגויים בארץ יעודה. הקשר המיוחד בין העם הזה ובין האל מסומל בתואר „אלהי האבות” הנתן לאל המתגלה. אלהי האבות, אל נודע ליחידים עד עתה, מתגלה עתה התגלות חדשה וראשונה לעם. נביא-עם הראשון הוא משה.

כדי שהעם יאמין בשליחות משה, האל נותן בידו שלשה אותות-פלאים, שעליו לעשותם לעיני העם. אגדת-הסנה היא גם אגדת-האותות הראשונה במקרא. משה הוא הראשון העושה אותות, כדי לאמת את שליחותו. אגדת הסנה טובעת מטבע חדש: את הפלא-האות. באגדה זו יש גון מצרי-חרטומי. ועם זה היא מדמה דמות חדשה לגמרי: את הנביא העושה אותות.

במאמר-אלהים. האל אינו מגלה למשה חכמת-כשפים ואינו נותן בו "כח" מגי לשנות סדרי העולם. הוא מגלה לו את השם, אבל לא לתכלית מגיית. זהו שרטוט אפייני לאגדה על משה (ועל הנביאים בכלל): משה אינו פועל כרב-מג בעל כח כשפני עצמאי; אדרבה, הוא תמיד נבון ואינו יודע מה לעשות, תמיד הוא מצפה למאמר פי האל. טופס ראשון של נביא עושה אותות הוא משה⁵.

התפקיד, שהוטל על משה — גאולת ישראל — גורם לידי התנגשות בינו ובין המלכות האלילית הגדולה — מצרים. יהוה, הוא אינו יודע את יהוה. יהוה מוציא את ישראל באותות רבים לעיני מצרים. בפעם הראשונה עומדים כאן במערכה ישראל, עם יהוה, והעולם האלילי, שאינו יודע את יהוה. משה הוא הראשון האוסר את המלחמה⁶. אין כל ספק, שיש קשר היסטורי בין שתי התופעות האלה: בין התהוות אותה הספירה העממית המונותאיסטית, שבה נוצרה האגדה המקראית, שביסודותיה העתיקים ביותר היא רואה את עולם הגויים כעולם בלי אלים והרואה אפילו את מלחמתו של משה בפרעה וחרטומיו כמלחמה עם עם בלי אלים, ובין פרשת חיייו של האיש המופיע בפעם הראשונה בתולדות העולם כשליח, שגשלו לעם לבשר לו את אמונת האל האחד ולאמת אותה באותות ולקדש בו מלחמה על עבודת-האלילים. אין זאת אלא שהתמורה הדתית העמוקה בחיי העם היא מפעל-חיייו של איש-הפלאים ההוא, של הנביא-השליח הראשון. התמורה, שחולל הנביא, היא שהשכינה את אמונת-האלים משבטי-ישראל, והיא שיצרה אותה הספירה העממית, שבה נברא עולם-הסמלים המקראי.

המסורת המקראית שמה את הדברה "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" בפי האל במעמד הר סיני. היא שאפה לקשר את אסור האלילות באותו המאורע, שהוא לה פסגת ההתגלות האלהית לישראל. ואמנם אין ספק, שבמדבר, במעמד חגיגי של ברית-עם, נחתמה המערכה המכרעת נגד האלילות, ואמון העם ליהוה נחקק בנפשו לעולם. אולם גם בזה אין להטיל ספק, שהמלחמה באלילות התחילה קודם לכן, על אדמת מצרים. ולא עוד אלא שמלחמה זו, היא שהיתה בראשית, אף-על-פי שאין היא נחשבת לתכלית בלתי-אמצעית של שליחות משה אל ישראל. האל, שנתגלה למשה, היה "אל קנא". בספורים על יציאת מצרים פני המלחמה באלילות מכוונים

5 עיין על כל זה בפרוטרוט להלן בנספח, בפרק "להקר האגדות על משה".

6 השוה להלן, צ' 40, 49—50.

כלפי מצרים ולא כלפי ישראל. אבל המלחמה היא בכל תקפה, והרקע שלה היא אמונת ישראל ביהוה ובשליחו. עם משה באה המלחמה הזאת לעולם, ועמו בא לעולם גם הנגוד בין אמונת ישראל ובין המרי האלילי בפעם הראשונה העמד בספורים ההם ישראל, עם יהוה, במערכה מול העולם האלילי—מצרים; ישראל כנושא אמונה באל כל-יכול מול עולם התרטומים, האלילים, עבודת בעלי החי והיאור, המלך האלילי, שאינו יודע את יהוה. באגדות אלה כבר נתגבש הנגוד העצום בין ישראל ובין העולם האלילי, שעתידי היה להתקיים כאלף וחמש מאות שנה. האל הפועל כאן הוא „אלהים“, זולתו אין שום אל פועל קטנה או גדולה, ושדה פעולתו היא הארץ כולה: מצרים וישראל. החדוש מתבהר לנו ביחוד בשעה שאנו משוים אגדות אלה עם אגדות האבות. כבר ראינו, ש„אלהי האבות“ עומד לימין נאמניו, אבל אין הוא עומד במערכה מול העולם האלילי, ושהנגוד בין האבות ובין סביבתם אינו בשום מקום נגוד דתי. רק באגדות על משה צץ הנגוד הזה פתאם, והוא עומד לפנינו בכל עוזו. שאין דבר זה תלוי בעצוב מקרי של האגדה, אנו למדים מאותן תופעות-הלואי, שכבר הזכרנו: גבורי האגדה שלפני משה, ובכלל זה גם האבות, אינם עושים נפלאות, ואינם שליחים. כי במקרא מעשה-הנפלאות קשור בנבואה השליחית. הפלא הוא אות לשליח. רק באגדה על משה כל המוטיבים האלה מופיעים יחד. משה הוא הראשון שנשלח, והוא נשלח לא רק לגאול את ישראל, אלא גם לעשות אותות ומופתים בארץ, למען ידעו מצרים, כי ליהוה כל הארץ ולמען ספר את שם יהוה בארץ מצרים, ולשם זה האל מכביד את לב המלך האלילי. המערכה נגמרת במפלת המלך האלילי וחכמיו וחרטומיו ובמעשה „שפטים“ באלהי-מצרים. אמנם, הנפלאות האגדיות אינן מביאות את מצרים לידי אמונה, אבל בהן מתבצרת לנצח אמונת עם ישראל. נטיעת האמונה בישראל היא התכלית הפנימית של האותות, שנתנו למשה במראה הסנה (שמ' ד', א—לא), ופרשת הנפלאות חותמת בהטעמת האמונה: „וייראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו“ (ט"ו, לא).

האגדה על מפעלות משה במצרים אינה מספרת איפוא במפורש על מלחמתו באלילות, אבל העדות על מלחמה זו טבועה בה בכולה, ומפני זה היא נאמנת ביותר. התגלות השם יהוה היא ראשית המלחמה באלילות, ראשית הנגוד בין „ישראל“ ובין „מצרים“. זאת אומרת: היא ראשית המהפכה המונותאיסטית בישראל.

שאלתנו עתה היא שאלת הגסבות ההיסטוריות, שבהן חלה הופעת הנביא-השליח ושבחן התחוללה המהפכה ההיא.

התגלות רעיון היחוד

האידיאה הישראלית המקורית. עדותה המונומנטלית של האגדה המקראית, שלפיה היה חזונו של משה ראשית מוחלטת, מתאשרת ע"י העובדה, שהאידיאה היסודית של האמונה הישראלית אין לה כל יסוד ושורש באלילות בכלל ובאלילות המזרחית בפרט. משה היה איפוא לא רק מחולל התמורה המונוטאיסטית בישראל; הוא היה גם הראשון, שהגה את האידיאה המונוטאיסטית.

את נצנוץ היצירה המקורית-הגאונית, של היחיד ושל החברה, אין אנו יכולים "לבאר". הולדת כל אידיאה חדשה, מקורית, היא נצנוץ-פלאים, ו"ביאורה" אינו יכול להיות אלא שטחי-מדומה, ודאי, מחובתו של ההיסטוריון לבאר את התופעות. אבל בחובתו זו כלולה גם החובה לברר מה אי-אפשר לו לבאר באמת, לקבוע את גבול יכולת הביאור שלו. מכל מקום אם "ביאור" פירושו חישוב מקור היסטורי-תרבותי, אין לנו אלא להטעים את העובדה, שהאידיאה הישראלית אין לה מקור באלילות. אולם בזה אין אנו מוציאים לא את האמונה הישראלית ולא את הופעתו של משה מתוך המסגרת ההיסטורית. אנו רק מבחינים בין הגורמים והמסכות התרבותיים-ההיסטוריים ובין החדש, שהופיע במסגרת הגורמים והמסכות האלה. אם אנו אומרים, שהאמונה הישראלית היא יצירה מקורית בהחלט, השונה במהותה מן האלילות לכל צורותיה ושאין לה שום שרשים באלילות, אין רצוננו לומר, שאמונה זו לא היתה קשורה בשום בחינה בחיים הדתיים של העולם התרבותי, שבו נולדה. כבר הטעמנו כמה פעמים, שהאמונה הישראלית נחלה נחלה מן התרבות האלילית. אפשר לומר: היא ירשה ממנה "חומר", סממנים וסמלים, אבל היא נפחה בהם נפש חדשה. היא קשורה בה קשר אורגני בגופה, אבל נשמתה משלה היא. למעלה כבר הבחנו באמונה הישראלית נחלה עברית-עתיקה, נחלה בבלית, כנענית, מצרית. דעות, אמונות, אגדות, חוקים, נימוסי פולחן קבלה מן התרבות האלילית ויצרה אותם יצירה חדשה. הקרבן, הכהונה וגם הראיה והנבואה המגנטית אינם יצירות-בראשית שלה. להלן נראה, שגם הופעתו של משה עצמו נקבעה על-ידי צורות היסטוריות מסוימות. וביחוד יש להטעים, שהאמונה הישראלית תלויה בתרבות המזרחית קודם כל בבחינת הרמה הכללית של תפיסת-העולם הדתית, כמו שראינו למעלה. אולם על רמה דתית זו ועל מצע נחלה בין שבטי-ישראל אידיאה מקורית חדשה, שהאלילות לא ידעה, ואידיאה זו נתגבשה ביצירה דתית מיוחדת במינה. אידיאה זו היא שאין לה שרשים באלילות, מאחר שהיא כוללת בתוכה שלילת האלילות, היא לא-אלילית. אותה אין לבאר מתוך

„התפתחות“, כשם שאין לבאר שום אידיאה תרבותית חדשה באמת מתוך התפתחות. היא נצנצה בנפשו של גאון-יוצר — בנפשו של משה. הידע משה את הגיונותיהם של כהני בבל ומצרים? הידע את תורתו של פרעה אֶחְנַתוֹן? ההיה הוא עצמו „מצרי“ לפי מוצאו? כל השאלות האלה אינן לא מעלות ולא מורידות. „משה“ הוא האיש, שחזונו היה ראשית היצירה הדתית המיוחדת של שבטי ישראל, שאלת מוצאו „גזעי“ היא סוף-סוף שאלה של מה בכך. (הרכבם ומוצאם הגזעי של שבטי-ישראל עצמם אינו ברור לנו). מכריע רק דבר זה, שאת האידיאה הדתית החדשה, שורע האיש משה בשבטי-ישראל וששמשו גרעין ליצירתה של התקופה המקראית, לא נחל לא הוא וממילא גם לא שבטי-ישראל לא מכהני בבל ולא מכהני מצרים ולא מאחנאתון ותלמידיו. משה וישראל קשורים קשר היסטורי אורגני, ולפיכך משה „ישראלי“ הוא בכל אופן. רק מתוך טעות יסודית במהות האמונה הישראלית אפשר למצוא קשר בינה ובין איזה „זרם“ שהוא בתרבות האלילית. ב„זרמים המונותאיסטיים“ של מצרים ובבל יש כמין שאיפה ל„אחדות“⁸. אבל טעות היא לחשוב, שה„אחדות“ המספרית

7 את מוצאו המצרי של משה מטעים ביחוד פרויד, Moses, ע' 12 ואילך, ע' 29 ואילך. על ה„ראיית“ שלו לא נעמוד כאן. בעצם מבקש פרויד לראות את רעיון האחדות המקראי כמושרש בתורתו של אֶחְנַתוֹן, קשר זה כשהוא לעצמו אינו מותנה במוצאו המצרי של משה או של הלויים (שם, ע' 68). אלא שפרויד בונה על מוצאו המצרי של משה גם השקפה מסוימת על יציאת מצרים ועל התחוות האמונה הישראלית. השקפתו מלוקטת מדברי מתברכי שונים, שפרויד קבל מהם מה שהתאים במקרה ל„ביאור“ הפסיכו-אנליטי. מתוך הלקט, שלקט בשה-מדע זר לו לגמרי, יצא פיוט די מגוון ומשונה, דבריו בטלים מאליהם ביסודם מאחר שאחנאתון היה עובד-אלילים גמרי. כמו שנראה להלן. הדעה, שקבל פרויד מזלן, שמשה נרצח בירי „היהודים“, היא הבל הבלים. השוה בקרתי לספר זה, מאזנים, שבט, ת"ש, ע' 199—211.

8 עיין אולברייט, Archaeology, ע' 163 ואילך, המבקש לחזק את הדעה על הקשר שבין המונותאיזמוס הישראלי ובין הזרמים המונותאיסטיים שבמזרח בקצת ראיות חדשות. אולברייט דוחה את השקפת האסכולה של ולהיוון, שהמונותאיזמוס הישראלי הוא פרי „תהליך מדרג“, שהגיע לשיאו רק במאה השמינית לפני הספירה, בתקופת הנביאים הגדולים. הוא סבור, שהמונותאיזמוס הישראלי יכול להולד רק בתקופה, שבה נתגלו נטיות מונותאיסטיות במקומות שונים בעולם העתיק, ותקופה זו אינה אלא בין 1500 ובין 1200 לפני הספירה. בין בטווי נטיות אלה הוא מזכיר את דת אתון, המושרשת בתורותיהם של כהני און, את הרמזים ה„מונותאיסטיים“ שבספרות הבבלית, זרמים „סינקרטיסטיים“ בסוריה וכו'. ביחוד הוא מדגיש את היחס למצרים. את השם יהוה הוא מבאר כקצור השם „יהוה אשר יהוה“, חיינו: המהות את אשר יהיה, היוצר כל יש, וזהו תרגום נוסחה תיאולוגית מצרית רווחת. וכן הוא מראה על השמות המצרים המצויים בין הכהנים מבני אהרן. הוא מטעים את חעובדה, שיש הבדל עצום בין האמונה המקראית ובין דת אתון, אבל הוא חושב, שבדת אתון יש בכל זאת „התקרבות

מבטאה את מהותה של האמונה הישראלית. האמונה ב"מדרך אחד" או ב"עשתורת אחת" או ב"רע אחד" היא אלילות גמורה, כאמונה באיללים רבים. וכן היתה אמונתו של אחנאטון ב"שמש אחד" אלילות גמורה, כאמונה ב"אחדות" המים או האדמה או האש וכו'.⁹ בייחודה של איוו אלהות

סמוכה למונותאיזם, ושהיא, דת סינקרטיסטית, שהיתה עשויה להשפיע על בני אסיה, שישבו במצרים. — אולם אימתי הביאה, דת סינקרטיסטית לידי מונותאיזמוס, ומה ענין סינקרטיזמוס לאמונת האחדות? אולברייט מודה, ש"דת משה נשארת יחידה במינה בהחלט" (169). הרי שהעיקר-הייחודות — לא נתבאר טוף-טוף כלל על ידי כל ה"זרמים" כולם. השווה למעלה, ע' 28.

⁹ בין שנאמר עם ב ר ס ר, History, ע' 360—361, שאחנאטון האליה את, החזון החיוני שבעולם החי ושהוא הבחין בין האל ובין, השמש החממית ושרתו לא היתה, עבודת השמש בלבד" (השוה ספרו Dawn of Conscience, ע' 279), בין שנאמר עם ש פ ר, Amarna, ע' 35, שהוא דמה לו את אתון כ"מצוי חי, שיצר את עצמו ואת העולם", אלא, שנמשו חיה רק בשמש, הרי לא זה מסקמה העובדה, שעבודת אתון היא עבודת השמש ושהיא נעוצה בעבודת-רע האלילית, ההימנון הגדול של אחנאטון לשמש רואה את, השמש החממית עצמה כישות אלהית או כהתגשמות הישות האלהית. השווה מ ר ס ר, JSOR, 1926, ע' 25 ואילך. ההימנון פונה לשמש העולה ושוקעת והמחממת כל חי בקרינה, הכד-היוצר של השמש האלהית נתמס תפיסה אלילית גמורה: כהתגשמות, כהולדת גוף מגוף, קרינה-שמש מיינות ו"מיניקות" את הצמח. השמש בראה לבדה רבבות יצורים, מתוכה או מגופה, המלך הוא בן השמש, שנולד מ"אברה" או מקרבה; אתון עצמו, הוליד אותו. אתון עולה בשמים, כדי שיוכל לראות משם את יצוריו, הרעה, שאחנאטון הוציא מדתו כל מיתוס ומגיה, עומדת על תפיסה לא מדויקת של מהות המיתוס והמגיה ושרשם. אתון נחשב, לכאורה, ליוצר, הכלי, אבל בעצם הוא נחשב רק ליוצר ומכלכל החי וכל מה שנחוץ לו. לא נאמר, שהוא ברא, למשל, את הים או את הירח או את הכוכבים, בהימנון הגדול גרמזה, "עופות" של אתון בשעת שקיעתו, ובתואר, "השש באופק" (בעלותו) גרמזה התחדשות כחו בבוקר (השוה שפר, 33). גלגל אתון מצוייר תמיד עם הנחש האלהי בקצהו התחתון באמצעו (עיין שפר, ע' 16, והציורים שם, וכן הציורים אצל ארמן-דנק, Aegypten, ע' 327, 328; ועיין מ ר ר, Nil, ע' 372), או כשהוא מתויק את הנחש באחת מ"ידי" (עיין מ ר ר, History, ח"ב, ע' 213) — זה הנחש, שהוא ש מ ר האלים והמלכים. אחנאטון הרבה להשתמש בצורה זו, ואם כי אין אנו יודעים בדיוק כיצד תפסה דת אתון את הפולחן, יש לשער, שתפיסתה היתה אלילית במהותה. אתון שולח את, "ידי" אל הקרבן (מורה, ע' 514; שפר, 35; התמונה אצל ארמן, ע' 327). ברוב הציורים הוא מוריד אתו, סמל החיים (ענח) למלך ולמלכה, אבל, "ענח" אחד תלוי בקצהו התחתון וכאילו חוזר אליו: שפע החיים שופע ממנו למלך ולקרבתו וחוזר מהם אליו. כי בדת אתון יש למלך תפקיד אלהי, אחנאטון הוא, האל הטוב עלי אדמות, הוא, בורא לכל הארץ את מחסורה" (עיין התפלה למלך, ארמן, Literatur, ע' 362—363). הוא ממלא איפוא את התפקיד האלהי הישן של מלכי מצרים, הממלכלים כל חי" (מורה, ע' 193), וגם-את האלים. לאחנאטון היה, גביא גדול מיוחד-סימן, שנעבד כאלהים (עיין JEA, כרך ה', ע' 63). אחנאטון עבד את אכיו המת (פטרי, ע' 202, 206, 224). הוא, "הכם כאתון" (מורה, 374). אחנאטון, חי כמאפת" (טוף ההימנון לשמש), וקורא לעצמו, "ענח-מאפת" (פטרי, 213), וצויר, מאפת

אלילית או של איזו טבעית אין משום התקרבות לאידיאה הישראלית אף כמלאו הנימא. האידיאה הישראלית אינה צמצום מספרי של אלים, אינה הכרזת אל מן האלים או כח מן הכחות הטבעיים ל"אחד", אלא קטגוריה דתית מיוחדת וחדשה. מהותה — תפיסת ההויה האלהית כהויה על-טבעית, כרצון

מופשע בגלופיו (שם, 212). מאצת היא אילית האמת והצדק, אבל היא גם משמשת סמל להויה המסתורית של הקרבן והפולחן, שבה המלך מוין את האלים (מורה, ע' 440). הדעה, שאחגאתון משתמש בסמל זה במובן, המושג המופשט של האמת, אין לה יסוד מוצק, כי בהימנן הגדול לשמש כמעט שלא ניתן מקום ליסודות המוסריים, שהיו כרוכים בעבודת השמש במצרים (ובשאר מקימות). מוטעמות רק מדותיה הטבעיות וכחה המהי של השמש, רק שלמון המלך מתקשר בעבודת השמש. ואם המלך, "חי במאצת", הרי זה רומז בכל אופן לא על מדתו המוסרית בלבד, אלא גם על מהותו האלהית, מאחר שזה היה אחד מתארי האלים כעומדים במרכז הפעולה הפולחנית. דת אתון אין בה נטיה לא להפשטה ולא לסמליות. אם אין היא מיצגת את האל ברמות אדם או בעל-חי, אין זה אלא מפני שהיא דבקה בציר הריאלי של גלגל החמה. גם פרישתה מן הדמיונות המיתולוגיים המצריים, ה"פוטוריסטיים" ביותר, מקורה וראי בנסיחת הריאליסמוס. כי גם האמנות של התקופה האתונית היתה ריאליסטית ביותר, וגם בלשון שאסה לפשטות ריאלית. ואם קבלה מן הדת המצרית את ציור הנחש, את סמל החיים, את סמל מאצת, לא כ"סמלים" מופשטים קבלה אותם, אלא כנורמים מגייס ממשיים. בדת אתון ניתן מקום לפולחן המתים ולגימוסי החנוטים והקבורה המצרים, אע"פ שאין המת נהפך בה עוד ל"אוסיר". קשה להסכים לדעת שפר (58—59), שנימוסים אלה נהפכו ל"קלטות ריקות". התורה החדשה לא הספיקה לכלל פולחן זה, אבל האלתה המלך מוכיחה, שרעיון-האפותיאווה האלילי-היסודי חי היה בדת זו. אם במקום ציור ארבע האלילות בארבע קצות ארונה של בת המלך המתה בא ציור המלכה (שפר, 25—26), יש לתת, שהתורה החדשה יחסה למלכה איזו תפקיד אלהי. — מה היה משפט דת זו על האלים, אין אנו יורעים באמת. אולם יש ערך מכריע לעובדה, שהמלך הנהיג את עבודת אתון וחגג את "תג שלשים השנה" של האל החדש (ושל המלך עצמו) עוד בשעה שלא היה שולל עבודת אלים אחרים. בשנתו החמישית הוא נקרא עוד באגרת שלוחה אליו ממוף בשם אמנוחוטפ, פתח נקרא אביו, ומודיעים לו על מצבם הטוב של מקדשי מופ (שפר, 20—21). ויותר מזה: הכתבות שעל עמודי-הגבול של העיר אחתאתון (תל אל עמרנה) מודיעות, שהמלך יבנה קבר למגביס, השור הקדוש של און. ברור, שתורה זו לא נולדה מתוך תפיסת-אלהות שונה במהותה מן התפיסה האלילית. אתון נחפס תחלה כאחד האלים, ה"קנאות" באה מעט מעט, וראשיתה בטעמים פוליטיים. הקנאות התחילה עם המלחמה באמון, שכהניו הקניסו את המלך, והמלחמה גם הייתה מכוונת בעיקר נגד אמון. בעיר נא-אמון נפגעו בידי עושי דברו של המלך גם פתח ותחתור. אבל בעבודת אוסיר לא נפגעו, כנראה (פיין מורה, 375, 377). עוזבת המקדשים וחורבנם, שקבל עליהם תרמחב, מקורם בזה, שהמלך לא שעה אליהם. אולם את אתון עצמו הרי הוא מכנה בשם רע, את עצמו הוא קורא "בנו יחידו של רע". השם הרשמי של אתון הוא: "תראתחי, שו שמו, הוא אתון". דמויים אלה כוללים קשר עם המיתולוגיה המצרית. אנשי סביבתו של המלך לא הבינו לקנאתו, כנראה. ראש הצורפים של מקדש אתון נקרא סתחמרי (מטרי, 228). הכהן הגדול של אתון הוא גם ראש מקדש רע באן

עליון, חפשי משעבוד למערכה וגורל, מחבלי מיתוס וכבלי מגיה. אידיאה זו הגויה בכל היצירה המקראית כולה, כמו שהוכחתי למעלה. האלילות לא ידעה בשום זמן ובשום מקום אידיאה זו. ואם אנו מוכרחים לראות את משה כמחוללה של תנועת היצירה הדתית המיוחדת במינה הזאת, הרי אנו מוכרחים לראות אותו כהוגה אידיאה דתית חדשה בהחלט, שנצנצה בנפשו בתזון בפעם הראשונה עלי אדמות.

אולם מפני מה נצנצה בנפשו של משה האידיאה הדתית החדשה של רצון אלהי עליון ואין נצנצה, אין אנו יכולים לדעת. לא היינו יודעים זאת גם אילו נשאר לנו על ההתגלות הזאת יותר מאשר רקמת-אגדות מופלאה ומרהיבת-עין, רק בדבר הרקע ההיסטורי-החברתי של ההתגלות יכולים אנו להגיד משהו על יסוד העדות המקראית השזורה אגדה.

השפעת הראיה העתיקה. דמותו של משה כפי שהיא מתוארת באגדה המקראית טבועה במטבע הנבואה הישראלית הקדומה. משה הוא נביא. הוא שומע דבר-אלהים ורואה מראות (שמ' ג', ב ואילך; ל"ג, יא, יח—כג; במ' י"ב, ה; דב' ל"ד, י). הוא איש הרוח, ואם גם אינו "מתנבא", רוחו מביאה אחרים לידי התנבאות (במ' י"א, טז—ל). בתור נביא הוא גם משורר (שמ' ט"ו, א—ט; במ' י"ב, יג; דב' ל"א, יט—לב, מד; ל"ג, א—ט). השרוטטים האלה בדמותו אינם תוספת-גונים מאוחרת, כמו שסבורים רבים. כי שרטוטים אלה אנו מוצאים ברובם בראיה העברית-העתיקה. מלבד זה קשורים הם קשר פנימי בתפקידו העיקרי של משה — בהיותו שליח-אלהים. שליחותו קשורה בהיות דבר-אלהים אליו בתזון. אולם משה הוא נביא-שליח בסגנון ישראלי קדמון: הוא נביא מנהיג או נביא שופט, שהשלטון המדיני בידו. הוא מופיע לעם בשעת מצוקה, כשליחי האלהים ואנשי הרוח בתקופת השופטים (דבורה, גדעון, שמשון, שמואל). הוא שופט את ישראל כל ימי חייו, כשופטים העתיקים. הוא נלחם באלילות ועושה בעצמו שפטים באלילים ובעובדי-האלילים (שמ' ל"ב; במ' כ"ה, ד—ה), כגדעון, אליהו, אלישע. הוא שר את שירת הנצחון, כדבורה.

(שם, 229), וכנראה היו להם מקדשים נפרדים. הותן אחנאתון, שישב על כסאו, שב אל אמון מבלי לעזוב את אהון (שפר, 54). קנאת אחנאתון נבעה ממקור נפשי-אישי, אבל האידיאה כשהיא לעצמה, הערצה מוגברת של השמש, אידיאה אלילית בעצם שרשה, לא היתה קשורה סדד מחותה בקנאות. ואף אחנאתון גופו נתן מקום לפחות ל"אל" אחד ליד אהון: הוא פרעה עצמו. ויש לשער, שאילו ניתן לדת זו להתפתח, היתה יוצרת מתוך עצמה גם מיתולוגיה מיוחדת בסגנונה כשם שיצרה אמונת מיוחדת בסגנונה. — השוה יתודת, בבקרתו, ויגמוןך פריוד על משה ותורתו, בצרון, ניסן, ת"ש, ע' 6 ואילך,

אולם יש בדמותו של משה גם שרטוטים אפיניים מיוחדים. משה אינו מופיע לבדו, אלא בלוית שתי דמויות נביאיות אחרות: אהרן אחיו ומרים אחותו. אלהים מתגלה גם לאהרן ושולח אותו עם משה אחיו אל ישראל ואל פרעה (שם' ד', כז). אהרן הוא "פיו" של משה ו"נביאו" (שם ד', טז; ז', א). מרים אחותם היא נביאה ומשוררת (שם ט"ו, כ—כח)¹⁰. בשלשתם מדבר יהוה (במ' י"ב, ב—ט). שלשתם נשלחו לישראל במצרים (מיכה ו', ד). בתולדות הנבואה הישראלית כולן אין אנו מוצאים דוגמא לתופעה זו. הנבואה הישראלית היא סגולה אישית בה חל לט ואינה קשורה לעולם ביחש משפחתי. הנביא הישראלי אין לו לא "אב" ולא "אח" לנבואה. ולעומת זה אנו יודעים, שהנבואה האלילית נחשבה לעתים קרובות לסגולה מגנטית משפחתית-טבעית. וכן אנו יודעים בפרט, שהכהניזם הערבית היתה לפרקים סגולה משפחתית. ומפני זה קשה להטי' ספק בדבר, שכאן נשאר לנו זכר למציאות היסטורית: משה היה ממשפחת "רואים" ממין הרואים העברים-העתיקים. דמותו נצבת על פרשת-תקופות. הוא מסיים את תקופת הראיה העברית-העתיקה, המנטית-הטבעית, והוא ראשון לנבואה הישראלית החדשה — השליחית. המסורת המספרת על אחיו ואחותו הנביאיים של משה לא כוונה להטעים לנו איהו דבר ולא הרגישה, שהיא מספרת לנו דבר ללא כל דוגמא בדורות המאוחרים¹¹. ודוקא נסבה זו משמשת לנו ערובה למהימנותו ההיסטורית של הספור, המתאים לתנאי תקופה נשכחה.

פעולתו החברתית ובשורתו הדתית של משה ודאי אינן מתבארות מתוך קשר זה, שאפשר למצוא בין משה ובין הראיה העברית-העתיקה. אבל הוא מבהיר את הרקע ההיסטורי-התרבותי של הופעתו. הראיה העברית-העתיקה משמשת מסגרת להופעתו. משה אינו קשור במקדש ובפולחן מסוים. המדות האלה טובעות אותו במטבע של רואה עברי-עתיק, של "כהין". אין זאת אומרת, שמשם מלא פעם למעשה תפקיד של רואה. אבל הוא גדל בספירה של משפחת רואים, שהשפיעה בודאי על נפשו ועל דמיונו. וזה היה הרקע החברתי של פעולתו בתור נביא וגם בתור מנהיג. בתקופה מאוחרת יותר אנו מוצאים דוגמא לכך בסביבה חברתית דומה לזו של שבטי-ישראל

¹⁰ שמרים נזכרה כאן כ"אחות אהרן" דוקא, אינו אלא מקרה, שהרי באותו המקור (ס"א) אהרן הוא אחיו של משה (שם' ד', יד).

¹¹ חשובה ביותר הידיעה על נבואתה של מרים, כי אפשר לחשוב את נבואת אהרן ואולי גם את עצם יחסו למשה, כספיה אנדי, שתכליתו לפאר את אבי-הכהונה. אבל מרים אינה ממלאה תפקיד מיוחד בהנהגת האומה במדבר ואינה "אם" לא לנביאות ולא לכהנים, לאגדה לא היה איפוא כל צורך להמציא אותה.

במצרים: בן שבטי-ערב בזמן מוחמד. מוחמד לא היה כהין ממש, אבל נבואתו — ראית המראות והבטוי הפיוטי לרחשי נפשו — צמחה על קרקע הנבואה כההיניית. מוחמד חשש תחלה, שאין הוא אלא כהין-משורר, אחוז רוח, עד שנוכח על-פי דרכו, שמלאך אלהים מדבר בו. ואם כי תוכן נבואתו לא היה כהיני, אלא מעורה היה באמונות, שקבל מן היהודים והנוצרים, צורתה היתה כהינית. ואף השפעתו והצלחתו היו מבוססות על אמונת שבטי ערב בנבואה הכהינית. האידאיה הדתית, שנצנצה למשה, היתה חדשה ומקורית, ועתידה היתה להשפיע השפעה עצומה על העולם. אבל הקלפה, שבה נולדה, גדלה על קרקע אמונות סביבתו, בטוייה היו סמלים מובנים לעם באותה תקופה. התגלות רוח אלהי לרואה המתבודד היתה דבר, שהעם היה רגיל להתאמין בו. עלית רואה איש-אלהים למעלת מנהיג לשבט היתה גם היא תופעה טבעית באותה הספירה החברתית. ואולי היה ערך של תנאי-מכשיר חשוב לנסבה זו, שמשה היה דוקא רואה ולא כהן. הרואה לא היה קשור במסורת של פולחן ומקדש. מעלתו הרוחנית היתה כולה אישית. רוח-אלהים שלו היה מבע נפשו. על שדה הראיה העברית-העתיקה היה מפני זה מרחב להלך-נפש. בקלפה זו יכלה להתלבש אידאיה דתית חדשה לגמרי. לרואה נתגלה הפעם בחזון לא רוח-נבואה אישי, אלא סמל אל עליון ושליט. והוא שב אל עמו לא כרואה יודע טמירות, אלא כשליח אלהים. בפיו היתה בשורה דתית חדשה. זה היה המפנה.

סימנים היסטוריים. האגדות על משה, בפרט האגדות על ראשית פעולתו, נתיחדו בגוון ה"מצרי". בפעם הראשונה מופיע כאן באגדה המקראית הפלא האמנותי בסגנון הלהטים המצריים. הפלא האמנותי בכלל. שנהפך על קרקע האמונה הישראלית לפלא-אות, נעשה מאז לאחד מיסודות האגדה הנבואית. אבל בכל-זאת אנו מוצאים דוקא באגדות על משה סגנון מצרי מובהק, שאף באגדות על אלישע, המשופעות ביותר במעשה נפלאות ממין הלהטים, אין אנו מוצאים דוגמתו. רק באגדות ההן מופיעים המטה כאמצעי קבוע, הנחש, התנין, תמורת החומר (ואף תמורה חוזרת: המטה נהפך לנחש וחוזר לקדמותו), בריאת בעלי-חיים מחומר דומם. על כמה מהנפלאות האלה אף נאמר בפירוש, שחרטומי מצרים עשו כדוגמתן (שמ' ז', ט-טח, טו). העובדה, שמוטיבים אלה אינם מופיעים באגדה שלפני משה, למרות המגע שבין האבות ובין מצרים ולמרות מה שחרטומי מצרים וחכמיה מופיעים כבר באגדה על יוסף (בר' מ"א, ח), וכן העובדה, שמכאן ואילך נעשה הפלא האמנותי סמל-לואי תמידי של הנבואה, מלמדות שתיהן, שאין כאן שעשוע הדמיון

האגדי בלבד, אלא זכר היסטורי להשפעה תרבותית של מצרים על הנבואה הישראלית בראשית צמיחתה.

אולם משה הוא לא רק ממשפחת רואים עבריים - עתיקים ולא רק עושה-נפלאות בסגנון מצרי, אלא הוא גם נביא איש-הרוח בסגנון כנעני. המגע עמו מביא אנשים לידי התנבאות "דיוניסית", התנבאות בצבור (במ' י"א טז—כט). התנבאות כזו מיוחדת לתחום התרבות של כנען-יון.

משה מופיע איפוא במקום מגען של שלש תרבויות, שכל אחת מהן השפיעה את השפעתה על אגדת חייו, ובודאי גם על חייו. רקע פעולתו הוא הזמן, שבו נפגשו שלש תרבויות אלה: בשעה ששבטי-העברים נדדו ובאו מצרימה אחרי ששהו זמן רב בארץ כנען וקלטו מתרבותם.

ועם זה מופיעים באגדה על משה כל היסודות התרבותיים ההם בצורה מוחלפת ומחודשת לגמרי. משה הוא לא מנטיקן, ידעוני, ככהין העברי-העתיק, אלא שליח אל עליון. הוא לא חכם-להטים, כחרטום המצרי, אלא עושה נפלאות, כדי לתת אות לשליחותו ולהעיד על השלטון העליון של רצון האלהים. הוא לא אֶכְסֵטִיק, שהרוח פועלת בו מכח ההתלהבות הדיוניסית של קהל חוגג ומתהולל, כמתנבא הכנעני-היוני, אלא הוא שומע דבר-אלהים, ורוחו נאצלת על קהל מתנבאים. בכל אלה נתבטאה פעולתה היוצרת של האידאיה הישראלית. האגדות על משה הן איפוא גבושה הראשון של פעולה זו. המטבע ה"מצרי" המיוחד במינו של האגדות האלה קובע את זמן ומקום ראשית התהוותן: בזמן ששבטי-ישראל היו במצרים, בתחום השפעתה של התרבות המצרית. בזמן ההוא התחילה האידאיה הדתית החדשה לפעול בחייהם.

החוויה הנבואית. מדבר זה, שהמסורת המקראית, בכל המקורות, מתארת את משה כשליח, וכן מן העובדה, שמשו הוא ראשון בשלשלת היסטורית של נביאים-שליחים לוחמי מלחמתה של אמונת יהוה, נמצאנו למדים, שראשית פעולתו היתה חוויה נבואית. לא רעיון פילוסופי, פרי עיון שכלי, נצנץ במוחו. לא תורה כהנית "נודעה" לו, במצרים או במדין או במקום אחר. לא את כחו של אל זה או אחר "הכיר". הוא לא בא ללמד דרך חדשה בעבודת איזה אל. הוא לא תפס איוז אמת תיאולוגית חדשה, שבא ללמדה לחבר תלמידים. משה נשלח — זאת אומרת: אלהיו נתגלה לו והשמיע לו את קולו. הצפיה האינטואיטיבית נתלבשה בצורת חזון נבואי. את אגדת-הסנה אין אנו רשאים לדחות כ"מיתוס"¹². כי סגנון זה של התגלות-אלהים (כיום

¹² גרטמן, Mose. ע' 21, 442 ואילך.

ולעין בשר) הוא סגנון עתיק של האגדה הנבואית. גם אילו לא היתה אגדת־הסנה קיימת, היינו מוכרחים להניח חויה נבואית, מאחר שמשנה הופיע לא ככהן או כמורה־תורה, אלא כשליח־אלהים. אגדת־הסנה בגרעינה אינה פחות היסטורית מאשר אגדות ישראליות מאוחרות על מראות נבואיים, או, למשל, מן האגדות על מראות מוחמד. היא מתבררת את משה גם עם הראיה העברית העתיקה, גם עם הנבואה השליחית הישראלית. וודאי לא מקרה הוא, שהאידיאה הדתית החדשה נולדה בצורת חויה נבואית. כי האל שנתגלה היה לא אלהות נעלמה ורחוקה, מהות מטפיסית שלווה ונסתרה, אלא אֵל פועל ומצוה, אל משגיח על עולמו ומודיע דרכיו לאדם. מחביון סתרו הוא מופיע לאדם במראה ומגלה עיניו לראות את „כבודו“. החויה הנבואית היא לבושה הטבעי של האידיאה הזאת. האידיאה יצרה לה בשעת נצנוצה את סמלה ונושאה: את הנבואה השליחית.

היסוד העולמי והיסוד הלאומי בבשורת משה

באגדות על התקדשות משה לנביא ועל פעולתו בישראל היסוד הלאומי כאילו מכסה על היסוד הדתי. בבשורת הגאולה הלאומית כאילו עומדת במרכז. משה לא נשלח לבשר לעם את אמונת האל האחד ולבער אלילות מקרב, אלא לבשר לו את בשורת הגאולה משעבוד מצרים. הגאולה הלאומית היא המוטיב השליט באגדות האלה. האל מתגלה כאלהי האבות, אלהי העברים, ששמע את זעקת עמו וירד להצילו. דבר זה שמש יסוד לדעה, שמשנה יסד את אמונת־יהוה הלאומית, שרק בתקופת הנבואה הספרותית עלתה לדרגת אמונה אוניברסלית. משה בשר את האמונה באל היכול לעזור לעמו „גם בארץ מצרים“ — זאת היא הדעה הרווחת.

אולם באמת אין האגדות האלה כוללות אמונה באל „לאומי“. הן טבועות במטבע הכללי של אמונת־התורה: אמונה באל־עולם, שגלה חסדו לעם נבחר. ודוקא האגדות האלה הן האפיניות ביותר לדרגה דתית זו. הגאולה הלאומית היא תכלית הנפלאות, שנעשו במצרים.⁹ אבל עם זה יש באגדות ההן עוד מוטיב שליט: מלחמה בין אלהי ישראל ובין העולם האלילי הממרה באלהים. הנביא לא נשלח לעצו לעם אֵל להחליץ מן השעבוד למצרים ואלהיה בעזרת אל חכם היודע תחבולות מגיות. הוא נשלח להוציא את ישראל ביד רמה, „בזרוע נטויה ובשפטים גדולים“ (שם' ו'; ו' ז', ד). מול שבטי־ישראל עומדת מלכות־עולם אלילית. והגאולה היא נצחון על מלכות זו. ואף סירובו של פרעה לשחרר את השבטים המשועבדים נתפסת כאצבע אלהים. האל חפץ להודיע את כחו בעולם, למען ידעו „כי לה' הארץ“ (שם ט', כט), כי אין כמוהו (ח', ו').

ט', יד), למען יספרו את שמו בכל הארץ (ט', טז; עיין גם ז', ה; יז; ח'; יח; י"ב; י"א ט). הוא מחזק לב פרעה לרדוף אחרי בני ישראל, כדי להכבד בפרעה ובכל חילו, וידעו מצרים כי הוא יהוה ("ד, יז, יח). כמו כן האל שולט בכל הטבע כולו שלטון יחיד. הוא אלהי הטוב וגם אלהי הרע: אלהי הדבר והמגפה וכו'. מלבד זה גם באגדות אלה אין, כמו שכבר הטעמנו, כל מתח בין יהוה ובין האלים. פרעה ומלכותו הם כאן סמל הגאווה האלילית והבטחון האלילי לא באלים רבי-שלטון, אלא בכח האדם ובחכמתו, כסנחריב ומלכותו ביש' י', ה—לד; ל"ו, יח—לו, כמלכות בבל ביש' י"ד, יג—יד; מ"ז, ח—טז; דנ' ד', כו; ה', כג, כמלכות צור ביחז' כ"ה, ב—יט. המערכה הזאת אינה מלחמה בין אלים "לאומיים", אלא מלחמת אלהים במרי האדם האלילי. ופרעה אף מכיר ביהוה ונכנע לו מזמן לזמן (שמ' ח', ד, כא, כד; ט', כו, כח; י', ח—יא, טז, יז, כד; י"ב, לא, לב, השוה י"ד, כה). בזה מתבטא האוניברסליזמוס האידיאני של האמונה הישראלית, שעל טיבו עוד נעמוד להלן. ברור, שיהוה הוא גם באגדות אלה אל עולם ואל אחד, למרות המטרה הלאומית המיוחדת של פעולתו.

ולא זו בלבד אלא שבאגדה על מראה הסנה ועל האותות בישראל ובמצרים אנו מבחינים, למרות רקעה הלאומי המובהק, לא רק את רעיון האל האחד, אלא גם את הסתמלות מהותה הפנימית והשרשית של האידיאה הישראלית: הויה אלהית על-מגית ועל-מיתולוגית, רצון אלהי עליון, ודוקא באגדות האלה, שיש בהן כמין מגע-תחומים עם האלילות, אנו רואים כמעט בחוש את המעבר מאלילות ללא-אלילות. כבר ראינו, שלמרות כל הדמיון החיצוני לאגדות-הקוסמים האליליות יש כאן לפנינו יצירה חדשה במהותה. האל אינו מגלה רזי-כשפים למשה. משה הוא לא מכשף, אלא נביא-שליח. הנפלאות אינן להטים, אלא אותות. אותם המעשים עצמם הם "להטים" בידי החרטומים ו"אותות" בידי משה; מן הלהט כאילו צץ ועולה האות. גם האות גם השליח משמשים סמל לאידיאה חדשה: רצון אלהי עליון שולט בעולם. ברור, שהסמליות הזאת היא, לפי מלוא-שגרה, לא לאומית, אלא עולמית, דתית-מטפיסית. באגדת הסנה, המספרת על שליחת נביא לגאול את ישראל, טבועה איפוא עדות גם על נצנוצה של אידיאה דתית חדשה. הבשורה הלאומית שמשה לבוש לבשורה דתית.

ואמנם, "יהוה", "אלהי העברים", אלהי אבותיהם, אינו ידוע בשמו לא לישראל ולא לנביא, וגם לאבות לא נודע בשמו. הוא איפוא לא אל לאומי, אלא אל חדש, שמשו בשרו לעולם. הרבה השערות הביעו החוקרים בביאור השם יהוה. וכן הרבו לחקור בשאלה, אם היה השם הזה ידוע גם בעמים

אחרים (כשמות אל, אלהים, עליון, שדי וכו'), אם לאו¹³. אולם לא לביאור השם ולא למוצאו אין ערך מכריע. מה שידוע לנו בבירור ובלי כל פקפק הוא ערכו של השם הזה למן היום, שהגה אותו משה לפני שבטי-ישראל.

13 כידוע, "מצאוי" את השם יהוה (יהו, יו) בהרבה מקומות. בבבל, בסוריה, בערב וכו', על הנסיונות הישנים לזהות את השם אומר אולברייט (Archaeology, ע' 164). שאין שום חוקר בן-סמך מאמין בהם עוד. — בכתבי ראש שמרה נמצא (כפי שנידע עוד בשנת 1932) קטע, שבו נזכר אולי שם אלהות, "יז"; ויעז לטען אל [דפד] — שם בני יו אלה — ופער שמ ימ(?) עיין וירולו, Anat, ע' 96 — 98, משמעות השורות מעורפלות מאד. עיין וירולו, שם; ועיין Biblica, Bea, 1939, ע' 440 — 441, א. ונסן, Elephantine, ע' 27 (שפרסם שחית מן השורות האלה המלה ע"פ הודעת וירולו). סבור, שכאן נזכר השם יהוה בצורה קדומה, אבל דבריו שם בכלל הם נבוכים וקלקטיים. בו יאר (ZAW, 1933, ע' 92 — 94) אומר בצדק, שיש כאן דמיון מקרי. ולא עוד אלא שהוא משער, שבוה נפתרת שאלת השם הזה בצירופי שמות עתיקים בכלל: יו היא אלהות אלילית, ודבר אין לאותיות אלה עם שם האל המקראי. הוא סבור, שגם השם, "עגליו", שעל החתים השומרוני, אינו אלא שריד מן התקופה העתיקה. בכל אופן נראה, שהשם, "יוכבד" (שמ' ו, כ; במ' כו, נט) אינו כולל עדיין את שם האל המקראי. ואפשר, שבזמן מאוחר ערבבו את הצורות. ועיין RB, de Vaux, 1937, ע' 553 ואילך. דה וו סבור, שהשם יו או שאין לו כל שייכות לשם בן ארכע או ששנונו בכוונה לשם בן ארבע. ועיין הספרות המסומנת שם לשאלה זו. — מרגליות, Relations, ע' 14, 20 — 21, מוצא זכר לשם יהוה בשם הליחייני "אשית" (שלדעתו הוא "יאשיה" הוא "יואש"), והוא מניח, שבערב היו עובדים לאלהות בשם יהו או ית. הוא מביא עוד שני שמות, שיש בהם אולי הצירוף ית: עזריהו, יחרם. על יסוד קלוש זה יש מניחים, ששבטי ישראל קבלו את שם האל ואת עבודתו מדרום ערב. עיין מיק, Origins, פרק ג' (עיין בקרתו של פייגין בספר השנה ליהודי אמריקה, תרצ"ח, ובתדפיס מיוחד, ע' 19); גרסטנג, Heritage, ע' 156 — 158; גילסן, Handbuch, ע' 243; והשוה ונסן, בספרו הנ"ל, ע' 31 ואילך. אולם הרי הכתובות הליחייניות הן די מאוחרות, לא מלפני המאה השמינית לפני סה"נ, ומה הן יכולות להוכיח? מכרעת בכל אופן עדות שמ' ג', יג — טו, שהשם לא היה ידוע בישראל לפני משה, והופעתו בישראל בימי משה היא תופעה מהפכנית בכל אופן. אם הית השם ידוע בעמים אחרים, הרי היה זה שם אלילי. והחדוש העיקרי הוא, שעתה סימן השם אידיאה חדשה לגמרי. אולם מן הספור בשמ' ג', יג — טו; ו', ב — ג יש ללמוד, שמשח סמל את האדידיאה הדתית החדשה בשם חדש. אין זה אלא דבר טבעי ביותר. אולברייט (שם, 164 — 165) מזכיר שמות אמוריים ובבליים עתיקים, המביעים את מדת האלהות כמחאה, כיוצאת חריה (השוה למעלה, הערה 8). אין איפוא יסוד להרחיק את האמור בשמ' ג', יג — טו בענין ביאור השם. משה יצר שם המביע את נצחיות האל, את היותו בלתי נברא; "אהיה אשר אהיה", "אהיה" (= יהיה, הוה תמיד). בסמל זה נשלל יסוד היסודות של האלילות — התיאוגוניה, כי הפעל "היה" יש לו בלשון המקרא גם משמעות של מציאות, עיין, למשל, בר' א', ג, ה; ז', ד, לב; יש' מ"ח, טז; עוב' טז; קח' א', ט עזר. (נגד בובר, Königtum, ע' 84; מושג ההתהוות קשור קשר מנימי במושג המציאות). מכל מקום לא ביאור השם מכריע, אלא — אפית של היצירה כולה, שמפעל משה שמש ראשית לת.

השם יהוה נעשה בישראל בכל הדורות סמל לרעיון האחדות. את אמונת האחדות מסמל שם זה בכל הספרות הישראלית וגם בספרות הנביאית. "יהוה הוא האלהים", הוא האחד-העליון. סימן, שהוא קשור קשר-שרש ברעיון היחוד. ועם זה הוא "קדוש י ש ר א ל". הוא אלהי ישראל, וישראל הוא עמו. היסוד הלאומי והדת-העולמי מאוחדים כאן יחד. זה היה הסמל, שיצר משה לבשורתו הדתית החדשה.

לפי האגדה המקראית הביאו הנפלאות הגדולות. שנעשו במצרים, את ישראל לידי האמונה בה' ובמשה עבדו. אבל המהלך ההיסטורי של המאורעות היה בודאי זה, שהאמונה באל, שנראה למשה ושלחו להודיע להם את שמו, היא שהאירה את קורות שבטי-ישראל במצרים באור האגדה הנפלאה. האידאה הדתית החדשה היא שהיתה בראשית. באיזו מדה גרם כאן כח החזון הגאוני של משה ובאיזו מדה גרם גורלו של העם הנענה, ששוע לגואל, לא נוכל לדעת. אבל האידאה הדתית החדשה נאחזה מיד באותה הספירה המיוחדת, שבה עתידה היתה לגלם את פעולתה בכל הדורות: הספירה של ההיסטוריה האנושית. היסוד הלאומי גופו נעשה בסיס להתגלמותה של האידאה החדשה. בכח אינטואיטיבי נפלא קובע הנביא-השליח הראשון את מגמת פעולתה של האידאה, שנצנצה לו בחזון. האל לא הופיע ליסד לו מקום פולחן, לקדש לו בעלי-ברית במלחמת גורל-חיו במערכת כחות ההויה. הוא לא קדש לו כהן ורב-מג. הוא קדש לו שליח וצוה עליו לבשר רצונו לאדם. יותר מזה: בעצם התפיסה הזאת של קדוש הנביא-השליח התבטאה כאילו בסמל אחד כל מהותה של האידאה החדשה. משה הוא לא רק לא כהן ולא רב-מג, אלא גם לא חכם חוקר-רוזים בסגנונה של האלילות. הוא לא הלך המדברה כדי לצפות במסתרי עולם ולבקש נתיב אל האלהות. לפי האידאה של האגדה הוא לא הכיר את האלהות הנעלמה ולא גלה לאדם דרך-התאלהות וגאולה ושביל העליה אל סתר-חביונה. אלא האלהות "ירדה" אליו, אל האדם, נתגלתה אליו, והוא הסתיר פניו, בחרה בו, בערל השפתים, נגד רצונו והטילה עליו שליחות. הפעולה האלהית בקרב האדם היא ראשית החזון הזה על קדוש השליח. לא אלהות טמירה הוכרה, אלא רצון אלהי הפעיל שליח. האל הופיע לאדם כגואל ומושיע, כאל נאמן לקיים ברית לשומרי דברו. מן האדם דורש האל הזה אמונה ואמון. לא מלחמת-גורל מיתולוגית, אלא המלחמה בקרב האדם על האמונה הזאת היא מלחמת האל החדש. לאסור את המלחמה הזאת נשלח השליח.

את בשורת האל העליון, אשר לו כל הארץ, ולו השלטון על עולם

ומלאו, והוא אדון הנפלאות, ואשר נראה לו במדבר וגלה לו את שמו, הביא משה אל שבטי-ישראל. בשם האל הזה אחד אותם והבטיח להם גאולה ונחלת ארץ. קורות נבואתו ופעולתו של מוחמד בין שבטי-ערב אחרי הרבה מאות שנים מראות לנו באיזו מדה עשויה היתה אידיאה דתית להלהיב את נפשם של שבטים מאותה הספירה התרבותית. האל הוא אחד — זהו כל מה שבשר מוחמד. והבשורה הזאת של הנביא-השליח הטילה אש בין שבטי-המדבר והיתה סבה למאורעות היסטוריים כבירים. ולהלן: גם בשורה זו היתה דתית ורק דתית לפי מהותה. אבל לבשורה זו היו תוצאות לאומיות-מדיניות עצומות. בכחה נוסדה מלכות ערב הגדולה. מעין כך היה מהלך המאורעות בראשית תולדות ישראל. לא כריתת ברית-שבטים בשם אל לאומי יחדה למפעלו של משה ערך היסטורי-עולמי, ולא ההצלחות המדיניות של השבטים רוממו את האל הלאומי. ההצלחות הריאליות היו סוף סוף ועומות מאד. בשורתו של משה היתה בעיקרה דתית, אלא שהיא נתקשרה במטרה לאומית מפורשת, יותר מאשר זו של מוחמד. משה הלהיב את השבטים קודם כל בבשורת האל העליון, אדון כל הארץ הנעלם, שאיש לא ידע את שמו, שנתגלה לו במראה-פלאים במדבר. אבל בזה היתה קשורה הבשורה הלאומית: האל שלחו לכרות עמם ברית ולקחתם להיות לו לעם, והוא יהיה להם לאלהים (שם' ו', ז). רק בשורה דתית חדשה זו היא שעשתה את קורוח השבטים ל„אותות“, לעדות על האמונה באחד, והיא שעטרה אותן זוהר אגדי. והיא גם שעשתה את תלאותיהם ל„נסיונות“ ואת קוצר רוחם ואת רפיון רוחם למרי ואי-אמונה. היא שהפכה את תולדותיהם לדרמה דתית מיוחדת במינה בקורות העולם.

המהפכה המונותיאיסטית

העדויות על המהפכה המונותיאיסטית. הפילוסופיה ההיסטורית של המקרא קבעה בשיטתה את חטאת ישראל ומריו באלהים, ליד אמונת ישראל באלהים ודבקו בו, כלל גדול, כדי לבאר את תולדות ישראל הריאליות, שלא התאימו לצפיות הדתות-הלאומיות. מתוך חטא האלילות, קודם כל, היא מבארת את המפלות המדיניות ואת ההורבן. על הערכתה ההיסטורית של עדות זו ועל משמעותה כבר עמדנו למעלה¹⁴. אולם גם המסורת המקראית מיחדת את התקופה הקדומה, היא תקופת משה והושע, ומפרידה בינה ובין תקופת האלילות, אף-על-פי שגם בה היא רושמת

14 עיין למעלה, כרך א', ע' 659—685. רעיון עוד בספר זה להלן.

סטיות אליליות. בכמה מקראות הובעה הדעה, שישאל זנו אחרי עבודת האלילים רק אחרי שבאו לארץ כנען. ביהושע כ"ד, לא; שופ' ב', ז ואילך נאמר, שישאל עבדו את ה' כל ימי יהושע וכל ימי הזקנים, ורק אחרי שמת כל הדור ההוא התחילו לעבוד אלהים אחרים "מאלהי העמים אשר סביבותיהם". לפי ש"א י"ב, ט חלה ראשית הזנות אחרי האלילות סמוך לתקופת שלטונו של סיסרא בישראל. לפי מל"ב י"ז, ח חטאו ישראל בזה, שהלכו בחקות הגויים אשר הוריש ה' מפניהם. בדב' ל"א, טו ואילך, כט נבא משה, שאחרי מותו עתיד העם לסטות אל אלהי נכר הארץ, אחרי שיאכל וישבע מטוב הארץ. לפי דב' ל"ב, טו ואילך עתיד ישראל לעזוב את אלהיו אחרי שישמן בארצו. לפי יר' ב', ב היתה תקופת המדבר תקופת חסד נעורי ישראל ואהבת כלולותיו. לפי הושע ט', י מצא יהוה את ישראל "כענבים במדבר", ורק כשבאו לבעל פעור נטמאו בעבודת אלילים. גם לפי המסורת של ס"כ חטאו ישראל באלילות רק בשעה שנפתו אחרי בעל פעור בסוף ימיו של משה (במ' כ"ה, ג ואילך; ל"א, ב ואילך. גם ביהושע כ"ב, יז נזכר רק "עון פעור"). לעומת זה מסופר בס"א, שישאל עשו עגל זהב במדבר מיד אחרי מעמד הר סיני (שמ' ל"ב). אולם עבודת העגל מדומה, מצד אחד, כעבודה לכבוד האל אשר הוציא את ישראל ממצרים, והתג הוא "חג ליהוה" (שם, ד—ה), ומצד שני — כעבודה פטישיסטית (א, ד). בכל אופן אין מעשה העגל מדומה כעבודת אל נכרי. עד שבאו ישראל לשטים פעור אין גם המסורת המקראית יודעת איפוא לספר עליהם, שעבדו במדבר לאלהי נכר. ועבודת בעל פעור היא אפיזודה קצרה. מלבד זה נזכרה בס"כ גם זנות ישראל אחרי "השעירים", שהיו זובחים להם על פני השדה (ויק' י"ז, ז). אבל עבודת "השעירים" אינה עבודת אלהי נכר מסוימים בשם ופולחן¹⁵.

ולפי זה רשאים אנו לומר, שהמסורת שבתורה ובנביאים רואה את התקופה הראשונה של תולדות ישראל, עד תקופת השופטים, כתקופה מונותיאיסטית, שבה לא עבדו ישראל לאלהי הגויים. התורה מספרת הרבה על מריו של דור המדבר. אבל מריו הוא לא חטא עבודת אלילים, אלא — קשיות עורף, חוסר אמונה, מסה ומריבה ותלונה. והרקע של המרי הזה הוא: משכן כבוד יהוה בישראל. באש, בענן, באהל האל הולך במחנה

¹⁵ תוכחתו של יחזקאל (כ', ז ואילך), שלפיה עבדו ישראל לאלילים במצרים (גם אחרי שיהוה נודע להם) ובמדבר, אין לה איפוא כל יסוד במסורת העתיקה. זוהי תוכחה סכמטית דומה לתוכחה הכרוכה בה, שישראל חללו במדבר את השבתות, "מאד" ושגבלו זה בקש האלילים לכלותם.

ישראל. הוא עושה בקרבו תמיד נפלאות גדולות. והו עצם מהות החטא והמרי: למרות הכבוד הזה והנפלאות האלה, אין העם בוטח באלהיו. ההנחה היא: ברית עולם כרותה בין ישראל ובין האל, ועל ישראל לשמור את הברית ולהענש על הפרתה. התגלות האל בישראל לעשות נפלאות ואף התגלות כבודו כדי להעניש אותם אינה היא גופה אלא סמלה הנאצל של הברית עם יהוה. העם רצה לשוב מצרימה, התלונן על התלאות, רב עם הנביא על המים ועל הבשר, בכה לדברי המרגלים, אבל לא אמר להמיר את אלהיו ולעבוד לאלהי הגויים. הוא נגף ונענש — ומקבל מרות אלהיו ונביאו. על דור המדבר נגזרה הגזרה למות במדבר לא על חטא האלילות.

הפילוסופיה ההיסטורית של המקרא החושבת בדרך כלל את תקופת השופטים והמלכים לתקופה של סטיה מתמדת אל האלילות הטעתה את חוקרי תולדות ישראל לחשוב, שהמונותיאזמוס המוחלט נולד רק בתקופת הנביאים הסופרים ושהעם הישראלי היה עד חורבן הבית בכללו עם אלילי. (לשאלה זו עוד נשוב להלן). אבל על האמת ההיסטורית אנו יכולים לעמוד ביחוד מתוך הספורים על חטא האלילות של ישראל במדבר. מעשה העגל נחשב לחטא העם כולו, ובגללו חפץ האל להשמידו. אבל באמת נענשים על החטא רק "כשלושת אלפי איש" (שם' ל"ב, כח). חטא שטים-פעור נחשב גם הוא כחטא העם כולו. אבל משה מצוה לשופטים: "הרגו איש אנשיו הנצמדים לבעל פעור" (במ' כ"ה, ה). "הנצמדים" היו איפוא רק חלק מן העם. החטא הוא פרי נכלי מדין ומואב ונשיהם, והעם מחרים את מדין בגלל זה (במ' כ"ה, טז—יט; ל"א, א ואילך). משפטו של המקרא עומד איפוא על ההנחה, שהעם תפיסה זו ישראל הוא עם בריתו של יהוה, ולפיכך כל העם ערב לקדושת הברית. הענשת העם על חטא האלילות של חלק ממנו נובעת מתוך הברית, שכת עמו האל האחד. זאת אומרת, שגם לפי הפילוסופיה ההיסטורית של המקרא רובץ, אמנם, חטא של אלילות על העם, אבל העם בכללו לא היה מעולם עם אלילי: ישראל לא כרת מעולם ברית עם אל מאלהי הגוים או עם אל עברי עתיק. וביחוד — בתקופת המדבר, בשעה שיהוה היה מתהלך בתוך מחנהו.

באגדה המקראית משה הוא איפוא לא רק הנביא-השליח הראשון, לא רק האיש הראשון המודיע את שם יהוה, לא רק איש-ריבו הראשון של העולם האלילי (המסומל בפרעה וחרטומיו), אלא גם האיש הראשון, שעמו בא לעולם חטא האלילות, ביחוד בתור חטא לאומי. בספורי התורה שלפני הספורים על משה אין "חטא" כזה, היינו: חטא, שנערכת מלחמה בו ושנענשים עליו. רקע החטא הזה הוא: עם מונותיאיסטי, הנענש קשה על כל סטיה

אלילית המתגלה בתוכו. בספורים על האלילות בתור חטא לאומי טבועה איפוא עדות היסטורית על התהוות העם המונותיאיסטי. ומכיון שהחטא הזה מופיע עם משה, הרי זאת אומרת, שבימי חלה התמורה הגדולה: הוא שכרת את הברית בין שבטי-ישראל ובין האל האחד והוא שעשה את ישראל לעם מונותיאיסטי הנענש — ורק הוא לבדו — על עבודת אלילים.

דוגמאות היסטוריות. מתוך אמונה שטחית-משובשת בתורת-ההתפתחות יכולה דעה כזו להראות כמתנגדת למהלכה הטבעי של ההיסטוריה. אבל באמת הרי קרו תמורות דתיות גדולות כאלה לא פעם. בימי מוחמד היו שבטי ערב עדיין אליליים בהחלט. היהדות הנצרות הספיקו להשפיע על קצתם השפעה כל שהיא. אבל השבטים בכללם דבקים היו באלהיהם ובמקדשיהם, ואת נבואתו של מוחמד פגשו באיבה, ואף בני-שבטו התנכלו לו להמיתו. אולם במשך זמן קצר של עשרים שנה חולל מוחמד מהפכה דתית עצומה בקרב בני-עמו. בסוף ימיו שבטי-ערב נוהרים אליו ומקבלים את דתו. שליחיו עוברים בארץ, הורסים את מקדשי-האלילים ושוברים את פסיליהם. במותו כבר יש צבא רב של מוסלמים קנאים ונלהבים היוצאים ליהרג על אמונתם ולהפיץ את דתם בארצות רחוקות. ולאיליות הרי לא שב העם הערבי עוד לעולם. ואחר-כך התחוללה מהפכה כזאת גם בחיי כמה וכמה עמים, שקבלו את האיסלם באונס או ברצון. התפשטות הנצרות היתה הרבה יותר אטית ומודרגת. אבל גם הנצרות הרי חוללה בחייהם של כמה עמים, שקבלוה בגזרת מלכיהם, מהפכה דתית עמוקה, שנתבצעה בזמן קצר ושרשה מקרבם את האלילות לעולם. והנה שדה פעולתם של האיסלם והנצרות היה הרבה יותר רחב מזה של משה. האיסלם והנצרות פעלו שניהם בין עמים, שהיתה להם תרבות אלילית מגובשת ואיתנה, שנשענה על בתי-מקדש ומעמדות של כהנים (או שבטים בעלי זכויות דתיות מיוחדות) ושהיתה קשורה גם במשטר החברותי-המדיני הקיים. מלבד זה היה שדה פעולתם ארצות רחבות ידיים. פעולתם הדתית שאפה להתפשט בתחומים אֶתניים וגיאוגרפיים מסוימים. האיסלם שאף תחלה לכבוש את שבטי-ערב ואחר-כך — את ארצות הכבוש של צבא ערב. הנצרות שאפה תחלה לכבוש את העם היהודי, שבאותו זמן היה כבר מפוזר בכל הארצות. ואחר-כך בקשה להכניס תחת כנפיה את כל הגוים. היקף בשורתן של הדתות האלה היה איפוא עצום. תעודה מעין זו עמדה גם לפני אחננתון. הרפורמה של אחננתון יכלה להשען על השלטון הכביר, שהיה לפרעה, האל הטוב, בארץ מצרים. אבל נגדה עמדה מסורת איתנה, עמדה כהונה אדירה ומגובשת, מרוכזת

במקדשים עשירים. לא כן בשורתו של משה. תחום פעולתה היו שבטי רועים נודדים, שגרו על אדמת מדינה נכריה, שלא הספיקו להשתרש בה. בתרבותם ובאמונתם הדתית עלתה תערוכת של השפעות תרבותיות שונות. אבל מרכז-תרבות קבועים ואיתנים לא היו להם. היו אמונות, אגדות, נימוסים וכו', אבל מקדשים עם ארגוני כהנים בעלי מסורת ושלטון לא היו. וגם ארגון מדיני לא היה להם. ולא עוד אלא שאף העם גופו עדיין לא היה קיים. היו שבטים עברים גדולים וקטנים, שהקשר ביניהם היה רופף, ושלא נתגבשו עדיין ליחידה אתנית. במצרים אחד אותם גורל משותף: השעבוד. האגוד הדתי-הלאומי, שיצר משה, הוא הוא שגבש את העם. אולם ביסודה היתה ברית-השבטים אגוד חפשי של מאמינים. נספחו על הברית כל אלה, שהאמינו וקבלו את בשורת האל החדש. לא היה כל תחום אתני ולא תחום גיאוגרפי או מדיני קבוע מראש, שאותו בקשה הבשורה לכבוש. בנגוד לנצרות ולאיסלם לא היתה בבשורתו של משה נטיה של מסייה. נטיה כזאת מתגלה באמונה הישראלית רק בדורות האחרונים של תקופת בית שני. משה נשלח לעשות את ישראל לעם יהוה. יותר נכון: הוא נשלח ליצור עם, שיהיה יהיה לו לאלהים. את תעודתו מלא עם שיצר את ברית שבטי-ישראל על בסיס האמונה באל האחד. ערך היסטורי עצום היה לבשורה החברותית-הלאומית, שנכרכה בבשורה הדתית. לברית-השבטים הדתית נקבעה גם תעודה חברותית-לאומית: האחדות, הפדות מן השעבוד, כבוש ארץ כנען. זה היה שדה-פעולתו החברותי של האל, שנתגלה לנביא-השליח.

חורבן אמונת-האלים הישראלית הקדומה

מתוך הספרות המקראית, גם בחלקיה העתיקים ביותר, אין אנו יכולים ללמוד בדיוק ובבירור מה היתה צורתה הראשונית של בשורת משה: כיצד נסח את בשורתו ובמה גבש אותה. כבר אמרנו, שהספרות המקראית כולה, אף בחלקיה הקדומים ביותר, היא גופו פרי התמורה הדתית העמוקה, שהתחוללה בקרב שבטי-ישראל בימי קדם. לא זו בלבד שהיא רואה כולה את עולם הגויים כעולם בלי אלים, אלא שגם מיתולוגיה אין בה, לא נכרית ולא ישראלית. אף באגדות העתיקות ביותר, שהן בית חבורה של האמונה הישראלית עם האלילות הקדומה (בר' א'—י"א), באה תמורה כבירה: החומר נטבע במטבע חדש, ורק רסיסי-מיתוס נשתקעו בו. ויותר מזה: אין בספרות זו שום מלחמה לא באמונת האלים ולא באמונות המיתולוגיות. יש מלחמה בעבודת "אלילים" ושעירים וצבא השמים. אבל אין מלחמה באלילות המיתולוגית: לא נאסרה האמונה באלים ולא הוכחשו ספורי המיתוס

האלילי. זאת אומרת, שספרות זו מעידה על חורבנה של האלילות העברית-העתיקה, אבל אינה מספרת לנו את תולדות החורבן: את פרטי המלחמה, שהביאה לידי חורבן זה. פרשת המלחמה הזאת נעלמה איפוא מאתנו, ולא נשאר לה זכר.

כי בדרגה הראשונית של התגלות האמונה החדשה היתה ודאי מלחמה כזאת. היתה מלחמה עם האמונה באלים ובמיתוס, אלא שאין אנו יודעים, כיצד נתנסחה, ואיך הובעה. יש להניח, שבהכרות רעיון האחדות — „יהוה הוא האלהים“, „יהוה אחד“, „ליהוה כל הארץ“ וכיוצא באלה — היה כרוך גם משפט על אמונת האלים. הצווי „לא יהיה לך אלהים אחרים על פני“ היתה לו בתקופה הראשונית ודאי משמעות ממשית ומלאה יותר בבחינת שלילת הפוליתאיזמוס והמיתוס מאשר בתקופה המאוחרת. הטפתו של משה כללה אולי גם מלחמת-דברים נגד תיאוגוניה, נגד הבחנת מינים באלהות, נגד האמונה במיתת אלים ותחיתם וכו'. ואם נעלמו מעינינו עקבות המלחמה הזאת, אין זאת אלא שהמערכה היתה קצרה ביותר והוכרעה מהר. דמות האל האחד כבשה את גפש האומה, וליד האמונה בו לא היה מקום לאמונה באלים. מצבת זכרון לתמורה העמוקה הזאת נשארה לנו בתולדות הדימונולוגיה הישראלית. יהוה כבש הכל, הוא היה אלהי הטוב וגם אלהי הרע, לו נתנה כל פעולה אלהית. האלים הקדמונים נהפכו מאליהם לצללים, ל„שעירים“ חסרי-שלטון, או נתרוקנו מתכנם והנחילו „שמות“ לאל האחד. הרשות האלהית הקדמונה נהפכה לרשות של „טומאה“ עמומה, ללא כח מזיק. ברשות אדון הנפלאות, השולט בכל המערכה, המושל בטוב וברע, באור ובחושך, ברוח ובמים, בחיים ובמות, השם „פקח או עור“, לא היה מקום למלחמת כחות אלהיים. האידיאה החדשה נתקה את שורש המיתוס האלילי, ולא היה צורך להלחם בו. את מקום הדרמה של המיתוס האלילי, של מלחמת אל באל על רקע ההויה העל-אלהית, ירשה הדרמה של פעולת הרצון האלהי העליון בקרב האדם, שהאמונה החדשה פתחה אותה בכח אינטואיטיבי עצום. יצירת הדרמה הזאת, ההיסטורית-המוסרית, בלעה את כל כחות-היצירה של האומה, ומפני זה גוע בה המיתוס מאלי. ויצירה מפליאה זו משמשת אף היא עדות-למפרע מונומנטלית לאותה התמורה הנפשית, שחלה בימי קדם בישראל ושהובישה בו את מקור חייה של אמונת-האלים המיתולוגית.

וגם בפנה זו יש מגע של דוגמא בין תולדות האמונה הישראלית ובין תולדות האיסלם.

הנצרות הרבתה להלחם במיתוס האלילי. היא התפשטה מעט מעט

בעולם אלילי, שהיה גא על תרבותו. היא שאפה לכבוש את העולם האלילי הזה, ומלחמתה בו נמשכה מאות שנים. והיא נלחמה באמונותיו בדרכים, שכבשה לפניה הפילוסופיה היוונית. לא כן האיסלם. בקורת האלילות ואמתותיה תופסת כאן מקום מועט לערך. הטעמת האחדות היא העומדת במרכז. בספורים על השמדת האלילות תיאור הריסת הפסילים והמקדשים הוא עיקר. התפיסה הפטישיסטית שלטת, ולרקע המיתולוגי נשאר רק זכר קלוש. התמורה המהירה, שהביא האיסלם בחיי שבטי־ערב, וההסתערות הצבאית של האיסלם על הארצות השכנות, שבאה מיד אחרי זה, לא הצריכו „אפולוגטיקה“ מפורטת. את התמורה, שבאה בחיי שבטי־ישראל על־ידי בשורתו הדתית של משה, עלינו לדמות לנו כדוגמת התמורה, שהביא האיסלם בחיי שבטי ערב. המערכה נגד האמונה הישנה היתה קצרה ומכרעת. במקום מלחמת־דברים באה היצירה הדתית החדשה. מן האלילות העתיקה נשארו שרידים, ביחוד — בתחום הפולחן. תולדות התרבות מלמדות אותנו, שדוקא נמוסים פולחניים עתיקים קשה ביותר לבער, אף אם ניטלו שרשיהם. בתקופה מאוחרת השפיעה האלילות של הסביבה על ישראל דוקא בתחום זה. נגד ה„אלילות“ הפולחנית והפטישיסטית הזאת מכוונת מלחמת הספרות המקראית. אולם המערכה המכרעת נסתיימה באמת בהשפעת אישיותו הכבירה של הנביא־השליח הראשון. במערכה זו חרבה אמונת־האלים המיתולוגית העתיקה, ושרידיה נבלעו באגדת האלהים החדשה, עם שניטלה מהם נשמתם האלילית.

ג. יציאת מצרים וברית-סיני

יציאת מצרים¹

האידיאה הדתית החדשה, שנצנצה בישראל, התחילה יוצרת לה עם שעת נצנוצה בכח אינטואיטיבי עצום את סמליה ולבושיה. את האיש, שברוחו נצנצה ושנפשו הגתה אותה, היא עושה לנביא-שליח. היא יוצרת עם הופעתה את הפלא-האות, סמל-עד לרצון אל עליון. ומעל לכל: היא יוצרת לה מיד את ממד התגלמותה בעולם — את הספירה החברתית וההיסטורית של פעולתה. משה לא נשלח לגלות לאדם סוד מסודות חיי האלהים וליסד פולחן חדש. הוא נשלח לגאול את שבטי ישראל ולעשותם לעם יהוה. הסמליות הגלומה בשליחות זו היא בת שגר עצום. משה לא בא לבשר את שם האל החדש למצרים — למלכות-העולם האלילית. לא זו בלבד, שהאל אינו מסמל שום כח טבעי, אלא שגם שום כח חברותי קיים אין הוא מסמל. אין הוא סמל של כח-עם, של חוסן מדיני ותרבותי. הוא כאילו יוצר לו עם „יש מאין“. הוא שולח את נביאו לשבטי עבדים נרצעים למלכות הגדולה. ומן העם המשועבד הוא דורש אמונה. רק אם יאמין — יושע. האמונה החדשה נאחזת עם צאתה לאויר העולם באותה הספירה, שבה עתידה היתה לפעול ולהתפתח: במתח שבין עם יהוה הקטן והדל ובין מלכות-האליל הגדולה והחזקה. היא אוסרת מיד את המלחמה על רהב האדם האלילי. ולא עוד אלא שמשה אינו מבטיח לשבטים נצחון על מצרים, שלטון על מצרים או מלכות-עולם כמלכות מצרים. הוא מבטיח רק גאולה משעבוד ונחלת ארץ. וגם אלה אינם מדומים כערכים עליונים: אלה יהיו „אותות“ לאמתות האלהים ושכר בעד האמונה בו. האמונה החדשה מרגישה את עצמה כערך עליון. ישראל יהיה עם יהוה — זוהי הבטחתה העליונה.

האמונה החדשה מתרקמת על מצע מאורעות חברתיים-מדיניים, שבהם נוצרת ומתחשלת ברית שבטי-ישראל. במהותה ובמעמקה היא אמונת-עולם

¹ על השאלות ההיסטוריות והגיאוגרפיות הכרוכות ביציאת מצרים עיין להלן בפרק „יציאת מצרים וכבוש הארץ“.

חדשה. אולם הספירה הריאלית של פעולתה הם שבטי-רועים דלים, שהנביא בשר להם גאולה בשם אל נשגב ונעלם.

זמנם של המאורעות המדיניים האלה הוא, כנראה, סוף המאה השלש-עשרה לפני סה"נ, בימי מלכותו של מרנפתח (1235—1227 לערך). בספור המקראי על השעבוד ועל יציאת מצרים לא נזכרו המלכים בשם. אבל בשמ' א', יא נאמר, שבני ישראל בנו לפרעה את פיתם ואת רעמסס. ומכיון שרעמסס השני (1301—1235 לערך) בנה ערים, שנקראו בשמות אלה, הרי יש ללמוד מזה, שהוא היה מלך השעבוד. פעולתו של משה חלה אפוא בימי מרנפתח בן רעמסס. בראשית מלכותו של מרנפתח היתה מצרים טרודה בהרבה מלחמות. מרנפתח נלחם עם לוב, בארץ "חר" היה עליו לדכא מרידות בכמה וכמה ערים, כמו שמסופר בשירת הנצחון, שבה נזכר גם "ישראל" בין המנוצחים. השעה היתה כשרה לעורר את השבטים לפרוק את העול ולצאת ממצרים. בידי משה עלה לבצע את הפעולה הזאת. הערך ההיסטורי-העולמי של המבצע הזה אינו, כמובן, בו כשהוא לעצמו. ערכו באידיאה הדתית החדשה, שנתגלמה בפעולה ההיא. זו לא היתה התעוררות רגילה להשתחרר משעבוד מעיק. אצבע איש-הפלאים הפכה את השחרור ליעוד נשגב. אל הרועים הדלים האלה נשלח הנביא, בהם בחר האל הנעלם ליחדם לו לעם. היעוד הזה האיר את כל המאורעות באור-פלאים.

באיה מקום התרחשו המאורעות האלה ולאן בקש משה להוליך את

השבטים?

לפי הספור המקראי ישבו שבטי ישראל "בארץ גשן" (בר' מ"ו, כח, לד). היא "ארץ רעמסס" (מ"ו, יא). בליל יציאת מצרים בני ישראל נוסעים "מרעמסס סכתה" (שמ' י"ב, לו). סכות היא עדיין בגבול מצרים. מסכות הם נוסעים לאתם, "בקצה המדבר" (י"ג, כ). באתם הם משנים את הכוון הראשוני של מסעם ושבים וחונים "לפני פי החירות, בין מגדל ובין הים, לפני בעל צפון" (י"ד, ב). במקום הזה חיל פרעה מדביק אותם. כאן קרה הנס הגדול של קריעת ים סוף. משם פנו בני ישראל המדברה — אל "מדבר שור" (ט"ו, כב), ומשם נסעו למדבר סין (ט"ו, א), לרפידים (י"ו, א), ובחודש השלישי לצאתם ממצרים באו ל"מדבר סיני", אל הר האלהים (י"ט, א ואילך), ששם נכרתה ברית-סיני.

אין אנו יודעים בודאות היכן הם גושן, סכות, אתם, ים סוף, סיני וכו', ואין כל סכוי לקבוע את דרך יוצאי מצרים על יסוד זהוי המקומות הנקובים בשם בספורי התורה על יציאת מצרים ועל מסעי בני ישראל במדבר, מאחר שאין כל קבע במקומות אלה לפי ידיעותינו הגיאוגרפיות בשעה זו. אולם

בענין המעורפל הזה יש בכל זאת נקודות ברורות אחדות המאפשרות לנו להסיק מסקנות מסוימות.

קודם כל הוכיחו החקירות בשנים האחרונות, שקביעת מקומן של גושן, רעמסס, סכות, פי החירות וכו', שהיתה מקובלת במדע במשך כמה עשרות שנים, והיינו, שגושן ורעמסס הן בנחל תומילת ושהמקומות הנזכרים בספור יציאת מצרים קרובים לנחל תומילת ודרומה לו, אינה נכונה. הוברר, שרעמסס היא צוען מצרים (טניס) שבצפון הדלתא ושהידיעה בתה' ע"ח, יב, מג, שישראל ישבו "בשדה צען", היא איפוא מדויקת. מכאן נובע, שכל התיאור הישן של מאורעות יציאת מצרים וגם של המסע לסיני (או לקדש) אינם נכונים. מכיון שבני ישראל ישבו בקצה צפון הדלתא, אין להניח, שנסעו דרומה לאורך גבול מצרים, לצד מפרץ סואס ומשם ל"חצי האי סיני" השומם, שהמסורת הנוצרית קובעת שם את הר סיני. ומפני זה אין ים סוף יכול להיות לא ים תמסח ולא מפרץ סואס ולא מפרץ עקבה. והר סיני אינו יכול להיות בחצי-האי הדרומי.²

ולעומת זה נתנה לנו עתה רשות לנסות להתוות את דרכם של יוצאי מצרים על יסוד ידיעתנו את נקודת-היציאה — רעמסס בצפון — ועל יסוד האומד בדבר מטרתם הקרובה של היוצאים. אחת היא מה היתה המטרה האחרונה של תנועת השבטים — אם ארץ כנען ואם קדש — ברור, שמטרתם הקרובה היתה, קודם כל, להמלט מפני המצרים. מפני זה לא יכלו ללכת לא ב"דרך ארץ פלשתים" המוליכה ממצרים לארץ כנען (שמ' י"ג, יז), שהיתה דרך-מלך מצרית, ולא לאורך גבול מצרים דרומה, בתחום פעולתם של משמרות-הצבא המצרים. להלן יש להניח, שמשם בקש לבוא במגע עם מדין, העם, שהתחתן בו. במזרח היה ויש ליחש המשפחת-השבטי תמיד ערך מכריע. הוא לא רצה להוליך את העם לארץ מדין³, וישראל גם לא היו מעולם במדין. אבל הוא בקש לבוא במגע עם מדין, והיינו — במדבר שבין מצרים ובין אדום ומדין. ואף אמנם נפגש אחר-כך במדבר זה עם חותנו (שמ' י"ח) ועם משפחת חובב, שדבקה בישראל (במ' י', כט—לב). במדבר

² על שאלת הר סיני עיין להלן בפרק "לחקר האגדות על משה". ועיין עוד להלן בפרק זה, וביחוד הערה 10.

³ עיין מוזיל, Hégaz, 286; גרסטנג, Heritage, 155. לדעת מוזיל ברחו למדין, כדי לצאת מתחום הסוברניות המצרית וליהנות מחסות מדין. אבל התחנותיו של משה במשפחה מדינית ודאי לא יכלה לתת לברית השבטים החדשה זכות לבוא בגבול מדין, והמדיינים היו בלי ספק מתנגדים לזה בזרוע, כאדומים וכמואבים. ואמנם, הפגישת עם יתרו ועם בני קיני היא לא במדין אלא במדבר, כאמור בסוגים.

זה עבר הוא עצמו בברחו מצפון מצרים למדין, ואת הדרכים כאן ידע. במדבר שבין מצרים ובין מדין היה "הר האלהים" (שמ' י"ח, ה), ששם ראה את מראה הסנה וששם בקש לכרות עתה ברית בין השבטים ובין האלהים. כל הגורמים האלה מתוים לנו בביורור את הכוון הכללי: מצפון מצרים אל המדבר הסמוך, והיינו — אל המדבר שבין מצרים ממערב ובין אדום ממזרח, אל מדבר-המיצר (מדבר האיסתמוס), אל אותה רמת-הגיר השסועה נחלים, שבה מתרוממים ג'בל מע'רה, ג'בל ילק, ג'בל כרים, ג'בל הילל, ג'בל עראיף וכו' ושבה נמצאים להלן המעינות עין קדיס (שהיא, כנראה, קדש), עין קדירת ועין קוצימה. אין כל ספק, שזוהו "המדבר", שבו נדדו בני ישראל בצאתם ממצרים ושהוא כולל את מדבר אתם, מדבר סין, מדבר סיני, מדבר צן, מדבר פארן, מדבר קדש, מדבר שור ושכאן, ולא בחצי-האי הדרומי ולא מעבר למפרץ עקבה, יש לחפש את הר סיני. מדבר זה הוא "גדול ונורא", אבל יש בו בארות ומעינות ושטחי מרעה ואף מקומות ראויים לעבוד חקלאי. שוכנים בו שבטים רבים, והוא מפרנס הרבה אלפים. אל המדבר הזה בקשו יוצאי מצרים להמלט.⁴ בארץ רעמסס התלקטו שבטי ישראל, ודאי אלפים אחדים במספר, ומשם נסעו מזרחה-דרומה. מרעמסס הגיעו לסכות, שאינה תכו שבנחל תומילת אלא מקום סוכות-גנומדים סמוך לגבול המדבר.⁵ משם נסעו בכוח

4 על מדבר-האיסתמוס עיין: קייזר, Sinaiwüste, ע' 5 ואילך; רנגה, Kampf, ע' 15 ואילך, תבל זה קורא פלמר, Schauptplatz, 223 ואילך, ג'בל מע'רה, ואת גבולותיו הוא מסמן: מג'בל עראיף עד מול באר-שבט. את החבל הזה הוא מזהה (ע' 226 ואילך) עם הנגב שבמקרא, וזהו זה אינו נכון, כי הנגב המקראי הוא מצפון לקדש, עיין במ' י"ג, כא-כו. חלוקת המדבריות האלה וסימונם אינם קבועים. יש מסמנים את כל השטח שבין הר יהודה ובין הערבה, תעלת סואס ושני המפרצים בשם "חצי אי סיני". הערבים קוראים לשטח הזה חוץ מן השטח שבין שני המפרצים בשם "בִּיאַת-אַתְמָה", מדבר התעיה, שבו תצו בני ישראל, ויש מן החוקרים, שמשמשים בסימון זה. ג'ריויס מבחין שלשה אזורים: אזור החולות ברוחב 15 מיל החל מן הים התיכון; רמה של אבן גיר וחצץ, ברוחב 150 מיל דרומה; הרי הגרניט של היתד שבין המפרצים, הוא "חצי האי סיני". עיין הרצאתו: PEF, 1938, ע' 25 ואילך. בכל אופן יש לראות כתחום בפני עצמו את השטח המכוון כנגד מיצר-סואס, מצפון לדרך צולי הרגל עד הים, הוא מדבר-האיסתמוס. שטח זה הוא הפורה ביותר במדבריות אלה. כאן יושבים השבטים המרובים באוכלוסים ביותר והחזקים ביותר: תיחה, טריכן, עוזמה וכו' (קייזר, ע' 35 ואילך). בנחלים המערביים ובהרים מצא פלמר (ע' 226) שרידי דרכים ותרבות מגדלים ותחנות. השבטים עוסקים בגדול צאן וגמלים וגם בחקלאות (פלמר, ע' 227; מזויל, Arabia Petraea, ח"ג, ע' 32). על השטח שבין רפיח, אל עריש, קוצימה ואומר ג'ריויס, Sinai, 166 ואילך, שמשגיגים בו יכולים של חטה ודגן. וכן יש כאן שרידי תרבות חקלאית גבוהה מימי קדם. על המדבריות האלה עיין גם: בר-דרומא, הנגב, תרצ"ח.

5 נגד הזהויה סכות—תכו עיין פייט, Egypt, ע' 90; פלון, Hébreux, ע' 164

זה עצמו לאיתם — „בקצה המדבר“. מכיון שבקשו להמלט לתוך מדבר-המיצר, הרי, שמטרתם הסמוכה היה ג' ב ל מ ע' רה, הקרוב ביותר אל הגבול המצרי. כדי להגיע לשם היו צריכים לעבור רצועה של חולות, שרחבה כחמשים-ששים קילומטר — אותה הרצועה, שגדודי הגרמנים והטורקים היו עוברים אותה בימי מלחמת-העולם (בשנת 1915) פעם בפעם כדי לתקוף את תעלת-סואס מבסיסם שבג' ב ל מ ע' רה. בהר עצמו ובסביבתו, ביחוד בצפון, יש הרבה בארות מים, ובמקום שיש בארות יש גם דרכים ושבילי-דרכים. מג' ב ל מ ע' רה עוברים דרכים ושבילים אל הבארות וההרים שבלב המדבר.⁶ אולם כשהגיעו לאתם לא המשיכו את דרכם מזרחה-דרומה אלא שבו ונסו צפונה, לצד הים. מה טעם — לא נדע בדיוק. נראה, שלא מצאו מים ופנו לאיזור הסמוך יותר לים, מפני שכאן הבארות מרובות יותר, וכאן אירע אותו המאורע, שאגדת בקיעת הים ושירת מרגפתח מספרות עליו בנוסחאות שונות. יוצאי מצרים נמצאו בקרבת הים הסיני, שרצועת חול צרה מפסיקה בינו ובין הים התיכון והנמצא במרחק לא רב מפלוסיום. כאן התרוממה על חוף הים גבעה, שעליה עמד, כנראה, מקדש ל„בעל צפון“. המקום הזה הוא מקום מוכן לפורענות. המעבר הצר מוצף לפעמים מים, על שפת הים הסיני-רבוני יש בצות מסוכנות. כאן ארעו לא פעם קטסטרופות גדולות, ובדרך הזאת

ואילך. מלון מעיר, שכתבו היתה מצודה מצרית, ואין להגית, שהבורחים הלכו לשם, בכל אופן אף תכו מסמן מחוץ, עיין ג' ב ל, Pitthom, ע' 5, ושם ע' 23: ישראל לא באו לעיר סכות אלא למחוז סכות, ומכיון שלפי ההנחה המלה היא שמית, ותמחוז נקרא כך על שם סכות הבודואים, שהיו בו, הרי אנו רשאים להגית, ששטח ה„סכות“ הגיע עד מהלך יום מרעמסט שבצפון.

6 עיין וינגד, Sinai, ביהוד מאמרו של פון קרסנשטיין על המלחמה במדבר, שם, ע' 1—35. בביר חברה ב', ארבעים קילומטר מאיסמעיליה, מצאו ברכת מי בשמים וכן בהרים הקרובים (ע' 22), שלשים וחמשה קילומטר צפונה — ביר מגדל. דרך מע' רה וביר מגדל, דרך ביר לגימה (בצפון מע' רה) וביר בירד וכר תקפו הגרמנים והטורקים את התעלה (ע' 28 ואילך). ועיין שם הבארות המסומנות במפה בסביבת ג' ב ל מ ע' רה. בג' ב ל מ ע' רה עוברת דרך עתיקה מעוז, מע' רה עד איסמעיליה. על ידה-עין מע' רה. כאן היה מבצר, ששמר על המים (ע' 43 ואילך). על הדרכים עיין גם ג' ב ל, Pitthom, ע' 23: מצוען דרך סלו עברה „דרך ארץ פלשתים“, דרומית לה — דרך הסוחרים, דרומית לזו דרך הבודואים, מאל עריש לנחל סכע ביאר. במפה שבטפרו של הרט, Account, רשומה דרך, שהוא קורא לה „דרך שור“: באר סכע, רחובות, בין ג' ב ל הילל וג' ב ל מ ע' רה עד מול ים מנולה. בכל אופן ברור, שיוצאי מצרים יכלו להגיע בנקל לשטח ההרים. אין כל טעם להגית, שהם הלכו דוקא באתח הדרכים ה„ראשיות“ הידועות לתיירים בומגנו ולהסיק מכאן מסקנות היסטוריות (עיין גרס מן, Mose, 409 ואילך). — על הבארות והדרכים בהרי מדבר-המיצר, עיין ברידומא, הנגב, ע' 83 ואילך, ביהוד 90—93.

אבדו צבאות שלמים. בקרבת המקום הזה ארעה, כנראה, ההתנגשות בין יוצאי מצרים ובין הגדוד המצרי. את הפרטים אין אנו יכולים לדעת. ההיה זה גדוד, שרדף אחרי הבורחים? ההיה זה אותו הגדוד, שנלחם בכנען ושב עתה למצרים? נראה, שהמצרים הדפו את הבורחים לצד הים, אל הים הסינדרוני. בני ישראל נמצאו בסכנה גדולה. אבל בלילה הצליחו להמלט. פלוגות מצבא המצרים, שרדפו אחריהם, נספו בשטף-מים פתאומי. הישראלים הנציחו את הצלתם באגדת קריעת-הים ובשירת-הים. מרגפתח מספר, לעומת זה, שהכה את "ישראל", העם הנומדי, ב"חרו" (כי תחום זה היו המצרים כוללים בגבול "חרו", היא ארץ ישראל וסוריה) והשמיד את זרעו.

המדברה

ממקום המאורעות האלה נמלטו בני ישראל אל המדבר. אולם אין ספק, שהמדבר היה להם רק מקום-מקלט ארעי, תחנה בדרך למטרה אחרת. המסורת המקראית מספרת, שמשה הוציא את ישראל ממצרים, כדי להוליכם לארץ כנען, אלא שמרי ישראל גרם לכך, שעל הדור ההוא נגזרה גזרה למות במדבר. הבקורת הטילה ספק בכל הספור הזה. היא שוללת לא רק את דבר "הגזרה" אלא גם את דבר ההבטחה להביא את העם לארץ כנען. משה לא הבטיח את ארץ כנען, אלא בקש להוליך את העם לקדש — מקום מולדתם של השבטים, שמסורת-אבות קשרה אותם בו, שחלקים מהם אולי אף שכנו שם בשעת יציאת מצרים. רק אחר-כך כשהעם נתרבה הוכרח לבקש לו ארץ, ואז עלה לארץ כנען.⁷

אולם, שקדש היתה "מקום מולדתם" של שבטי ישראל או שיוצאי מצרים התאחדו שם עם שבטים עבריים אילו שהם, היא המצאה, שאין לה כל יסוד במקורות. אברהם, יצחק ויעקב גרים בארץ כנען במקומות שונים, וגם בנגב, אבל אינם באים לקדש ואינם שוכנים במדבר בכלל. לשבטי ישראל לא היה כל יחס היסטורי לקדש או למקום אחר במדבר. שבטי ישראל אינם שבטים של נודדי מדבר, ואין להם מסורת מדברית עתיקה. הם מיחשים את אבותיהם על בבל וארם. למצרים הם יורדים מארץ כנען, מבלי לשהות במדבר. וגם אין בהם אהבת-המדבר כזו שאנו מוצאים אצל שבטי-מדבר אמתיים עד היום הזה. לא היו בישראל מעולם לא רומנטיקה אמיתית של המדבר ולא "אידיאל נומדי", שכמה חוקרים המציאו לו. במדבר סיני קשורים זכרונותיו

7 עיין ולהויזן, Composition, ע' 340; הנ"ל, Prolegomena, 342; גרסמן, Mose, 410, 422 ועוד; אויארבן, Wüste, ח"א, ע' 64 ואילך. וזהו דעה רווחת.

הדתיים הנשגבים ביותר של העם. אבל זכר עת לכתו במדבר נשתמר בלבו כזכר שעת צרה ומצוקה ומחסור, שרק בחסד אלהים עמד בהם. ארבעים שנות נדודיו במדבר היו גזרה קשה, שנגזרה עליו בחטאו. ואף-על-פי שהמדבר הוא המשך רצוף של ארץ כנען, לא נכלל בכל זאת בגבול הארץ המובטחה (מלבד אולי בשם "כג, לא). בכל אופן לא היה משה יכול להלהיב שבטים אלה, שגרו בארץ כנען ובמצרים, על ידי ההבטחה להביא אותם אל המדבר. ישיבתם הממושכת בקדש אינה יכולה להיות אלא ישיבה מאונס, פרי צירוף מאורעות קשים.

וכשם שלא נכונה ההנחה, שבני ישראל הלכו לקדש, משום שההתנחלות בקדש היתה מטרתם הראשונית, כך לא נכונה ההנחה, שהלכו לקדש או להר סיני, מפני שהם היו מקומות-קדש "עברים" עתיקים או כדי לבוא שם בברית דתית או לאומית עם שבטים "עברים" או כדי לקבל שם מן הכהונה הלוויית או המדיינית תורה ונימוסי-פולחן וכו'. דברים אלה וכיוצא באלה אינם אלא פרי דמיונם הפורה של חוקרים מודרניים. על שום חג ועל שום פולחן בקדש אין המקורות מספרים כלום, לא בתקופת משה ולא בזמן האבות⁸. וכן אין כל זכר לדבר, שבקדש היה מרכז של "לויים". לפרעה משה אומר, שתכלית יציאת ישראל אל המדבר הוא לזבוח לאלהים (שם' ג', יח; ה', א ועוד), אבל אין זה נחשב לתכלית האמתית של שליחות משה. עבודת האלהים בהר היא "אות" (שם ג', יב) — התגלות נבואית לעם. כי גם בהר סיני לא היתה קשורה שום מסורת פולחנית עתיקה. ראשית קדושתו היא התגלות הנבואית למשה⁹. משה הוליך את העם להר סיני, כדי לכרות שם ברית בין האל, שנתגלה לו כאן, ובין עם ישראל. ואילו בקדש נתרכזו השבטים לא בגלל קדושת המקום, אלא מפני שסביבות קדש עשירים ביותר במים ובמרעה, כאן גבול הנגב, וכאן בקשו ליצור להם בסיס לכבוש הארץ. אולם השאיפה לארץ היתה שאיפה לעתיד. המטרה הקרובה היתה — "הר האלהים". כאן בקש משה לעצב את אגוד שבטי ישראל ולכרות ברית בינם ובין האל, שנראה לו בסנה.

⁸ השם "קדש" וכן "עין משפט" (בר' י"ד, ז) מוכיחים בלי ספק, שהמקום היה מקום קדש עתיק, אבל אין זאת אומרת, שאמונת יהוה יש לה איזה קשר שהוא עם הקדושה והיא ושהתרכזות שבטי ישראל בקדש היה לה טעם דתי.

⁹ על הקדושה הנבואית-בלבד של המדבר ללא שורש פולחני עתיק עיין להלן בפרק "לחקר האגדות על משה".

ברית סיני

באגדות על מעמד הר סיני, על ה"דברים", שנתנו או לישראל, על הברית, שנכרתה בינו ובין יהוה, על "ספר הברית" שנכתב ועל לוחות העדות, שנתנו בארון (שם' י"ט ואילך), נשתמר זכר למפעל הגדול ההוא. מה הם ה"דברים", שנתנו או לישראל, לא נוכל לדעת בדיוק, מאחר שהמסורת על מעמד הר סיני הגיעה אלינו כשהיא מנוסחת בנוסחאות שונות ומעוטרת ערפל אגדי. הידיעה העיקרית על המאורע נשתמרה ודאי בשם' כ"ד. ליד אחד ההרים במדבר-המיצר שבין מצרים ובין שעיר-מדין¹⁰, הוא "הר-האלהים", שבו ראה משה את מראה-הסנה. אסף משה את שבטי ישראל, שנים-עשר במספר, וקרת עמהם ברית. תחת ההר בנה מזבח והעמיד "שתים עשרה מצבה לשנים עשר שבטי ישראל". הוא הקריב קרבן, ואת הדם זרק על המזבח ועל העם. את דברי הברית קרא באזני העם. אחרי טכס הברית נערך משתה-קודש לפני האלהים. מכיון שתכנה של הברית נמסר לנו בנוסחאות שונות ומאוחרות, יכולים אנו רק לשער השערות על ה"דברים", שנאמרו לעם באותו מעמד. אולם אין ספק, שעיקר ה"דברים" נכלל בדברה הראשונה מעשרת הדברות: אנכי יהוה אלהיך וגו'. הבשורה הדתית, שהביא משה לשבטים במצרים, היתה גם האידאיה המרכזית של ברית הר סיני. בברית חגיגית הטיל משה על העם את האמונה באל האחד ואת עבודת האל האחד. "יהוה הוא האלהים, ואין עוד", זה היה עיקר הברית. משה אסר עבודת "אלהים אחרים", אסר את עבודת צבא השמים, אסר לעשות פסילים ולעבוד אותם כאלהים. זכרון האלילות האמתית עוד היה חי בלב העם בדור ההוא, והיה צורך להלחם בו ולשרש אותו. בדברה: לא יהיה לך אלהים אחרים על פני (שם' כ/ ג; דב' ה' ז), ובמצוות שבספר הברית: זבח לאלהים יחרם (שם' כ"ב, יט), ושם אלהים אחרים לא תזכירו (שם כ"ג, יג) נשתמר אולי זכר למלחמה ההיא¹¹. בברית

¹⁰ ב'בל הילל או ג'בל עראיף, שניהם לא רחוקים מקדש ג'ר וויס, Sinai, ע' 171 ואילך, קובע את מקום סיני בג'בל הילל. בג'בל עראיף קבעו אותו גרץ ואחרים, ונוטה לזה גם קיטל, Geschichte, ח"א, ע' 535. לשאלת הר סיני עיין להלן: "לחקר האגדות על משה".

¹¹ המלה "אלהים" מסמנת במקרא מצויים "אלהים" בכלל, ונכללו בה גם אלי הפנתאון הישראלי. יקדמון, גם המלאכים, גם נמשות המתים וכו', עיין למעלה, כרך א', ע' 262, הערה 7. בשמוש-הלשון של המקרא, "אלהים אחרים" הם הפסילים או צבא השמים, עיין שם, ע' 274 ועוד. אבל אם נניח, שבמקראות האלה נשתמרו ככתבם דברים עתיקים מימי ראשית המלחמה באלילות, נוכל למצוא בהם רמז לאלים, שהאמינו בהם ישראל לפני התגלות אמונת יהוה. למעלה, שם, ע' 230, מירשתי את הצווי "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" כאיסור

הר סיני נתבצעה ונתבצרה התמורה הגדולה: העם קבל את האמונה באחד, ואת האמונה באלים עוב עד עולם, אף-על-פי ששרידי "אלילות" עוד נשתמרו בקרבו דורות רבים. השם יהוה, שם האל האחד-העליון, סמל את הברית המדינית-הדתית של שבטי ישראל, שבראשה עמד הנביא-השלח.

אולם בברית-סיני היה עוד יסוד אחר: משפטי-מוסרי. הדברים, שהאל עצמו השמיע, לפי האגדה, לעם מתוך האש, הם רובם מצוות מוסריות (שמ' כ', א—י; דב' ה', ו—ח). משה הוא לא רק נביא ומנהיג אלא גם מחוקק. הוא שופט את העם עוד לפני מעמד הר סיני (שמ' י"ח). המסורת המקראית אינה יודעת בעצם מחוקק אחר מלבד משה. "ספר הברית" העתיק, שעליו נכרתה ברית-סיני (שמ' כ', כב — כ"ג, לג), הוא רובו ספר של משפטים. והוא יסוד מיסודות המסורת המקראית, המשמש רקע גם לתוכחת הנביאים, שהאל נתן לישראל במדבר חוקים ומשפטים. ואף יש נביאים הטוענים, שהברית המשפטית-המוסרית היתה גופה של הברית ההיא (עמ' ה', כה; יר' ז', כא—כג; ל"ד, יג ואילך).

דעה רווחת היא, שזוהי זכותו הנצחית של משה וזה הערך ההיסטורי של מפעלו, שנתן לעם ב"עשרת הדברות" את "הצווים היסודיים של כל מוסר אנושי". אבל דעה זו אינה אלא שריד מאותו הזמן, שבו היתה ספרות בבל ומצרים עדיין גנוזה בעפר חורבות וקברים. וכן קשורה דעה זו בהנחה, ששבטי ישראל היו שבטי-מדבר פראים-למחצה, שמשה נתן להם את יסודי המשפט והמוסר. אבל זה כבר הגיעה השעה לשים דעות אלה וכל התלוי בהן בדיר הגרוטאות. באמת אנו עומדים כאן לפני פרובלמה נוקבת: מה טעם שמו בפי האל במתן חגיגי כזה, באש ובענן מצוות כגון "לא תרצח", "לא תגנב" וכו'? שבטי ישראל חיו דורות רבים בעולם-התרבות הבבלי-המצרי, וזה עתה יצאו ממצרים. בארצות אלה קיים היה סדר משפטי, וחוקים געלים, לפי מושגי הזמן ההוא, שלטו בהן. קיים היה גם משפט בין-לאומי, שהגן על זרים. קיימת היתה כאן ספרות של חכמה מוסרית, שכללה צווים על עשיית טוב וחסד, כבוד אב ואם, דבור אמת וכו', כמו שכבר הזכרנו. מה היה החדוש בעולם תרבותי זה בדברות על הרצח, הגנבה וכו'? מה חדוש היה בהן עתה, כשמונה מאות שנים אחרי חמורבי? יתר על כן: המקרא עצמו מכיר

כולל של עבודת פסילים המתפרט בפסוקים הבאים לאחר כך: לא תעשה לך פסל וגו'. אבל אפשר לפרש אותו גם כאיסור כולל לעבוד מצויים, אלהיים זולת יהוה, ועם זה לא זה מקומה הדעת, שהסברתי שם, שאין בעשרת הדברות (ובמקרא בכלל) איסור של עבודת פסילים סימבולית, הדברה הראשונה תכלול לפי זה שני איסורים: (1) לעבוד מצויים אלהיים זולת יהוה, (2) לעבוד צורות עבודת פטישים. ועיין להלן, ע' 75 ואילך.

ומטעים, שחוקה מוסרית היתה שלטת בעולם מתקופת-בראשית ושכל העמים היו כפופים לה. מימות קין, דור המבול, סדום וכו' האל מעניש כל אדם וכל עם על עוונות מוסריים. לברית-סיני המקרא קובע מקום היסטורי אחר: חוקה אנושית-עולמית זו. מה טעם היה איפוא בגלוי צוויים יסודיים ועתיקים אלה לישראל בהר סיני?

דוקא הדמוי על המתן החגיגי והנפלא של צוויים מוסריים אל מן-טריים ביותר מראה לנו, שמה שהתרחש אז במדבר סיני לא היה כלל וכלל מעבר שבטים פראים-למחצה לדרגת חברה בעלת משטר מתוקן ושברית-סיני לא היתה נסיון של מין רפורמה משפטית, לקוט ותקון חוקים ישנים וידועים, שהוטלאו וחודשו לתכלית מדינית-חברתית מושכלת. על כל משמעות התופעה נעמוד להלן (בספר ב'), כשגשוה את מוסר החכמה עם מוסר התורה. כאן נרמז על הדברים בקצור.

החדוש שבחוקת ברית-סיני לא היה בתכנה. משפטיה היו ברובם עתיקים ומקובלים. החדוש היה בעצם המתן. בפעם הראשונה נתן המוסר כגלוי נבואי, כבטוי לרצונו המוסרי העליון של האל. לא תורת חכמים ולא פקודת מושלים, כמו בעולם האלילי, אלא דבר נביא-שליח לשבטי מאמינים. לא חכמת אנוש וכחו, אבל גם לא חכמת אל המגלה חוקים לאדם עם שאר דברי מדע וכשרון מעשה (כחוקי תות, אואנס וכו'). החוקה היתה מצות האל, רצונו המוחלט. האידיאה נסתמלה באגדה, שאין דוגמתה בעולם, על התגלות האל לכל העם. לא חוזה ולא כהן ולא חכם אלא האדם שמע מצוה מפי האל. בזה הוצא המוסר מתחום החכמה והעבר לתחום הנבואה, היינו: לתחום המצוה האלהית המוחלטת. כך נתק המוסר משרשו האלילי, כמו שנבאר להלן.

אידיאה זו עצמה מסומלת גם באופי הלאומי של חוקת ברית-סיני. חוקי ברית סיני, וכן חוקי התורה בכלל, נתונים לאומה, והאומה כולה אחראית להם. החובה לקיים אותם נובעת מן הברית הלאומית הזאת. זוהי תפיסת המקרא כולו. אולם אין לחשוב, שחוקה זו היא בטוי להרגשה מוסרית פרימיטיבית המעורה ברגש של שתוף שבטי או לאומי ראשוני ושרק בזמן מאוחר נולד בישראל המוסר האישי, כפי שהובע בספרות החכמה המקראית (משלי וכו'). כי בעולם התרבותי, שבו חיו שבטי ישראל, התרוממה ההכרה המשפטית-המוסרית זה כבר מעל לדרגה זו של מוסר חברותי פרימיטיבי. המשפט והמוסר של בבל ושל מצרים הם על-לאומיים ואישיים. אישי הוא ביחוד המוסר של ספרות החכמה המצרית. מוסר עתיק זה נתגבש גם בספרות החכמה המקראית, ובאמת עתיק הוא ממוסר התורה והנביאים.

כמו שנראה עוד להלן. ברית-סיני מעמידה, לעומת זה, את המוסר על יסוד לאומי. אמנם, החובה המוסרית כשהיא לעצמה מוצאה מימי בראשית, ומוטלת היא מאז על כל אדם. אולם על חובה קדומה זו מוסיפה ברית-סיני חובה חדשה — לאומית. המוסר הלאומי הזה הוא לא פרימיטיבי, אלא הוא דרגה עליונה, נוספת על המוסר האנושי-האישי הישן. בברית-סיני נעשה עם ישראל כולו אחראי לקיום המצוה המוסרית. אין המוסר עוד „חכמה“ תועלתית-אישית. החברה הישראלית כולה אחראית לו. זהו שיא הדרישה המוחלטת.

ולא זו בלבד אלא שעם יצירת הברית המשפטית-המוסרית החדשה, הנתפסת כגבוש רצון האלהים, יצרה לה האידאיה הדתית הישראלית את הממד המוסרי של התגלמותה. ישראל נוצר כאישיות מוסרית קבוצית חדשה, מפני שבו נתגלה שם האל החדש. עם הדברה „אנכי יהוה אלהיך“ נוצרה גם שותפות מוסרית חדשה: שותפות הקבוץ היודע את האלהים. הבחירה הדתית מוצאת את השלמתה בבחירה המוסרית. אין זו תכלית לזו; שתיהן שוות במעלה, לפי תפיסת התורה, לפחות (לא כן לפי תפיסת הנבואה הספרותית). אלא שקשורות הן זו בזו קשר שורש. לא בחר אלהים בישראל לשם יסוד פולחן מגי לטובת האל. הוא בחר בו לעשותו לעם יהוה ולגשם בו את רצונו, את מצותו. הברית הדתית היתה ממילא גם ברית משפטית-מוסרית.

כך מלמדת אותנו המסורת על מתן החוקים המוסריים היסודיים ב„עשרת הדברות“ ועל מתן המשפטים לאומה בס' הברית ובשאר סדרי החוקים שבתורה, מה התרחש אז במדבר סיני. זו לא היתה כריתת-ברית כהנית עם איזה אל קיני או מדיני, ששכן בהר-געש וכו', כמו שמדמים להם חוקרים ידועים הנגררים אחרי השבלונה ההיסטורית. כאן יצרה אידאיה דתית חדשה דרישה מוסרית חדשה יצירה אינטואיטיבית. כאן הונח היסוד לדת-התורה הכוללת פולחן ומוסר והתופסת את שניהם כהקרנת הרצון האלהי.

המסורת על ברית-סיני מספרת בנוסחה אחת על לוחות הברית (שם' ל"א, יח; ל"ב, טו—טז; דב' ד', יג; ה', ב; מל"א ח', ט, כא) ובנוסחה אחרת — על ספר הברית (שם' כ"ד, ד—ה; ל"ד, כז)¹². ואפשר, שבשתי הנוסחאות יש גרעין היסטורי, מאחר שגם באבן וגם בספר השתמשו בשעת כריתת ברית או קביעת „משפט“. יעקב ולבן מקימים מצבה וגל-אבנים

כעדי הברית שביניהם (בר' ל"א, מד—נב). שמואל כותב את "משפט המלכה" בספר ומניחו "לפני יהוה" (ש"א י', כה). גם "השירה" גם "ספר התורה" נכתבים להיות "לעד" בבני ישראל (דב' ל"א, יט, כא, כו). יהושע כורת ברית עם ישראל בשכם וכותב את הדברים "בספר תורת אלהים" ומקים מלבד זה אבן "לעדה" בישראל ("יהושע כ"ד, כה—כו). המסורת על הלוחות, הקשורה במסורת על הארון, נראית כראשונית. אבל אפשר, שגם בברית-סיני, כמו בברית-שכם, נכתבו דברים בספר, ומלבד זה הוקמו שתי אבנים לעד. אבנים אלה הן "לוחות הברית" או "לוחות העדות"¹³, שהשכטים הוליכו אתם כסמל מוחשי לברית אלהיהם¹⁴. הלוחות נעשו אף הם סמל נצחי בין סמלי האמונה הישראלית.

האגדה, השיר והחג

הרגש הדתי, שנכרך באידיאה הדתית החדשה הפעיל את כח היצירה של העם לא בבריות אגדת-אלים חדשה, בספור תולדות אל ועולם ומעשי גבורת אל בקהל אלים. האידיאה החדשה בקשה לה את גבושיה בספירה של חיי העם וגורלו. יציאת מצרים מצד זה והשאפה לארץ כנען מצד זה — אלו היו שני צירי חייה באותה שעה. אלהי העולם, האחד-העליון, נתגלה לנביא-השליח, כדי לבחור לו עם, לגאלו, להנחיל לו ארץ ולגשם בו את רצונו הדתי-המוסרי — זו היתה מסכת-היסוד של האמונה החדשה. לא אגדות-בראשית ולא שירי מלחמות-אלהים במערכת איתני הטבע, אלא אגדות יציאת מצרים, נודי המדבר, מעמד הר סיני, כבוש הארץ שמשו לה גבושים ראשוניים, ואגדות אלה נעשו לה סמלי-תמיד לכל הדורות, גם בספרות הנבואית וגם בספרות שלאחריה. ואף על פי שהאידיאה הדתית החדשה היתה עולמית במהותה, נתנה להתגלות האל תכלית היסטורית לאומית בלבד. ההתנחלות בארץ כנען — זה היה קצה האופק ההיסטורי של האמונה הישראלית בתקופה ההיא.

¹³ הלוחות נקראו "לוחות הברית" בדב' ט', ו' ואילך; "לוחות העדות" בשם כ"ח, ל"ב, טו; ל"ד, כט. וכן נקרא הארון "ארון הברית" ו"ארון העדות" בהרבה מקראות. הדעה, שהכנוי "הברית" (ללוחות ולארון) הוא משנה-תורנית, אין לה כל יסוד.

¹⁴ אם גם על האבנים היו כתובים "דברים", אין להכריע. במל"א ח', ט, כ נזכרו האבנים, אבל לא נזכרו "דברים". אבל אף אם היו כתובים "דברים" על האבנים, לא היתה תכליתן של האבנים לשמש תעודה לעיין בה בשעת הצורך או מזכרת לתוכן הדברים אלא לשמש עדות. מפני זה יכלו לשמור אותן בארון ולא העמידו אותן במקום רואים, על הארון עיין עוד במחקר זה להלן.

האגדה הדתית החדשה נאחזה, להלן, באישיות חיה ונשתרגה עליה: אישיות הנביא-השליח. הרעיון היה חדש ומלהיב מאין כמותו: שליח אלהים הולך בראש השבטים! לא קוסם רב-כח, לא כהן ולא גבור-מלחמה, אלא — שליח אלהים. מעולם לא נודע עוד כדבר הזה בין בני האדם! מעולם לא הופיע לשום עם בתקופת האלילות נביא-שליח. כאלפיים שנה אחר כך הטילה הבשורה על הופעת שליח-אלהים סערה בין שבטי מדבר ערב. בחרדת-קודש ללא-גבול נשאו אנשי המדבר את עיניהם אליו, ודברו היה להם דבר-שלטון ומאמר-אלהים. אנו יכולים לשער לפי זה מה עצומה היתה התלהבותם וחרדת-קדשם של שבטי ישראל לנביא-השליח, שהופיע ביניהם בפעם הראשונה עלי אדמות. פעולותיו ודבריו הלהיבו את הדמיון. ענני אגדה הקיפו את חייו. הוא עצמו שמש סמל חי לאידיאה החדשה: לא קוסם אלא שליח. הממלא רצון אלהים, שבמעשיו מגלה האל את שלטונו המוחלט בעולם ושעל ידו הוא מגלה את רצונו ומצותו לבני אדם. האגדה על משה — זו היתה רקמת-בראשית של האמונה הישראלית.

בתוך אירורה זו של הערצה וחרדת-קודש הצליח משה להביא תמורה עמוקה בנפש שבטי ישראל, להביא אותם בברית האמונה הדתית החדשה, שנצנצה לו בחזון, ולקשר אותם בה לעולמים.

מלבד האגדה העממית, שמש השיר גבוש לאמונה החדשה. השיר היה מצד אחד אף הוא לבוש לאגדה העממית, אבל מצד שני יש לראותו כצורה מצורות הפולחן. השיר (עם המחול והזמר בכלי) היה יסוד מיסודות החגיגה העממית. הוא שמש בטוי להערצת האל, הוא ספר את צדקות יהוה עם ישראל. "שירו ליהוה, כי גאה גאה" (שמ' טו, כא, השוה שם, א) — זה היה ודאי השיר הראשון לאל החדש, שפרץ מפי העם ובקע את דממת המדבר. מאז שמש השיר תמיד בטוי כביר לאמונה הישראלית, משירת מרים ועד ס' תהלים ועד שירת ימי הבינים. יצירתה העתיקה ביותר של האמונה הישראלית — "ספר מלחמת יהוה" (במ' כ"א, יד) — היתה ספר שירים. אלה היו שירים על קורות ישראל במסעיהם במדבר, כמו שנראה מן הקטע, שנשתמר בבמ' כ"א, ד ואילך ("הנחלים ארנון", "ער", "גבול מואב"). מאותה התקופה הוא גם שיר-הבאר (שם, יז—יח), שיר עמלק (שמ' י"ז, טז) ואולי גם שיר הארון (במ' י', לה—לו). לפי צורתה מושרשת השירה הזאת בשירת-המושלים הקדומה¹⁵. אולם נושאייה היו בכל אופן לא מלחמות אלהים באלהים

¹⁵ על שירת-המושלים עיין להלן, ע' 144 ואילך.

אלא מלחמות ישראל, עַם־האלהים. רוח האמונה החדשה פעמה בה. השירים האלה הם גבושו הקדום ביותר של הפולחן הישראלי העממי. כמו כן התחיל מתרקם במדבר החג העממי. כחג־עראי אפשר לראות את מעמד ברית־סיני, שבו קבל העם את עול מלכות יהוה ושהיה כרוך בחגיגה עממית. חג זה לא נעשה חג־קבע שנתי (רק היהדות המאוחרת עשתה את שבועות לחג מתן תורה), אבל שמש דוגמא לאספות־ברית עממיות חגיגיות, שהיו בזמנים שונים (בימי יהושע, יאשיהו, עזרא־נחמיה ועוד). החג הקבוע הראשון של האמונה החדשה היה חג יציאת מצרים. אנו רשאים להניח, שבחנייתם הראשונה של השבטים, שיצאו ממצרים, בודאי אחרי ההתנגשות עם גדודו של מרנפתה, בשעה שהרגישו את עצמם בטוחים מפחד אויב ובטוחים בחירותם. נערך החג הראשון בשיר ומחול לשם יהוה. אפו מצות, מאפה־חפזון חביב בארצות אלה עד היום הזה, מן הצידה, שהוציאו עמהם ממצרים. אז נשמע בפעם הראשונה השיר: שירו ליהוה כי גאה גאה (שם' ט"ו, כא). חג זה נחוג גם בשנים הבאות¹⁶. וכנראה כבר בשנים הראשונות לקיומו נבלע בו החג העתיק של הקרבת הבכורות בראשית האביב: הקרבת בכורות הבהמה ופדיון בכורות האדם על ידי מתן דם על המזוזות לשמירה מפני אלהות מזיקה. החג האיללי התליף את מהותו, נתק מעל יסודו המגי־הטבעי ונבלע באגדה ההיסטורית על הצלת בכורות ישראל במצרים ועל יציאת בני ישראל ממצרים¹⁷. זו היתה ראשית התהוותו של נימוס פולחני חדש, לא־מיתולוגי.

הנביא ורוח הנבואה

הכח התוסס בהתהוות האמונה החדשה היה היסוד הנבואי. מחוללה היה נביא־שליח, הנבואה השליחית היתה סמלה המובהק, כל גבושיה נחשבו לדבר אלהים ביד שליחו. מתוך הערצת הנביא־השליח נולדה מלכות האלים הישראלית הקדומה. מעל לארגון־השבטים הישן, מעל לשלטון הזקנים והנשיאים התרומם שלטונו העליון של הנביא, שכל השבטים היו

¹⁶ לפי בבר' ט', א—י"ד היה הפסח החג היחיד, שנחוג במדבר, לפי שם' י"ב, א—כ (השייך לסי"ב) נחוג החג בפעם הראשונה במצרים: עוד לפני יציאת מצרים נזבח קרבן הפסח ונאכל על מצות ומרורים כהלכתו, "בחפזון" וכו', ואילו לפי שם' י"ב, כא—לד (השייך לסי"ג) שחטו במצרים את הפסח לצרכו: להנצל ממכת הבכורות, ומצות אפו רק אחרי צאתם ולאנסם (כי לא חמק, כי גרשום־מצרים, שם, לד, לט), ועל החג וסדרו נצטוו רק לעתיד לבוא. מצות אכלו איפוא לפי זה רק אחרי יציאת מצרים. — תג העומר ושאר התגים התקלאיים נוספו בארץ.

¹⁷ עיין למעלה, כרך א', ע' 573 ואילך.

כפופים לו. שלטונו היה שלטון־מלך, דוגמת שלטונו של מוחמד ויורשיו. משה היה מנהיג ושופט ומחוקק. בשם' י"ה, יג ואילך מתוארת תמונה נאמנה מחיי השבטים במדבר. העם נצב על משה מן הבוקר ועד הערב, ומשה שופט אותם. גם מוחמד היה לשבטי ערב לא רק נביא אלא גם שופט ומחוקק. אין אנו יכולים לקבע בדיוק מה הם החוקים החדשים, שנתנו לשבטים במדבר. אבל אין ספק, שבמדבר התחילה התהוותה של הספרות המשפטית־המוסרית הישראלית, המושרשת במשפט השמי העתיק, ששלשה מגבושיה נשתמרו במקרא¹⁸. ראשית התהוותה הם משפטיו של הנביא־השליח, שמלא גם תפקיד של שופט עליון לשבטי ישראל — תפקידם של השופטים־המנהיגים והמלכים בישראל אחר כך.

הופעת הנביא־השליח בין שבטי ישראל קבעה בלבם הרגשה מיוחדת של קרבת אלהים. האמונה, שהאל מתהלך בקרב המחנה ומתגלה לנביא במראה, הלהיבה בלי ספק את הדמיון העממי. אם הקיפה את העם תנועה של התנבאות המונית (מצין אותן התנועות האכסטטיות, שקמו בעמים שונים בזמנים שונים), אין אנו יודעים. אבל התעוררות נבואית מסוימת היתה בודאי. האגדות על ישראל במדבר הן היחידות במקרא המספרות על התגלות כבוד יהוה לעם. בתגיות העממיות, מסיב למזבח, בסערת המחול והשיר, בגאות ההתלהבות לשם האל ורוב חסדיו ומעשי נפלאותיו ראו בודאי רבים מראות וחזיונות. במשתה ברית־סיני רואים „אצילי בני ישראל“ את האלהים (שם' כ"ד, י—א). בשעת חנוכת המשכן נראה כבוד יהוה לעם, והעם רנים ונופלים על פניהם (ויק' ט', כג—כד). הצפיה לראות את כבוד יהוה נשארה תמיד הצפיה העליונה של החג הישראלי¹⁹.

אולם נראה, שההתעוררות הדתית הביאה גם לידי תנועה של התנבאות אכסטטית ממש. התנבאות „דיוניסית“ היתה ידועה לשבטים מימי מגוריהם בארץ כנען. ועתה בקשה התנבאות זו להאחז באידיאה החדשה של הנבואה השליחית. הנבואה השליחית כשהיא לעצמה לא היתה קשורה בה וגם זרה היתה לה בעצם. לא קהל מתנבאים אלא „משרת“, בן־לואי נאמן, תלמיד המספר דבר הנביא ושומר עליו — זוהי התופעה האפיינית לנבואה השליחית. למשה יש „משרת“ הדבק בו וה„מקנא“ לו — יהושע. אבל בבמ' י"א טז—כא מסופר גם על „מתנבאים“, שרוח משה נחה עליהם. שבעים איש מתנבאים מחוץ למחנה פעם אחת („ולא יספו“), שנים מתנבאים במחנה. יהושע רוגז

¹⁸ עיין שם, ע' 47 ואילך.

¹⁹ עיין שם, ע' 585 ואילך.

עליהם. המשרת של הנביא הישראלי רואה בעין רעה את המתנבא „הדיוניסי“. אולם ההתנבאות נאחזה בנבואה והסתגלה אליה, וגם בזמנים מאוחרים גלותה אליה. אלא שבישראל נחשבה ההתנבאות רק לתופעת-לואי של הנבואה. על המתנבאים נחה הרוח בשעה שאלהים דבר עם משה. ההתנבאות אינה אלא בת-כחו של דבר-האלהים המתגלה לשליחו. ליד הנבואה השליחית לא יכלה ההתנבאות להחשב לתופעה מנטית עצמאית. ההתנבאות הדיוניסית נשענה אל הנבואה הישראלית וחדלה להיות „דיוניסית“²⁰. גם תמורה זו התחילה, כנראה, כבר בתקופת המדבר. — על התופעות הקרובות להתנבאות יש לחשוב אולי גם את השיר והמחול של הנשים, שבראשן רוקדת מרים הנביאה (שמ' ט"ו, כ—כא).

פולחן וכהונה

אולם ליד הגורם הנבואי התחיל פועל באמונה החדשה גם גורם כהני. בה בשעה שהאמונה הישראלית התחילה שואפת ליצור לה גוף פולחני התחילה להוצר בדרך הטבע גם כהונה ישראלית. הדעה, שמשה שלל את הפולחן ואת הכהונה והורה דת מוסרית צרופה²¹, אין לה כל יסוד במקורות. דעה זו פורחת באויר, כדעה הנגודית לה, שלפיה היה משה כהן-קוסם. בספרות הישראלית הקדומה — בתורה ובספרות קבוצת התורה — אין כל זכר לשלילת הפולחן, ואף רעיון העלאת ערך המוסר על ערך הפולחן לא הובע בה כלל²². משה הגה את האמונה באל יחיד-עליון. אבל אין זכר לדבר, ששלל את הדעה, שהיתה מקובלת ומוסכמת בין כל בני האדם בדורות ההם, שיחס האדם לאלהות מתבטא בפולחן. ואין ספק, שבשאיפתו לנטוע את אמונת-היחוד בעם ישראל שאף גם לברוא נימוס פולחני, שיסמל ויגבש את האמונה החדשה. ולא זה בלבד אלא שגם הדעה, שמשה צוה על עבודת-אלהים מופשטת, ללא כל סמל וצורה, ודאי אינה היסטורית. מן התופעות המאלפות ביותר של תולדות האמונה הישראלית היא התופעה, שהמקרא אינו אוסר את סמול האל בסמל ואף אינו מזכיר בכלל

²⁰ עיין שם, ע' 511—530. ועיין גם בספר זה להלן, ע' 122—124.

²¹ עיין זלין, Geschichte, ח"א, ע' 94: משה לא הכיר בקרבנות ונימוסים, „העמיד הכל על המוסריות“ וכו'. לדעת זלין היו הכהנים אויביו של משה, והם שגרמו בודאי לרציחתו את הבלדה של זלין על רציחת משה קבל פרויד, עיין בפרק הקודם, הערה 7.

²² עיין למעלה, כרך א', ע' 24 ואילן.

סמול כזה. לא התורה ולא הנביאים אינם נלחמים בדעה, שאפשר ומותר לסמל את האל. גם העגלים, שעשה ירבעם, לא נחשבו לסמל יהוה. מתנגדיהם מגנים אותם כפטישים. וכן נתפס כפטיש גם העגל, שעשו ישראל במדבר²³. האיסור "לא תעשה לך פסל וכל תמונה" וגו' שבעשרת הדברות בא אחר האיסור "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני". זאת אומרת, שנאסרו כאן לא סמלי האל אלא צורות הנעבדות כ"אלהים", פסילים ותמונות, שהם בכלל "אלהים אחרים"²⁴. על "עבודת אלהים מופשטת" אין עשרת הדברות מצוות איפוא. מזה נמצאנו למדים, שהאמונה הישראלית לא ידעה סמלי יהוה מעולם. דבר זה מופלא הוא ביותר, מאחר שהאמונה הישראלית לא היתה מופשטת, אלא דמתה "דמות" לאלהיה. אך מתוך הרגשה אינטואיטיבית עמוקה דחתה את סמול האלהים. כי סמלי האלהים נתפסו בכל העולם האלילי כ"גוף" האלהים, המשמש נושא לפעולות הפולחן. באידיאה זו חשה האמונה הישראלית את עצם האלילות. ולפיכך דחתה את סמול האלהים מלכתחלה וכלי מלחמת דברים, מתוך הרגשת מעמקים. ובעצם היתה זו המלחמה המכרעת נגד עבודת הפסילים. מלחמת הדברים נגד הפטישיזמוס היא לעומת מלחמת פנים זו שניה במעלה.

אולם מלחמתו של המקרא נגד השמוש הפולחני בצורות בכלל אינה שרשית וראשונית כדחית סמול האלהים. בתקופה מאוחרת התנגדו המקנאים לכל צורה. אבל האמונה הישראלית בראשיתה לא הגיעה עוד לידי קיצוניות כזו. היא שללה צורות הנעבדות כאלהים, אבל לא שללה צורות, שנעשו לשם שמוש פולחני מסויים ושלא נעבדו הן עצמן. המקרא מיחס למשה את עשיית נחש הכרוכים לקדשי אלהים, וגם עשייתם מתיחסת למשה. היחס אל הצורות הפולחניות היה איפוא מפולג מלכתחלה, וזה נתן מקום לתגודה והיסוס, למלחמה פנימית, שהביאה במשך הזמן להכתמת תופעות מסוימות (כגון עבודת עגלי ירבעם) כ"אלילות", כמו שנראה להלן²⁵. אבל המלחמה הזאת עצמה מוכיחה, שהמסורת העתיקה, שמוצאה מימי משה, לא התנגדה בהחלט לכל צורה.

ולפיכך אין יסוד לפקפק בדבר, שתיאור סדורי הפולחן, שנתן לנו

²³ עיין שם, ע' 670.

²⁴ על דב' ד, יב ואילך ועל יש' מ, יח עיין שם, ע' 230, הערה 11.

²⁵ עיין להלן, 130—131 (על הפולחן בתקופת השופטים), וציין פרק ר' (על מקדש שלמה) ופרקים ח' וט' (על עגלי ירבעם). והשווה גם למעלה, כרך א', ע' 664 ואילך.

במקורות התורה, ביחוד בס"כ, אם כי הוא מפואר בתפאורה אגדית מופרזת, יש בו גרעין היסטורי.

סדורי הפולחן של תקופת המדבר התרכזו מסביב ללוחות האבן, ששמשו "עדות" לברית סיני. אבני קודש אלה סמלו את הברית עם יהוה והיו קודש־הקדשים של השבטים וסמל אחדותם. המחנה הוליך אותן אתו במסעיו. שמירתן והולכתן דרשה משמר אנשים, שנתיחדו ונתקדשו לכך. זה היה שרשו של מעמד כהני, שנתהוה בדרך הטבע מתוך חייה הפנימיים של האמונה החדשה ושאיפתה להתגבשות פולחנית. את האבנים שמו בארון, הנקרא ארון הברית או ארון העדות (וכן גם ארון יהוה, ארון האלהים), ואת הארון שמרו באוהל. המסורת במקורות התורה על הארון ועל האוהל אינה אחידה, והשערות שונות ומשונות על טיבם הובעו על ידי החוקרים. ס"ד מזכיר את הארון (דב' י', ג, ה, ח), אבל לא את האוהל. ס"א מזכיר את האוהל (שמ' ל"ג, ז—א; במ' י"א, טז ואילך) לחוד, ואת הארון (במ' י', לג—לו) לחוד. רק בס"כ (שמ' כ"ה ואילך) יש מסורת אגדית מפורטת על שניהם יחד. לפי ס"ד (דב' שם) הארון הוא ארון עץ; כפורת עם כרובים לא נזכרו. לפי ס"כ (שמ' כ"ה, י ואילך) היה הארון מצופה זהב ומכוסה כפורת עם כרובים. לפי ס"א (שמ' ל"ג, ז—י; במ' י"א, טז ואילך) עמד האוהל מחוץ למחנה, ויהושע, משרת משה, היה שומר בו. הארון הוא בקרב המחנה (במ' י"ד, מד) ונוסע לפניו (שם י', לג). לפי ס"ד (דב' י', ח) שרתו לפני הארון בני לוי. לפי ס"כ עמדו הארון והאוהל בתוך המחנה, ושרתו לפניהם כהנים ולוויים. ס"א מזכיר את האוהל כמבאָה בלבד (שמ' ל"ג, ז—י; במ' י"א, טז ואילך). לפי ס"כ האוהל הוא גם מבאָה (שמ' כ"ה, כב; כ"ט, מב ואילך; כ"ח, ל; יהושע י"ט, נא ועוד) וגם מקדש, שמקיימים בו נימוס פולחני. אולם אם נשפוט על פי הידיעות על הארון והאוהל, שנשתמרו בספרים ההיסטוריים, נוכל לשער, שהמסורת שבס"כ היא השלמה ביותר, למרות כל קשוטה האגדי²⁶. האוהל והארון היו קשורים

²⁶ את הארון אנו מוצאים בשילה, במקדש פולחני, שמשפחת כהנים, שנבחרה במצרים, משמשת בו (ש"א א'—ד'). אנשי בית שמש מקריבים קרבנות לפני הארון (שם ו', טו), וכן דוד (ש"ב ו', יג), וכן שלמה (מל"א ח', ה). הארון משמש עצם קדוש עיקרי בבית המקדש הפולחני של שלמה. דוד נוטה לארון אוהל, וארון האלהים ישב בתוך היריעה (ש"ב ו', יז; ז', ג). האוהל הזה הוא מקדש פולחני; לפני האוהל דוד מצלה עולות ושלמים (שם ו', יז), שם יש שמן משחת קירש ומזבח (מל"א א', לט; ב', כח—ל). — על הארון יש כרובים, עיין על זה להלן. — שפע העושר, שס"כ מתאר במעשה המשכן, מופרז הוא בודאי. אבל אין זאת אומרת, שיוצאי מצרים לא יכלו להשתמש במעשה מתכת יקרה לקשוט קדשיהם. שנים רבות ישבו במצרים, ארץ האמנות המפותחת, ובמדבר נדדו בשטח, שמכרות מתכת ויה

זה בזה: האוהל שמש מחסה לארון. בין פעולתו הנבואית של משה ובין הארון והאוהל היה, כנראה, איזה קשר. לפי ס"א יהושע, משרת משה, "נער לא ימיש מתוך האהל" (שם' ל"ג, יא). נראה, שהוא שומר שם על איזה דבר. הוא ממלא אותו התפקיד, שמלא שמואל, גם הוא נער משרת, במקדש שילה: הוא שומר את ארון האלהים (ש"א ג', ג). באוהל, ששם הארון, יהיה מתגלה למשה, כמו שנתגלה לשמואל בהיכל שילה לפני הארון. אולם הלוחות, הארון והאוהל נעשו ממילא גם מקום-קודש פולחני. לפני האהל עמד מזבח, ושם הקריב העם את קרבנותיו ליהוה. כאן שאל הכהן במשפט האורים. זה היה מקום המגע בין הנבואה ובין הכהונה. (על הארון והכרובים עיי' עוד בסמוך).

בני לוי

לפי תיאורו של ס"כ היו סדרי הפולחן ומערכת השירותים באוהל מועד קבועים ומדויקים ומפוארים ברוב פאר חגיגי ועשיר. הפולחן הפנימי היה בידי אהרן ובניו. המשמר לפני המשכן ונשיאתו בימי מסע היו בידי הלויים, שלא היתה להם רשות לכהן. את תפקידו של יהושע באוהל אין ס"כ מזכיר כלל. אולם תיאור זה מקדים את המאוחר ומשקף את דרישות הכהונה, שנתגשמו בודאי רק בתקופה מאוחרת ואחרי התפתחות מסורגת. וגם מתאר הוא את האוהל תיאור אידיאלי משגיב. באמת עלינו לדמות לנו את התנאים כפשוטים ביותר, בערך מעין אלה שבשילה. כשמואל בשילה כן שמר יהושע, בהיותו נער, את הארון באוהל. באוהל היה משה שומע דבר אלהים. אולם האוהל היה מקדש מטולטל, והיה צורך במשמר אנשים, שיעבירו אותו ואת הארון ואת המזבח וכליו ממקום למקום. מלבד זה היה בודאי צורך גם במשמר חיצוני מסביב לאוהל, ביחוד בשעת מלחמה וסכנת מלחמה. שירות זה נמסר לבני לוי — בני שבטו של הנביא. בני לוי שמשו, כנראה, משמר גם לנביא עצמו. במזרת, מאז ועד היום הזה, המשען האיתן ביותר לכל פעולה הוא הקשר המשפחתי-השבטי. זמן רב בקש מוחמד להשען על בני שבטו, ורק אחרי שנואש מהם הלך בדרך אחרת. למרות השפעתו העצומה של משה על העם בקש בודאי גם משה משען בבני שבטו, והם שהיו נאמנים לו ביותר. לוי היה לפנים שבט לוחם, ומפורסם היה לגנאי במעשיו יחד עם שמעון אחיו (בר' מ"ט,

בקרבתו. חרשי נחושת וזהב היו ביניהם בלי ספק. — גם האסוד, שהיה קשור במשפט האורים, יש לו קשר אל הארון. שמואל, שומר הארון, חגור אסוד בד (ש"א ב', יח). דוד חגור אסוד בד בפזו לפני הארון (ש"ב ר', יד). — ארון, כרובים, אוהל, מזבח, אסוד, כתנים קשורים היו איפוא תמיד זה בזה.

ה—ז; השוה שם ל"ד, כה—כו)²⁷. עתה הוקדש להיות משמר לנביא ולקדשי האמונה החדשה, ואת תפקידו זה מלא, כנראה, מזמן לזמן בחרב (עיין שמ' ל"ב, כו ואילך). שירותו של יהושע היה אישי-נביאי. יהושע אינו מנחיל את שירותו למשפחתו. שירותו בטל מאליו בשעה שבגר ועמד לימין הנביא כמצביא. ואילו שירותם של בני לוי נקנה להם כזכות שבטית. בבחינה זו היה שירותם שירות כהני.

כהונת בית אהרן והמהפכה הדתית

אולם העבודה הכהנית-בעצם — הפולחן — לא היתה בידי בני לוי אלא בידי משפחת כהנים, הוא בית אהרן, שלפי המסורת של ס"כ גם הוא מתיחס על שבט לוי, אלא שספק הוא, אם נחשב מלכתחלה על שבט זה. כהונתה של משפחה זו עתיקה היא, כנראה, מאמונת יהוה, ומושרשת היא בתקופת האלילות. השמות המצרים המצויים במשפחת כהנים אלה (אהרן, חפני, פנחס, חנמאל, פשחור) רומזים על השפעה מצרית. האפור, הלבוש הכהני המובהק שלה, מקורו, כנראה, כנעני. קשרה המיוחד עם משפט האורים, הוא משפט הגורל מראה, על מוצא עברי-עתיק²⁸. משפחה זו היתה משפחת-כהנים עברית, שנדדה עם השבטים וקלטתה השפעות שונות בארצות התרבות, שהשבטים התגוררו בהן. ואולי היתה משפחה זו קרובה לבני לוי ולמשפחת משה. ראש המשפחה היה מן הראשונים, שקבל את בשורתו של משה ועמד לימינו, ובתוקף השפעתו הגדולה הטת את לב העם אחרי משה. אהרן הוא "פיו" ו"נביאו" של משה, הוא המדבר אל העם, והוא העושה את האותות לעיניו (שמ' ד', יד ואילך, ל' ז', א ואילך). ואפשר, שכל היסוד המגי-האמנותי המצרי, שאנו מוצאים באגדות יציאת מצרים, בא ממסרתה הכהנית-המצרית של משפחה זו. אהרן הוא הכהן היחידי העושה נפלאות. לפי ס"כ נמצא מטה-הנפלאות בידו (שמ' ז', ט ואילך). המסורת הפולחנית המקראית מושרשת בכל אופן במסורת הכהנית של משפחה זו. את החוקה הכהנית נתן יהוה למשה ולאהרן יחד. משפחת אהרן דרשה לעצמה זכות מיוחדת בפולחנה של האמונה החדשה.

כאגדה המקראית, כנבואה, כמשפט, כמשלי החכמה, כן מושרש גם הפולחן המקראי, וביוחד — הכהני, בתקופה האלילית. אולם גם המסורת הפולחנית העתיקה נבראה בריאה חדשה במגע האידיאה הדתית החדשה.

²⁷ עיין למעלה, כרך א', ע' 178, הערה 17.

²⁸ עיין שם, ע' 499 ואילך. ועיין גם כרך זה, ע' 18.

בתמורה העמוקה, שבאה במסורת זו, נעשתה ביחוד כהונת בית־אהרן היא גופה גבוש מובהק של האמונה הישראלית.

המסורת המקראית מפלה את הכהונה לרעה מן הנבואה. היא מאשימה את הכהונה לפרקים אף בסטיה אלילית. לפי אגדת מעשה־העגל עשה אהרן, אבי הכהנים, את העגל ובנה לפניו מזבח, אמנם — רק מפני שנכנע לדרישת העם. הנביאים־הסופרים היו אנשי־ריב לכהנים. אולם באמת היתה הכהונה הישראלית נושא מובהק לאמונת־היחוד, לא פחות מן הנבואה. הכהונה הישראלית היא בכל הדורות חטיבה מיוחדת במינה, שהכח היוצר של האידיאה הישראלית נכר בה.

אהרן, אבי הכהונה, הוא עושה נפלאות; הפלא המגי־המצרי קשור בשמו. אבל עובדה מאלפת היא מאין כמותה, שהכהונה לא נחלה ממנו את התפקיד הזה. הכהן הישראלי אינו עושה נפלאות. להלן: הכהן הישראלי מחטא מן הטומאה ומקריב קרבנות־חטוי. אבל אין הוא רופא חולים. ולהלן: הכהן הישראלי מקריב קרבנות. אבל אין הוא לוחש לחשים, ואין הוא מזמר מזמורי־לחש. ועוד: הכהן שואל באורים. אבל אין הוא רואה באותות, אין הוא רואה בכבד, אין הוא מנחש בשמן ובמים וכו'. ולא זה בלבד אלא שאין במקרא כל זכר לדבר, שהיתה פעם בישראל מלחמה על הענינים האלה ושהכהנים הוכרחו על ידי מי שהוא בתקופה מסוימת לותר על התפקידים ההם. הכהונה צמצמה את תפקידיה מרצונה, מתוך איזו הרגשה אינטואיטיבית פנימית. אולם משמעות הצמצום הזה ברורה: מתבטא בה ויתור על המגיה. כי פעולותיו של הכהן באשר הוא כהן הן תורה מסורה וקבועה, "חכמה" מגובשת ונלמדת המתנחלת מאבות לבנים. מעשה־נפלאות כהני, רפוי־חולים כהני בחטוי ולחש הם מפני זה בהכרח חכמת־כשפים חרטומית. "חכמה" מגית היא גם הראיה באותות. הכהונה לא קבלה או פלטה ודחתה את הנחש באותות. הדרישה־באלהים שלה היא הפלת גורל, שעל אפיו ה"ישראלי" כבר עמדנו. בכל אלה מתבטאה היתה הישראלית השרשית של הכהונה.

וגם זה ברור מתוך עדותו של המקרא, שהכהונה הישראלית יצרה פולחן ללא פסל־אלהים. פולחן ללא פסל־אלהים היה לא רק הפולחן הדרומי (של ירושלים) אלא גם הפולחן הצפוני. כבר הזכרנו, שבכל המקרא כולו אין זכר למלחמה בעבודת פסילי אלהי ישראל. הפסילים והצורות, שנחשבו בעיני המקנאים לאלילות, היו סמלי חיות של מעלה או מיני תשמישי־פולחן, שנעשו, כנראה, מכשול להמון במשך הדורות. אבל המקדש הישראלי לא ידע עבודת סמל האל או הגשמתו החמרית. אולם עבודת

פסל האלהים או הגשמתו החמרית בכלל היא עיקרו של הפולחן המגי: בה האדם משפיע השפעה מגית על האלהות המגושמת בחומר. יצירת פולחן ללא פסל-אלהים משמעותה איפוא גם היא ויתור על המגיה — על המגיה הפולחנית.

הכהונה יצרה איפוא משלה את שיטת-הנמוסים הפולחנית המגובשה של האמונה הישראלית, ואף היא — ממעמקי האידיאה הדתית החדשה. היא שבצעה ברבות הימים את הרפורמה המשנה-תורתית. היא ששמרה את ה"תורה", והיא שעתידיה היתה לגבש את ספר התורה. הפולחן המקדשי, סדרי הקרבת הקרבנות, נימוסי החטוי וחוקי הטומאה והטהרה בכלל, הדרישה באלהים ע"י האפור — כל אלה הם ממסרתה ומיצירתה של כהונת בית-אהרן.

אולם מה נתנה הכהונה לאמונה הישראלית כבר בתקופת המדבר, אין אנו יכולים לדעת בבירור. אין ספק, שהשאיפה באלהים על ידי האורים-האפור הוא מתפקדיה העתיקים ביותר. היא קיימת מימי קדם ליד הנבואה. יהושע, המנהיג-הנביא, עומד לפני אלעזר הכהן, והוא שואל לו במשפט האורים (במ' כ"ז, כא). וכן הוא "לזכר" את עכן, בלי ספק — במשפט האורים (יהושע ז', יג-יח). דרישה-באלהים כזאת מסדר גם שמואל בשעת בחירת שואל למלך (ש"א י', יז-כד). הכהונה התחילה מעצבת בודאי כבר במדבר את הפולחן הצבורי. יש להניח, שבאוהל-מועד כבר הנהיגה הכהונה איזה פולחן-תמיד: חטויים קבועים, קרבן יומי, נראו מגורה (השוה ש"א ג', ג), לחם הפנים (השוה שם כ"א, ז). וכמו כן יש להניח, שהכהונה הנהיגה כבר אז יום של חטוי כללי, מעין יום הכפורים המתואר בויק' ט"ז. לפי ויק' ט"ז אין משלחים את "השעיר לעזאזל" אל ארץ אויב או על פני הנהר ואין משמידים אותו (בדומה לנימוסים המקבילים אצל עמים אחרים). אלא משלחים אותו "המדברה". מכאן יש ללמוד אולי, שנימוס זה כבר היה נוהג במדבר. בנימוס זה מנצנצת התפיסה החדשה של הטומאה, שגם היא נתגבשה בתורתה של הכהונה. משמעות הנימוס היתה לפנים: שלוח הרוח הרעה, עזאזל, בדמות השעיר מתוך הישוב. ואילו עתה נהפך הנימוס לאמצעי של שלוח "עונות בני ישראל" אל עזאזל. עזאזל חדל איפוא להחשב לכח-טומאה מסוכן ומזיק. הנימוס נהפך לאמצעי של התחטאות לפני יהוה והתבדלות מרשות הטומאה-החטא.

יצירה עתיקה של הכהונה הוא הארון עם הכרובים. ביצירה זו כאילו נסתמלה התמורה, שחוללה הכהונה ביסוד הפולחני, שהשפיעה על האמונה הישראלית.

הארון עם הכרובים שרשם, כנראה, במסורת המצרית של בית-אהרן, מאחר שהכרוב פרוש-הכנפים הוא מוטיב מצרי²⁹. תכשיר-קודש זה הוא ביסודותיו אלילי. "ארון אלהים" מדומה בעולם האלילי כבית האלהות, "כרובים" הם שומרי האלהות, נשיאת הארון (או האניה, הכסא וכו') בתהלוכת הקודש מדומה כנשיאת האלהות ממש (המוגשמת על פי רוב בפסל או בפטיש). אולם על קרקע האמונה הישראלית, וביחוד בכחה היוצר של הכהונה הישראלית, הוחלפה מהותם של היסודות האלה ונבראו בריאה חדשה. והתמורה נתבטאה קודם כל בשני דברים: בארון ובכרובים לא נכרך לא הדמוי של שמירת אלהים ולא הדמוי של נשיאת אלהים. ועם שנפלטו שני הדמויים האלה נתנה לארון ולכרובים משמעות ישראלית, לא-אלילית בשרשה.

על טיבו ומשמעותו של הארון לא קל לעמוד. אבל בכל זאת יש במסורת עליו כמה וכמה דברים, שהם די ברורים. הארון הוא בית-קבול. אבל אינו מדומה כבית משכן האלהות. בכל המקראות האל מופיע עם הארון או עליו, אבל אין רמז, שהוא שוכן בו. על הארון היו שני כרובים פורשי-כנפים. פרישת-כנפים זו משמעותה שמירה. אבל מכיון שהאל אינו מדומה כשוכן בארון, הרי שאין זו שמירה על האל. הארון נקרא גם "ארון הברית", ולפי עדות נאמנה היו בו לוחות הברית (כך לפי המסורת של ס"כ וכן גם לפי דב' י', ה' מל"א ח', ט, כא). אין איפוא ספק, שהכרובים מדומים כשומרים על לוחות הברית שבתוך הארון. אולם הכרובים משמשים, לפי דמוי הרוח במקרא, גם רכבי אלהים, ואחד מתארי האל הוא "ישב הכרובים" (ש"א ד', ה'; ש"ב ו', ב'; תה' פ', ב'; צ"ט, א). הכרובים פורשי-הכנפים מסמלים איפוא גם רכבי אלהים. ואמנם, הכפורת, בין שני הכרובים, היא מקום הופעת האל (שמ' כ"ה, כב; ויק' ט"ז, ב'; במ' ז', פט), וכאן קדושתו החמורה והמסוכנת של הארון. ובכל זאת לא נחשבו הכרובים שעל הארון הם גופם למרכבת-אלהים, ונשיאת הארון לא נתפסה כנשיאת-אלהים במובנה האלילי. הכרובים עמדו זה מול זה, ופניהם אל הכפורת (שמ' כ"ה, יח—כ). האל מופיע ביניהם ולא עליהם, ובמעמדם הם כאילו רומזים אל מקום הופעת האל. הם איפוא רק מסמלים את רכב-האלהים השמימי: את כסא מלכותו של האל ואת רכבו, שעליו הוא מופיע בעולם בדבר מלכותו ושלטונו. ומפני שהכרובים סמלו את רכב-האלהים, נעשה הארון גם כלי-קודש של

²⁹ עיין קרופוט, Ivories, ע' 17 ואילך, וביחוד 49 ואילך. הכרוב פרוש הכנפים הוא מסימני האמנות המצרית, בנגוד לאשורית. צורות כאלו נמצאו בהיכל אחאב בשומרון. על היחס בין צורות אלה ובין כרובי הארון עיין שם, ע' 18.

המלחמה. משיר-הארון העתיק בבמ' י', לה—לו יש ללמוד, שקיימת היתה האמונה, שעם הסעת הארון בידי הכהנים האל יושב על כרוביו שבשמים יוצא למלחמה לפני צבאות ישראל³⁰.

הארון היה איפוא סמל מורכב. בתוך הארון נתונות היו אבני העדות, מזכרת ברית יהוה עם ישראל. על אבני הברית שמרו הכרובים פורשי הכנפים. המוטיב האילי של שמירת האל נהפך למוטיב ישראלי של שמירת ברית האל. מלבד זה סמלו הכרובים את שלטונו של האל בעולם. לא האלהות אלא אבני הברית, משמרת הברית, סמל השלטון האלהי ומקום הופעתו הם שנישאו בידי הכהנים.

בארון נתגבש זווג הנבואה עם הכהונה, נתגבשה הפראת הכהונה על ידי האידיאה החדשה של הנבואה. העדות על ברית עם ישראל — זהו היסוד הנבואי, הארון עם הכרובים והכפורת וכן כל הטכס הכרוך בהם — זהו היסוד הכהני. הארון הוא כלי ומשמר לעדות, העדות היא התוך השמור. הכהונה יצרה את הצורה ועשתה אותה קלפה לתוך החדש. המוטיבים העתיקים שבסמל הארון (אבני עדות, כרובים וכו') מעידים, שהוא יצירה של ראשית ימי פעולתה של האידיאה החדשה בישראל. ומתולדותיו ודאי יש ללמוד, שהוא יצירה כהנית באמת. אנו רואים, שהארון היה כלי-קדשה המיוחד של כהונת בית אהרן. בשילה היא מרוכות סביבו, ואחר כך היא נודדת עמו דרומה ומתרכזת סביבו במקדש ירושלים. יש לנו איפוא רשות להניח, שכהונה זו היא שעצבה את הסמל המיוחד-במינו הזה. על תחום האלילות חרצה חריץ עמוק. את המוטיב של שמירת האל ושל נשיאת האל דחתה. היא יצרה סמל של קדושה כהנית-עממית, נושא קדושה ממשית-מסוכנת, טעון כמעט "מנא" אלילית. אבל תכנו היה בכל זאת ישראלי: סמל שלטון אלהים המרחף על עדות בריתו עם ישראל.

כיצד נתבצעה התמורה העמוקה הזאת בפולחן הישראלי, כיצד הפרתה הנבואה את הכהונה, כיצד השפיעה האידיאה הדתית החדשה של משה על בית הכהנים והביאה אותו לידי עיזוב חדש של מסרתו הכהנית העתיקה — כל זה לא נוכל לדעת לפרטיו. אבל אפיה של הכהונה הישראלית עד כמה שהוא ידוע לנו מתוך יצירותיה וקודם כל מתוך ספר חוקיה (ס"כ) מעיד על שרשיותה של התמורה ההיא. היותור על רפוי-חולים, על הלחש, על הנחש, על פסל-האל, שהוא אפייני לכהונה הישראלית בכל הדורות, מוכיח, שהאידיאה הישראלית

³⁰ על כל השאלה הזאת עיין להלן בפרק „הארון והכרובים“.

עצבה אותה מראשית ה. היא גדלה גדול אורגני עמה ובתחומה. היא נדווגה מראשיתה אל הנבואה הישראלית, קלטה את השפעתה ושותפת היתה עמה ביצירת עולם הסמלים של האמונה החדשה.

בני לוי ובית אהרן

כך נתהוו בראשית ימיה של האמונה החדשה שני חוגים „כהניים” זה בתוך זה וזה למעלה מזה: שבט לוי ובית אהרן. היתה ביניהם שותפות ידועה, אבל היתה ביניהם גם קנאה ותחרות. כהונת שבט לוי היתה חדשה לגמרי. שבט זה היה לפנים שבט חילוני. תפקיד כהני של משמר כלי הקודש נתן לו רק עם ראשית התגבשותה של האמונה החדשה ובגלל קרבתו לנביא, שיסד אותה. שום מסורת כהנית-פולחנית לא היתה לו. לא כן כהונת בית אהרן. לזו היתה מסורת כהנית, זאת אומרת: מסורת מושרשת באילנות. אמנם, כהונה זו דבקה בכל נפשה באמונה החדשה ונעשתה שותפת לנבואה ביצירתה ועצובה. היא היתה שומרת קנאית של אמונה זו בכל הדורות אולי לא פחות מן הנבואה, אבל בגלל „סבל הירושה” שלה אפשר, שנכשלה תחלה בגשושיה ובקשה לקיים דברים, שהמקנאים לא יכלו להשלים עמהם. בשמ' ל"ב (דב' ט'—י') מסופר, שאת העגל עשה אהרן ושיהוה התאנף בו להשמידו ושבני לוי נאספו אל משה ועשו נקמות בעם ושבשכר זה נתקדשו לכהונה. אין אנו יכולים לדעת מהו הגרעין ההיסטורי של הספור הזה. משתקף כאן בכל אופן נגוד בין בני לוי ובין בית אהרן, ובני לוי מופיעים כנאמנים לנביא יותר מבית אהרן. ובכל זאת גם אהרן מתואר כאן כנאמן לאמונה החדשה, אלא שנכשל בתוקף המסכות. יהוה התאנף בו, אבל לא השמידו. זכות הכהונה נשתמרה בידי בני אהרן, ובזכותם של בני לוי לכהן בקודש לא רצו להכיר. התחרות בין שתי המשפחות הביאה, כנראה, מזמן לידי מלחמות-דמים, כפי שיש לשפוט מן הספור על קרח ועדתו (במ' ט"ז). התחרות הזאת עתידה היתה להמשך דורות רבים, כמו שנראה עוד להלן.

הדרמה האלהית החדשה ואגדת המרי

בזרם היצירה הדתית החדשה, שבקע ועלה ממעמקי נפש העם במגע מטה-הפלאים של הנביא-השליח, נסחף המיתוס האילולי בישראל ונשבר לרסיסים, ועל מכתתו קמה אגדה חדשה, „מיתוס” חדש. ליד השיר והאגדה על נפלאות האל ועל הנביא-השליח, ליד השאיפה ה„אסכטולוגית” לכבוש ארץ וליסד מלכות-אלהים, ליד הפולחן החדש, העממי והכהני, מתחיל להתגבש „מיתוס” חדש: האמונה החדשה, למרות היותה לאומית במטרה המעשית.

מנסה לתפוס את העולם מתוך האידיאה הדתית החדשה. המיתוס הוא האצלה אגדית של מלחמת הכחות בעולם, מלחמת כחות ההויה הנצחית: מלחמה זו הוא רואה כמלחמות אלהים. האידיאה החדשה חותה את העולם כמלכות אל עליון אחד ושליט לבדו. מפני זה לא יכלה לראות את מלחמת כחות הטבע כדרמה אלהית. ועם זה לא יכלה להתעלם מן המלחמה עצמה השולטת בעולם. יש אל אחד, שרצונו שולט בכל. ובכל זאת לא הוגשם רצונו בעולם. יש מתח בין רצונו ובין העולם. רעיון זה היה אפילו רעיון יסודי באמונה החדשה: האל שלח שליח להגשים רצונו; אלהיה הוא אלהי הנבואה והמצוה; הוא רוצה לגשם מטרות בעולם. ועוד: בה נתגלה אל נסתר, שעולמו לא ידע אותו. באידיאה זו גופה היה יסוד למתח של "מיתוס" חדש, של דרמה אלהית חדשה. והנה אנו רואים, שהאמונה הישראלית יוצרת לה ממד מיוחד לדרמה האלהית: ממד היסטורי-מוסרי. במקום אגדת מלחמת הכחות הטבעיים היא יוצרת את אגדת המרי באלהים. את כל ההיסטוריה כולה היא תופסת כמלחמה בין הרצון האלהי ובין המרי האנושי ונסית האדם לחטא. ההבדל בין אגדת המרי המקראית ובין המיתוס הוא הבדל יסודי-רשמי. באגדת המרי מתגשמת האידיאה, שבעולם שולט כח אלהי יחיד, הוא כח הטוב, ואילו הרע, הכח המתקומם לאלהים, אין לו שורש אלהי-קדמון מיוחד, שורש אהורמיני, אלא נובע הוא מן החירות, שניתנה לאדם למרוד באלהים ולבחור בחטא. להלן נראה כיצד פתחה האגדה המקראית את רעיון המרי ועשתה אותו מסכת להיסטוריה האנושית כולה. בהעברה זו של "מלחמות האלהים" מתחום התיאוגוניה והקוסמוגוניה לתחום ההיסטוריה או מתחום כחות הטבע לתחום מצות האלהים ויצר האדם נתבצע כבושו של המיתוס. אין אנו מוצאים במקרא מלחמת-דברים עם המיתוס האלילי. אבל תחת זה הוא נותן לנו את ה"מיתוס" החדש, שירש את מקומו של המיתוס האלילי: את אגדת המרי, שהובישה את לשדו של המיתוס בישראל וכלתה אותו. בחזון אינטואיטיבי יצרה האידיאה החדשה את אגדת המרי, שדחתה את המיתוס או הפכה שרידי מיתוס גופם לאגדת-מרי. זו לא היתה מלחמת-דברים אלא מלחמת-אידיאות במעמקים.

אולם מעדות המקרא נובע, שגם תמורה זו התחילה עם הופעתו של משה: אגדת המרי המקראית נולדת עם התגלות משה.

ודאי לא מקרה הוא, שבאגדת חייו ופעולתו של הנביא-השליח הראשון, מגלה שמו של יהוה, קשור ה"מיתוס" על מלחמת יציאת מצרים. האל, שנתגלה למשה, אינו נלחם מלחמת גורל אלהי, אינו יוצא למלחמה על אלים אחרים. שדה מלחמתו הוא מרי המלכות האלילית: מרי פרעה וחרטומיו. בזה כבר

נתן הממד המיוחד, שהאידיאה החדשה שאפה ליצור לדרמה האלהית. האל שולט בכל הטבע, ולו כל הארץ; בעולם היש אין מקום למלחמה אלהית. אבל האדם אינו יודע את האל ואינו נשמע למצותו. "מי יהיה אשר אשמע בקולו... לא ידעתי את יהוה...", אומר פרעה. רצון האדם הוא כמין "מלכות" בפני עצמה, ומלכות זו יכולה למרוד באדון כל הארץ. רצון האדם — זוהי הרשות המצמצמת כביכול את שלטון האל. התנגשות הרצון האלהי במריו של האדם האילי — זהו ראשית אגדת המרי המקראית, שירשה את המיתוס. עם נצנוץ האמונה הישראלית נולדה גם האגדה הראשונה על מלחמת יהוה במלכות האלילית.

כי השקפת-העולם המקראית תופסת, כמו שנראה להלן, את הרע בכל צורותיו — את הרע הטבעי, המוסרי, הדתי והלאומי — כמושרש בחטאו ומריו של האדם, בהתקוממות רצון האדם לרצון האלהים. הממד ההיסטורי-המוסרי למלחמות-האלהים הוא אנושי-עולמי וכולל את כל רשויות החיים. אולם ברור, שבחזון נראה לעיניה קודם כל הרע הדתי: האלילות. מציאות עולם אלילי המתקומם לאלהים היא בבחינה היסטורית הפרובלמה הראשונה שלה. ולפיכך יכולים אנו לראות את הופעת המרי האילי באגדה המקראית כעדות על ראשית נצנוצה של האידיאה הדתית החדשה. והנה אנו רואים, שלפני אגדת-משה אין המקרא יודע מרי אלילי. האלילות קיימת מקודם. אבל אין מרי אלילי, אין מתח של מלחמה, אין הכרזה "לא ידעתי את יהוה", אין הטעמת בטחון בחרטומים או באלילים. ועוד: אין מרי הקשור בהתנגשות בין עם או שבט היודע את יהוה ובין עם או שבט, שאינו יודע אותו. המרי האילי מופיע בפעם הראשונה באגדה על יציאת מצרים. ולפיכך אין ספק, שזוהי אבן-השתייה של כל אגדת-המרי. בין נצני האגדה הזאת שלחה האידיאה החדשה את שריגיה הראשונים. זו היתה הדרמה האלהית הראשונה שלה, הטבועה בחותמה המיוחד. זו היתה ראשית שיירושו של המיתוס האילי מישראל.

באגדות על קורות חייו של משה עצמו תופסות האגדות על מרי עם ישראל מקום מרכזי. העם מתקומם תמיד לנביאו, ממרה את פיו, וגם נקהל עליו להמיתו (שמ' י"ז; ד; במ' י"ז; ז; כ'; ו; השוה י"ד, י). והנביא קץ בחייו מפני העם (במ' י"א, טו). במתח הזה שבין הנביא ובין העם מצאו בעלי דמיון סיוע לאגדה, שפייטוה מלבם, שמשו נרצח בידי העם³¹. המקרא, שההנחה על חטאת ישראל ומריו וקשי ערפו היא מיסודות השקפת-עולמו, ודאי לא

31 השוה למעלה, הערה 21.

היה נמנע מלספר בפרוטרוט על רצח משה, אילו קרה רצח זה באמת, ולא היה גונז את הענין ברמזי פסוקים סתומים הזקוקים ל"תקונם" של בעלי מדרש. מהי העדות האמתית, שמעידה אגדת המרי בכלל ואגדת המרי במשה בפרט, ראינו: זוהי עדות מונומנטלית על התמורה הדתית, שחלה במעמקי גפש העם, ועל נסיון האידיאה החדשה לפתור מתוך עצמה את חידת גורל העולם. ואם אגדת המרי עוטר את דמותו של משה, אין זה אלא מפני שהוא הוא שהיה מחוללה של כל התמורה ההיא.

יעוד הארץ

השאיפה, שפעמה אז בלב שבטי ישראל לשוב לארץ כנען, שזכרונות־אבות קשרו אותם אליה, היתה אתנית־מדינית ביסודה. אבל היה בה גם צד אחר: יעוד־הארץ היה גם יעוד דתי. השאיפה לארץ כנען לא היתה שאיפה בלבד. היא היתה מעורה בהבטחה נבואית, בדבר־אלהים. היא היתה אחוזה בהגשמת אידיאל דתי.

לא דבר ריק הוא, שהארץ הזאת נעשתה סמל נצחי באמונה הישראלית ושאף הנצרות היתה אחוזה בה, אף־על־פי שבה נהפכה כמעט לסמל שמימי בלבד או למולדת דתית נאצלה. הבטחת הארץ פותחת לנו אשנב אל מסתרי התרקותה של האמונה החדשה; בה נצרר הסמל החמרי של הממד ההיסטורי, שהוא בית התגלמותה של האמונה הישראלית. הבטחת הארץ היא היסוד ה"אֶסְכְּטוֹלוֹגִי" הקדום ביותר של האמונה הישראלית. הבטחה זו היא לכאורה לאומית בלבד וכרוכה בשאיפת שבטים המבקשים להם נחלה. אבל "אסכטולוגית" היא, מפני שקשורה היא באידיאה קבועה של ארץ, ביעודו של נביא בשם אלהים, ברעיון בחירת עם, ומדומה היא כגורלו האחרון של העם, שנחתם בדבר־אלהים. ולא עוד אלא שהארץ היא גם מקדש אלהים, נחלת עם בריתו, מקום משכנו עלי אדמות. האל הבטיח להנחיל את הארץ לעם, שם יקיים העם את בריתו ושם יהיה לו לעם — עד עולם. הבטחה זו של דבר־האלהים חייב העם לגשם. האידיאה הדתית החדשה חזתה בהתגשמות יעוד זה את ההיסטוריה הראשונה של רצון אלהיה עלי אדמות: הנחלת ארץ לעם בריתו תשלים את מפעל הגאולה. בלי הנחלה זו יציאת מצרים היא אפיזודה, פעולה יתומה. האידיאה החדשה של שליחת נביא דרשה יותר. הדרמה של הגאולה ממצרים היתה זקוקה להשלמה. הבטחת הארץ השלימה אותה.

זהו איפוא הערך הדתי של יעוד־הארץ: בראשיתה של האמונה הישראלית היתה הבטחה אסכטולוגית. האמונה הישראלית דומה

בוזה לשתי האמונות, שיצאו ממנה ברבות הימים: לנצרות ולאיסלם. שתי האמונות האלה בשרו לגויים את אמונת האל האחד. אבל שתיהן קשרו את בשורתן ביעודי עתיד, בהבטחות אסכטולוגיות, ששמשו להן כח-מניע חברותי עצום. הנצרות בשרה את „המשיח“, נבאה לקץ העולם ולקרבת „מלכות השמים“. בראשיתה תנועה משיחית-לאומית, נהפכה אחר-כך לתנועת-גאולה עולמית. האיסלם הלהיב את מאמיניו ביעודים אסכטולוגיים-אישיים: בהבטחת גן עדן לצדיקים וגיהינם לרשעים. אבל גם צפיות משיחיות לא פסקו ממנו, ותנועות משיחיות הרעישו מזמן לזמן את עולמו. ובאמת היה בעצם יסוד החליפות, בעצם יסוד מלכות מוסלימית, שתעודתה לכבוש עולם לאמונה בחר, משום שאיפה לסדר-עולם „משיחי“, ליסוד „מלכות אלהים“ עלי אדמות. את הדרך הזאת סללה האמונה הישראלית, אלא שיעודה האסכטולוגי הראשון היה לא עולמי ולא אישי אלא לאומי. היא דרשה משבטי הברית לכבוש ארץ במלחמות-אלהים, לקדש את הארץ ליהוה וליסד בה „מלכות אלהים“, והיא הבטיחה להם את התגשמות היעוד הזה. זה היה המצע לנסיגותיו של העם לעתיד לבוא. העם נסה לגשם את היעוד, וכשלונותיו היו לו מקור מבחן דתי ומניע למאמצי-רגש-ורעיון גדולים, כמו שנראה להלן.

אחרי שנכרתה הברית בהר סיני נסו השבטים תחלה להכנס לארץ דרך הנגב מן הבסיס בקדש. אבל הנסיון הזה לא הצליח. העמלקי והכנעני יושב הנגב הדפו אותם³². הפחד תקף את השבטים, גבר המרי נגד הנביא, סכנה נשקפה לברית-השבטים. נשמעה תלונה נגד הנביא, שהוציא אותם ממצרים, ואולי נשמע גם האיום לשוב מצרימה. אבל למרות התלונה והמרי לא נתפוררה ברית השבטים. השפעת האישיות המופלאה של הנביא חזקה היתה ממרירות המפלה ומן התלאות של חיי המדבר. ששבטי ישראל נדדו במדבר באמת כמחנה מאוחד ולא שבטים-שבטים, נמצאנו למדים מן העובדה, שלא נזכרו שום סכסוכים בינם וביין שבטי המדבר. נזכרה המלחמה עם עמלק, נזכרה קנאת מדין, אדום, מואב, וכן המלחמה על גבול הארץ עם מלך ערד, אבל בתוך המדבר עצמו אין שום שבט מתקומם להם, ולא נזכרה שום מריבה על מים ומרעה בנאות המדבר. כי שבטי המדבר הקטנים לא יכלו לעמוד בפני

32 בבמי י"ד, מ — מה מסופר, שהעמלקי והכנעני חכו את המעפילים „עד החרמה“. אבל בבמי כ"א, א — מסופר על מפלת ישראל לפני הכנעני מלך ערד בסביבות חרמה. לפי ספור זה הוטל אחרי המפלה הזאת החרם על יושבי כנען. עיין על זה להלן: יציאת מצרים וכבוש הארץ.

ברית שבטי ישראל, אשר כסו „את עין הארץ“ (במ' כ"ב, ה). הסכנה הבלתי-אמצעית, שהיתה נשקפת לישראלים מצד שבטי המדבר, עזרה בלי ספק גם היא לקיים את הברית גם אחרי המפלה הגדולה. הנביא החליט לדחות את העליה לארץ כנען לפי שעה, להמתין עד שיגדל הדור הצעיר ועד שיתחזקו כחות העם. לפי שעה צריך היה לדאוג למקום חניה במדבר לזמן די ארוך. השבטים קבעו את מרכזם בקדש, ומשם פשטו אל מקומות המרעה שבמדבר. כמה זמן עשו במדבר במצב זה של צפיה והתכוננות, לא נוכל לדעת בדיוק. בתקופת יציאת מצרים וכבוש הארץ יודעים המקורות רק שני מנהיגים: משה ויהושע. זה מוכיח, ששהו במדבר כימי דור אחד. מהומות, שפרצו אחר כך בעבר הירדן, גרמו, כנראה, לכך, שהשבטים הקיפו את הר שעיר וארץ מואב יעלו לעבר הירדן לתור להם מקום-חניה חדש. כאן הצליחו להכות את האמורי ולכבוש להם ארץ ולהחליף כת. כאן מת הנביא, ובראש השבטים עמד יהושע — מנהיג ומצביא גדול, שהיה המצביא האמתי גם בימי משה. הארץ, שכבשו בעבר הירדן, שמשה בסיס להתקפה חדשה על ארץ כנען. יהושע בצע את המפעל הלאומי, שמשה התחיל בו.

ד. תקופת השופטים

ממלכת נביאים

את שבטי ישראל אנו מוצאים מאוחדים מראשית תולדותיהם על אדמת כנען הכבושה במשטר מדיני מיוחד במינו: בראשם עומדים נביאים ושופטים. משטר זה הוא גבושה של אידיאה עתיקה, שהובעה בדבר גדעון (שופ' ח', כג) ובדברי שמואל (ש"א י"ב, יב): יהוה הוא מלך ישראל. נושאי השלטון הלאומי בתקופה ההיא הם לא כהנים או מלכים-כהנים אלא אנשי-רוח, שליחי-אלהים לשעתם. זוהי ממלכת נביאים, "מלכות אלהים" נביאית. למשטר מדיני זה אין דוגמא בשום מקום: לא בבבל ולא בכנען, לא בערב ולא במצרים. וגם בישראל בתקופת-האבות אין לו זכר. לפיכך גם ראשיתו נעוצה בהכרח בתקופת משה — בתקופת המהפכה הדתית. מלכות האלהים קשורה קשר-שורש בנבואה השליחית. הנביא-השליט הראשון הוא הנביא-השליח הראשון — משה. משה הוא שהניח יסוד למלכות האלהים של תקופת השופטים.

התגלותו ופעולתו של משה היו תופעה שונה לגמרי מכל זה שידע העולם האילילי. משה לא עמד בראש השבטים כקוסם או כרואה חכם-נחשים. העם לא פנה אליו לדרוש לו באלהים או להנחותו בחכמת קסמים. משה נשלח בחזון. הוא הופיע בעצמו לעם. הוא הרגיש את עצמו כמי שהוטלה עליו תעודה בכח עליון, ולתעודה זו הקדיש את חייו, בגללה נשא וסבל תלאות מידי עם סורר וקשה-עורף. עליו הוטל לכלכל את העם הזה, להורותו תורה, לשפוט אותו, להנחילו ארץ, לעשותו לעם יהוה. שליחות זו לא יכלה להתפס כתופעה אחת ויחידה. כגלוי-אלהים הקשור אך ורק בחייו של האיש משה. משה נשלח אל העם. בחירת העם וגאולתו היו תכלית שליחותו. אולם גורל עם לא יעצב לעולמים בידי איש אחד. הופעתו נתפסה בהכרח כראשית, כגלוי ראשון, שיהיה לו המשך. חסד האלהים הופיע למשה בגלל העם, ועתיד הוא להתמיד ולעצב את גורל העם גם אחריו. הופעתו של משה זעזעה את נפש העם עד מעמיקה וקבעה בלבו את הצפיה לגלוי מתמיד של חסד האלהים בידי

שליחיו, שיעמדו בראש העם וימשלו בו בשם האל. מן האידריאה של הנבואה השליחית נולדה מלכות האלהים בישראל.

משטר מדיני מגובש ומוצק לא יכול להולד מן האידריאה ההיא. ה"מלכות" הזאת היא גלוי חסד אלהים, ואינה בידי העם. המלכות הזאת אינה מתנחלת מאב לבן, ונושאה הוא גם לא מעמד או מסדר. ואף אין היא מדומה כמתנחלת בכלל: נושאה אינם "חליפים" היושבים על כסא הנביא או המקבלים שלטון זה מזה. האל שולח את כל אחד משליחיו, מקים את כל אחד בשעתו, בלא חליפות רצופה. זהו המטבע ההיסטורי היחיד והמיוחד של מלכות זו, כפי שנתגלמה בתקופת השופטים, כמו שנראה להלן.

אולם המעבר הראשון של השלטון הנביאי מאיש לאיש היה רצוף: ממשה ליהושע. אבל גם מעבר זה נתפס כפרי גלוי-אלהים מיוחד וחדש. משה אינו ממנה את יהושע משרתו למנהיג העם בכח עצמו. אלהים מצוה עליו לסמוך את ידיו על יהושע, "איש אשר רוח ב'י, ולתת עליו מהודו ולצוותו על העם (במ' כ"ז, טו—כה). ולפני מות משה אלהים נראה בענן באוהל-מועד ומצוה את יהושע להביא את בני-ישראל אל הארץ (דב' ל"א, יד—טו, כג). במעבר הרצוף הזה סוד הצלחתה של מלכות-אלהים הנביאית בתקופתה הראשונה. בכח זה עלה בידה לבצע מפעל-יסוד: לכבוש את ארץ כנען.

התנחלות לאומית ואוטופיה דתית

הדעה הרווחת, שהארץ נכבשה כבוש מודרג בזמנים שונים על-ידי שבטים בודדים או על-ידי אגודי-שבטים, היא דעה משובשת הנובעת ממשפט קדום. יש ראיות מכריעות המוכיחות, שהארץ נכבשה על-ידי ברית שבטים, שעלו עליה כמחנה אחד ונלחמו לשם הגשמת תכנית לאומית¹.

בראש צבאות שבטי ישראל, מחנה "עם האלהים", שכבש את ארץ כנען, עמד נביא-שליח. בזה מתבטא אפיה הכפול של תנועת שבטי ישראל בימים ההם. התנועה היא תנועת שבטים העולים לכבוש להם ארץ, תנועה של התנחלות אתנית. זוהי מלחמת אגוד שבטי רועים, נומדים למחצה, המתפרצים לארץ בעלת תרבות ישובית גבוהה, לרשתה ולשבת בה. פעלו בה אותם הגורמים הכלכליים-האתניים, שפעלו בתנועות-כבוש מעין זו בכל מקום ובכל זמן. אבל בראש מחנה-רועים זה עומד נביא-שליח. זהו סמל אפיה המיוחד. על פני השאיפה הכלכלית-האתנית מרחפת שאיפה אחרת: דתית

¹ על שאלת כבוש הארץ ועל בירור המקורות המספרים על כבוש הארץ עיי' בפרוטרוט לחלן במדק, "יצאת מצרים וכבוש הארץ", ולחקר נביאים ראשונים.

ואוטופית. השבטים הכובשים להם ארץ שואפים גם לכבוש מקום מקדש לאלהיהם. ב"אדמה הטמאה" של העולם האילי הם שואפים ליחד לאלהיהם אדמת-קודש, ארץ נחלת יתוה, בה יהיו לו לעם. דבר-אלהים הבטיח להם את "ארץ כנען" וקבע את גבולותיה: מנחל מצרים ועד נהר פרת, מן הים ועד הירדן. את הארץ הזאת הם רוצים לכבוש. אין זו התפרצות איתנית של שבטים, אלא תנועה המגשמת תכנית בדבר-אלהים בפי נביא.

אולם כבר בראשיתה של תנועה זו נתגלה פלוג בין מטרתה האתנית-הכלכלית ובין מגמתה הדתית-הנבואית. דבר-האלהים ייחד לעם את הארץ שבעבר הירדן מערבה. המלחמה עם סיחון היתה רק מלחמת-מעבר (במ' כ"א, לא ואילך). אבל למעשה היה כבוש ארץ סיחון ועוג ראשית ההתנחלות האתנית — נגד דבר-האלהים הראשוני ונגד התכנית הראשונית. שבט ראובן וגד וחצי שבט מגשה התנחלו בעבר הירדן. זה גרם ממילא לכך, ש"ארץ כנען" לא תוכל להכבש כולה, עד נהר פרת או עד לבוא חמת. ההיסטוריוסופיה המקראית העתיקה בקשה אחר-כך טעם להבדל זה בין דבר-אלהים ובין המציאות ההיסטורית, והיא ביארה אותו על פי דרכה, כמו שנראה להלן.

המקורות המספרים על כבוש הארץ מספרים על מלחמות כנען-יות בלבד. השבטים אינם נלחמים בתקופת הכבוש לא במצרים ולא בפלשתים. זאת אומרת, שכניסתם לארץ חלה בזמן, שהשלטון המצרי בארץ כנען כבר היה קרוב לקצו, ובזמן שהפלשתים עוד לא התנחלו בארץ ובכל אופן עוד לא הספיקו ליעשות בה גורם צבאי נכר. אין אנו יכולים לקבוע בדיוק את ראשית זמן הכבוש. אבל נראה, שהשבטים עברו את הירדן ליד יריחו בתקופת המהומות והרפיון שבין מרנפתח (1235—1227 לערך) ובין רעמסס השלישי (1195—1164 לערך) או בימי רעמסס השלישי, שהיה המלך המצרי האחרון, ששלט שלטון ממשי בארץ כנען². בארץ כנען קיים היה עדיין אותו המשטר, שקיים היה בתקופת תל-עמרנה. הכנענים היו מפורדים למדינות-ערים קטנות, שלא היתה ביניהן אחדות. בבחינת התרבות החמרית והצבאית עלו על שבטי ישראל. עריהם היו מבוצרות יפה, ובעמקים כבר ידעו באותה שעה את השמוש ברכב ברזל. אבל שבטי ישראל היו מאוחדים, ואמונה דתית חדשה פעמה בהם. נראה, שהכנענים לא הרגישו מיד בסכנה הנשקפת להם, וגם אחרי שפרצו השבטים לארץ לא התאחדו נגד האויב המשותף. מטעם זה גם לא השלימו, כנראה, עם השבטים, אלא חשבו, שיוכלו להתגבר בקלות על גדודי הרועים הללו, שהיו מזוינים בחרבות בלבד.

² עיין להלן: "יציאת מצרים וכבוש הארץ".

השבטים היו צריכים איפוא להלחם ביחידות מדיניות קטנות או בבריתות לא גדולות של הערים, שהיו בכל זאת חזקות כל צרכן, כדי לעמוד בפניהם זמן מסוים. התנגדות הכנענים גרמה להכרזת חרם כללי על כל יושבי הארץ, אף על פי שאין אנו יודעים, באיזה שלב של המלחמה הוכרז החרם.

אחרי כבוש יריחו והעי נפל פחד השבטים על החוי, שישב בגבעון, הכפירה, בארות וקרית יערים, ויושבי הערים האלה ("הגבעונים") השלימו עם בני ישראל. עם הערים האלה נהגו לפי חוק המלחמה של אותו הזמן: יושביהן נשתעבדו, רכושם, ביחוד קרקעותיהם, נלקח מהם, כנראה, והם נעשו "גרים" בישראל. (הספור ביהושע ט', שאת הגבעונים החוי, מפני שעשו בערמה והתחפשו כיושבי ארץ רחוקה הוא, כנראה, נוסח מאוחר יותר). בשביל השבטים היה בזה משום השגת תכסיס חשוב ביותר. ערי הגבעונים חצו את הארץ לשנים, ועם כבושן בשלום נוצר בשביל השבטים בסיס חשוב במלחמה עם שאר הערים. את מהלך המלחמה לפרטיה אין אנו יודעים בדיוק. אבל מספורי ס' יהושע נראה, שגורל הארץ הוכרע בשתי מלחמות גדולות: אחת עם ברית מלכי הדרום, ואחת עם ברית מלכי הצפון. במלחמות אלה נכבש ההר, שבו התנחלו השבטים הראשיים: בית יוסף בצפון, ויהודה עם שמעון בדרום. הכנענים הוחרמו או גורשו מן הארץ. בשום מקום לא נבראו ישובים משותפים ישראלים וכנענים שוי-זכיות, אף-על-פי ששרידים מן הכנענים נשתמרו בישובים בודדים במקומות שונים. לחלוקת השטח הכבוש המרכזי בין יוסף ויהודה גרמו אולי גם קשרים ישנים עם הארץ, שנשתמרו בזכרון השבטים. לפי בר' ל"ח ישבו משפחות יהודה בתקופת "האבות" בערי השפלה. וכן קיימת היתה מסורת אנדה בידי בני יוסף, ששכם נתנה להם לנחלה על ידי יעקב (בר' מ"ח, כב). העיר שכם לא נפקדה כלל במלחמות הכבוש, ונראה, שהעיר לא נבנתה משחרבה על-ידי בני יעקב בתקופת "האבות" (בר' ל"ד), ורק משהתנחלו בני יוסף בארץ נעשתה שוב עיר מרכזית. הספור על התנחלות השבטים בגורל מכון בעצם לשבטים הקטנים (עיי' יהושע י"ה, ב ואילך). השבטים הקטנים התנחלו מסביב לגוש-הישוב המרכזי, ביחוד — מסביב לנחלת בית-יוסף. ההתנחלות נתקה את הקשר הישן, שקיים היה בין השבטים מתקופת "האבות". זבולון ויששכר בני לאה, גד ואשר בני זלפה, שפחת לאה, נפרדו מעל יהודה והתנחלו בצפון. על-ידי זה נעשו אף הם בתקופה היסטורית למעשה חלק מ"בית-יוסף". ההתנחלות בארץ בטלה גם את חלוקת השבטים לבני "אמהות" ולבני "שפחות", חלוקה, שיסודה העתיק ביחסים סוציאליים מסוימים בין השבטים בתקופת "האבות". נחלת הארץ השווה את השבטים זה לזה, ולהבחנה הישנה נשאר מעתה זכר רק באגדה העתיקה.

העובדה, שבכל תקופת השופטים לא היתה אף מלחמה אחת בגוש הישוב המרכזי, מוכיחה, שהיסוד הכנעני חוסל בשטח זה לפני תקופת השופטים, ולא היה בו עוד כח להתקומם. זה היה אפשרי רק על ידי פעולה משותפת של השבטים. אבל תנועת השבטים היתה ביסודה תנועת התנחלות, תנועה של שבטים רעבי-קרקע. השבטים לא שאפו לכבוש כבושים מדיניים-בלבד, ליסד מדינות על בסיס ישובי-אתני זר וליעשות מעמד שליט הרודה בישוב נכרי. החרמת הכנענים והורשתם מראה, שהמלחמה היתה מלחמת כובשי קרקע ולא כובשי עמים ומדינות. מהותה הריאלית הזאת של תנועת השבטים קבעה את אפיו של הכבוש בתקופה שלאחרי הנצחון על הכנענים במלחמה הראשית. האחדות המדינית-הצבאית של השבטים בשעת כניסתם לארץ, אחדות, שנסתמלה בשלטון הנביא-המנהיג, קשורה היתה בשאיפה המשותפת של השבטים לכבוש את ארץ כנען. האחדות הזאת לא עמדה על ארגון מדיני וצבאי מגובש ומתמיד. ולפיכך אנו רואים, שאחרי הנצחון במלחמה הראשית, שאיפשר לשבטים את ההתנחלות בארץ, באה במקום הפעולה המשותפת של האומה פעולה נפרדת של השבטים. האחדות הלאומית לא בטלה, כמובן, ולא נתרופפה. אבל עם בטול ה"מחנה" בטל גם האירגון המדיני-הצבאי האחיד. במקום המלחמה הלאומית באה המלחמה השבטית. עם סיום המלחמות הגדולות התחילה מיד ההתנחלות. אולם נושאי ההתנחלות היו לא היחידים ולא המשפחות אלא השבטים. והשבטים היו לא רק יחידות חברתיות אלא גם יחידות צבאיות נפרדות. השבטים התנחלו כל אחד לעצמו על האדמה הכבושה, שחלקותיה נעשו קנין משותף של השבט, ורק באמצעות השבט נחלו המשפחות נחלה. מעתה המשיך כל שבט בפני עצמו גם את מלחמת ההורשה, את המלחמה עם שרידי הישובים הכנענים. תמורה זו חלה עוד בימי יהושע. יהושע מזרז את בני יוסף להוריש את יושבי העמק למרות רכב הברזל אשר להם (יהושע י"ז, יד-יח). הכנענים אינם יכולים לעמוד בפני קשי ידם וקשי ערפם של הישראלים, ורכב הברזל אין בו כדי להציל אותם לאורך ימים. בשבטים היה כח להשלים את ההורשה. ורק מזמן לזמן היה צורך להתאחד שוב, כדי להלחם באויב חזק ביותר.

מלבד זה אנו רואים, שעם ההתנחלות בא הקץ למלחמת-התנופה ולשאיפת ההתפשטות של השבטים. ספוק הצורך הריאלי באדמה קבע גבול טבעי לשאיפת ההתפשטות, מאחר שלשאיפה זו לא היתה מגמה של כבוש מדיני טהור, מגמה של שלטון מדיני על עמי נכרי. עבר הירדן ניתן לנחלה לבני גד ובני ראובן וחצי שבט מנשה. ההר ספק את צורך ההתנחלות של שני השבטים הראשיים. על ידי זה כבר הוכרע ממילא, שארץ

ישראל האידיאלית, עד לבוא חמת, לא תוכל להכבש. תעודה זו היה יכול לבצע עם-כובש מדיני, אבל לא עם השואף רק לנחול נחלה. ביתוד נעשה הכבוש השלם אוטופיה משהתחילה תקופת המלחמה וההורשה הספורדית של השבטים. מסביב לגוש המרכזי התנחלו השבטים הקטנים. וחלוקת הארץ ביניהם העלתה, שהצפון, עד לבוא חמת, נפל בגורל השבט הקטן אשר. מצב זה מתואר בשופ' א'. ברגע שהשלמת ההורשה נמסרה בידי השבטים נחתם היתור על הכבוש השלם של "ארץ כנען". אולם דבר-האלהים העתיק, שהבטיח את "ארץ כנען" השלמה לישראל, הוסיף להטריד את יראי-האלהים הנאמנים. בראשית תנועת הכבוש קיימת היתה האמונה, שיהושע הוא שיכבוש את כל הארץ עד הים ועד נהר פרת (יהושע א', ב-ו). התקוה הזאת לא נתקיימה. יהושע מבטיח לשבטים, שכל הארץ הזאת עתידה להכבש על ידם אחרי מותו (שם י"ג, א-ו). אבל מהלך ההתנחלות הפך גם תקוה זו לאוטופיה. יודעי העתים בישראל בסוף תקופת השופטים או בראשית תקופת המלוכה הסבירו, שהתקוה ההיא לא נתקיימה בעוון בני ישראל ומרים בתקופת השופטים (שופ' ב', יא-כא).

אחדות השבטים במלכות האלהים

ליהושע לא היה "משרת", ואת מקומו לא הנחיל לאיש. בזה נתגלתה כבר חולשתה הפנימית של "מלכות האלהים" בתור משטר מדיני. הדעה המקובלת, שהשבטים היו מפורדים בתקופת השופטים וחיו כל אחד את חייו המפורדים, נכונה היא רק במקצת. מראית-העין של פירוד גמור נובעת מאפיו המיוחד של המשטר המדיני, שבו הם חיים. באמת היו השבטים הויה לאומית אחת, וגם קשר מדיני היה קיים ביניהם. המאורעות הסוערים של תקופת משה ויהושע, התמורה הדתית העמוקה, שהתחוללה בחייהם ושעשתה אותם חטיבה מיוחדת בעולם האלילי, יציאת מצרים, נדודי המדבר, כבוש הארץ, גבשו אותם לעם אחד ויצרו ביניהם אחדות לאומית מוצקה. אולם מלבד זה היו השבטים מאוחדים גם במשטר מדיני אחד עוד לפני שנוצרה המלוכה, אלא שמדינה זו נראית בעינינו כלא-מדינה בגלל ארגונה הרופף או בגלל אפיה ה"רוחני" ביותר. מדינה זו היתה ברית של שבטים עצמאיים, שהיתה מתממשת ופועלת רק בתנאים מסוימים. השלטון המדיני הלאומי כאילו מתחדש ויוצא מן הכח אל הפועל מזמן לזמן בתוקף המסכות. אבל בכח ובהכנה הוא קיים תמיד. שהרי עובדה היא, שאף פעם אחת לא נלחם שבט מישראל במערכות הכנענים, הפלשתים, המואבים וכו' נגד שבטים ישראלים, דוגמת מה שאנו רואים ביון בימי המלחמות עם פרס.

אין זה אלא מפני שבבטי ישראל הרגישו את עצמם כהויה לאומית-מדינית אחת.

המשטר המדיני של שבטי ישראל בתקופת השופטים עומד על שני יסודות: השבטים מאוחדים על-ידי דמוקרטיה פרימיטיבית, ועל דמוקרטיה זו מתרומם מזמן לזמן שלטונם של שופטים — אנשי-רוח, שליחי אלהים.

הדמוקרטיה הפרימיטיבית כשהיא לעצמה דבר אין לה עם תיאוקרטיה, והחוקרים המבליעים אותה, לצורך ה"שיטה", בתיאוקרטיה מטשטשים את האמת ההיסטורית. תיאוקרטי הוא משטר, שבו נושא השלטון הוא אישיות דתית או מוסד דתי (כהן או חבר כהנים וכו') או העומד בכלל על בסיס מקרלי. ואילו הדמוקרטיה הפרימיטיבית של שבטי ישראל עמדה על שלטון הזקנים, שלטון, שכולו חילוני. שלטון זה לא היה שלטון של אגוד דתי, ממין האמפיקטיונה היונית. הוא לא היה קשור במקדש מסוים ולא היה כרוך בשום תפקיד סקרלי. יסודו היה במשטר-השבטים הישן, ששלטון הנבואה לא פגע בו. בראש השבטים עמדו הזקנים, הם ראשי בתי האבות. החשוב שבין הזקנים היה נשיא השבט. בידי הזקנים היה המשפט, ועניני השבטים נחתכו על פיהם. אולם האחדות הלאומית בין השבטים, שנוצרה בתקופת משה ויהושע, שמשוה יסוד להתאגדות בין-שבטית, לאומית, של הזקנים. אין אנו יודעים, מה היו צורותיו הממשיות של שלטון זה. אבל על קיומו יש לנו עדויות היסטוריות ברורות. יש לנו כמה וכמה ספורים על פעולות לאומיות, שנתבצעו לא על ידי שופט או מנהיג, אלא על ידי זקני ישראל עצמם, בתוקף שלטון-העם הפרימיטיבי. עיי' ש"א ד'; ח', ד'; ל', כו—לא; ש"ב ב', ד'; ה', א—ג; י"ט, י, יב, טו, מד; מל"א י"ב, א—טז. על פעולה בין-שבטית של הדמוקרטיה הפרימיטיבית מסופר גם בספור על מלחמת "פילגש בגבעה" (שופ' י"ט—כ"א). אחת היא מה גרעינו ההיסטורי של ספור זה — האחדות המשתקפת בו היא לא "תיאוקרטית", כדעת אנשי האסכולה של וילהלם, אלא דמוקרטיה-פרימיטיבית. שום מנהיג דתי אינו מופיע בספור זה. על כל הפעולות מחליטים "איש ישראל", העם, העדה וכו'. זהו אחד מן הספורים על שלטון-העם הישראלי הקדמון.³

אולם אף-על-פי ששלטון הזקנים היה חילוני כשהוא לעצמו, היה אף הוא, עד כמה שהיה שלטון בין-שבטי, מעורה ב"מלכות האלהים" הנביאית.

³ על הדמוקרטיה הפרימיטיבית של שבטי ישראל וכן על החשעה בדבר אגודם האמפיקטיוני עיין להלן בסוף הפרק "לחקר נביאים ראשונים".

מאחר שהאחדות הלאומית, ששמשה לו בסיס, נוצרה מתוך השלטון הנביאי.

את ברית שבטי ישראל יצר משה. הוא היה מנהיג השבטים, השופט העליון, המחוקק ומפקד צבא ברית השבטים. אחרי מותו מלא את כל התפקידים האלה יהושע. בשלטון עליון זה של הנביא נתגבשה בעצם אחדותם הלאומית-המדינית של השבטים. שלטון זה הוא האפיפי ביותר לאותה התקופה. בו ראה העם את "מלכות האלהים". הפעולות הלאומיות החשובות ביותר נתבצעו על ידו. פעולות הדמוקרטיה הפרימיטיבית היו רק כמין פעולות-ביניים, באין מנהיג נבואי. אבל בכל שעת מצוקה נשא העם עיניו אל השלטון הנביאי וצפה להופעת שליח-אלהים. הצד השווה שבין השלטון הנביאי ובין השלטון הלאומי של הזקנים היה העדר קבוע, העדר אמצעים קבועים ואפנים קבועים של פעולה מדינית. שניהם היו תלויים תמיד בצירופי מסבות מיוחדות, בהתעוררות ההתרגשות העממית. זו היתה סבת כשלונה של "מלכות האלהים" ברבות הימים. אולם במשך דורות אחדים נסה העם לפתור את שאלות חיי באמצעות המשטר המדיני הזה.

לקיון היסודי של השלטון הנביאי היה העדר סדר קבוע במעבר מעלת השופט מאיש לאיש. המעבר הרצוף של הנהגת השבטים ממשה ליהושע הוא מקרה אחד, ואין אנו מוצאים דוגמתו בתקופת השופטים. לפי ספורי ס' שופטים השופטים מופיעים זה אחרי זה, אבל אין הם שלשלת רצופה של מושלים הנוחלים מעלה איש מרעהו. אי-רציפות זו היתה קשורה, כנראה, בעצם מהותו של השלטון הנביאי: שלטון התלוי באתערות עליונה, בשריית רוח אלהים, וממילא — גם בסגולה אישית וגם בצירוף מסבות חברתיות. המלחמה הכנענית העיקרית נגמרה בסוף ימיו של יהושע. הגיע זמן של שקט יחסי. השבטים התנחלו בנחלותיהם, והתחילה תקופה של כבוש כלכלי. הימים היו ימי "עוללות" המלחמה הכנענית, שהתנהלה על-ידי השבטים בנחלותיהם. הבטחון והשקט קבעו בלב העם את האמונה, שהארץ כבר ניתנה לו למורשה ושמעתה ישכון "בטח בדד". בזה יש לבאר את העובדה, שאחרי יהושע בא הפסק בשלטון הנביאי ושל יהושע לא היה יורש. אולם אחר-כך, כשבאה המצוקה ממקום שלא פללו, כשהתחילה תקופת המלחמות עם העמים אשר מסביב, נתחדש הצורך בשלטון לאומי מרוכז, והעם נשא עיניו שוב אל הופעת שליח-אלהים. העם זועק אל יהוה. ומתוך הזעזוע הלאומי קם מדי פעם שופט. השופט הוא או נביא, כדבורה, או איש רואה מראות, כגדעון, או איש, שרח גבורה צלחה עליו, כעתניאל או כיפתח, או נזיר-אלהים ואיש מלחמה, כשמשון. אבל הצד השווה בשופטים ומושיעים אלה הוא, שאלהים מקים אותם לשעתם.

רוח-אלהים מפעילה אותם תמיד, לא רק את הנביא ואת הנזיר אלא גם את גבור המלחמה (שופ' ג', י; י"א, כט; השוה ג', כ). ומפני שאין השופטים האלה נוחלים כח מדיני מגובש, אלא כל אחד כאילו יוצר את השלטון מחדש, חוג השפעתו של כל אחד מהם תלוי בכחו האישי ובצירוף המסבות. הדעה, שהשופטים היו רק גבורי מאורעות מקומיים או שבטיים ושרק העבוד המאוחר של מקורות ס' שופטים הפך אותם למנהיגים לאומיים, אין לה על מה שתסמוך. כי בתנאים ההיסטוריים של הזמן ההוא לא היה גבול קבוע בין המאורע המקומי ובין המאורע הלאומי. נביא או רואה או גבור מלחמה, שיצא לו שם בשבטו, יכול היה ליעשות במסבות מסוימות אישיות מפורסמת בין שבטים אחדים או בין כל השבטים ולשמש מרכז לאחודם. מצוקה מקומית עשויה היתה להחפך למצוקה כללית, ישועה מקומית עשויה היו השבטים להרגיש כישועה כללית. השפעת השופט היא חוג נע והולך, פעמים הוא מתרחב, ופעמים הוא מצטמצם.

ואמנם, כך משתקף משטר השופטים בספורי ס' שופטים. דבורה יושבת בהר אפרים, ו"בני ישראל" עולים אליה למשפט (ד', ה). לחץ סיסרא פוגע קודם כל בזבולון ובנפתלי. הצבא האוסר את המלחמה עליו הוא לפי ד', ו ואילך צבא זבולון ונפתלי בלבד. אבל המעוררת למלחמה היא דבורה, שמקום פעולתה הוא "בין הרמה ובין בית אל". וביחוד מופיעה מלחמה זו, שהיא לפי הספור בפרק ד' כאילו מלחמה מקומית, בשירת דבורה העתיקה (ה') כמאורע לאומי כללי. במלחמה משתתפים כמעט כל השבטים, המלחמה היא מלחמת "עם יהוה" ב"מלכי כנען", אויבי יהוה. דבורה היא "אם בישראל". אלה, שלא באו "לעזרת יהוה בגבורים", מתאררים במארה. בשירת דבורה לא נזכרו יהודה ושמעון. אבל שאר השבטים מבני לאה נזכרו: ראובן, זבולון, גד (גלעד), אשר, ביהודה משלו כבר באותה שעה הפלשתים ולא יכול לבוא לעזרת שבטי הצפון⁴. — מלחמת גדעון במדין ועמלק מתחילה גם היא כמלחמה מקומית. גדעון מזעיק תחלה את אביעזר (ו', לד). הוא רוצה להנקם מן המדיינים נקמת אחיו, שנהרגו בתבור (ח', יח—כא). אבל המלחמה סוחפת את מנשה, אשר, זבולון, נפתלי (ו', לה), ואחר-כך את בני אפרים (ז', כד—ח', ג). אולם עוד כעבור כמה מאות שנים מזכיר הנביא מבני יהודה את "יום מדין" כיום זכרון לאומי (יש' ט', ג; י', כו). — בני עמון בימי יפתח מציקים לשבטים שבעבר הירדן ונלחמים גם ביהודה, בנימין ואפרים (י', ח—ט). מנצח אותם יפתח בראש צבא גלעדי. אבל בני אפרים נזעקים עליו

4 השוה על זה להלן בסוף הפרק "לחקר נביאים ראשונים".

בכנעני ועל שלא השלים את כבוש הארץ. נביאים אלה לא הופיעו כקהל-נביאים ולא פעלו כחבורה. אלה היו אישים בודדים, שהופיעו בדבר-אלהים כשליחים. לא היתה ביניהם אישיות, שהיתה יכולה לרשת את מקומו של יהושע, וגם לא היה הכרח במנהיג לאומי באותה שעה. ובכל זאת נראה, שעלה בידם לעורר את השבטים מזמן לזמן לחדש את המלחמה. על אחת התנועות האלה מסופר בשופ' א', א—ב, ה (ספור, שאינו מקביל לספור שבט' יהושע, כדעה המקובלת במדע המקראי, אלא המשך לו). באספת עם אחת, אולי בחג, בגלגל (כנראה — בסביבות בית-אל) הופיע נביא-שליח («מלאך יהוה») והרעיש את העם בדבריו. הוא איים על העם בסגנון הגברות של הימים ההם, שאם לא יורישו בני ישראל את הכנענים עד תומם, עתידים הכנענים להזנות את ישראל אחרי אלהיהם וגם להתגבר עליהם ברבות הימים ולאבדם מעל אדמתם (שופ' ב', ג; השוה שמ' כ"ג, לג; במ' ל"ג, נה—נו; דב' ז', א—ד, כה—כו; כ', טז—יח; יהושע כ"ג, ו—ג). במלחמת-התנופה של השבטים, שנתחדשה אז, הוכו הכנענים בבזק, נכבשה ירושלים (אם גם רק לזמן-מה, כי אחר כך חזרו ונתבצרו בה היבוסים), נלכדו כמה מערי השפלה, שבזמן ההוא עוד ישבו בהן הכנענים. ואחר-כך נתבצרו בהן הפלשתים, שכבשו מדי בני יהודה. בנגב נלכדה צפת. בני יוסף כבשו את בית-אל (שופ' א', א ואילך). על פעולות שאר השבטים במלחמה ההיא לא גודע לנו כלום.

אולם גם במלחמה ספורדית זאת לא הורישו השבטים את הכנעני כולו. כל שכן שהכבוש לא הגיע עד הגבול הצפוני האידיאלי. ערי עמק יזרעאל נשארו בידי הכנענים. דן לא יכול לעמוד בפני לחץ האמורי אשר בעמק. הוא הוכרח לבקש לו נחלה חדשה. בני דן החרימו את ליש בצפון, בנו את העיר וקראו בשם דן (שופ' י"ח). זו היתה מלחמת-ההתפשטות האחרונה לצד צפון: דן היתה מעתה הגבול הצפוני של ארץ ישראל הריאלית. אולם זו לא היתה המלחמה הכנענית האחרונה. ערי הכנענים שבעמק יזרעאל נתחזקו ונעשו במשך הזמן בסיס להתקפה כנענית חדשה על שבטי ישראל. מרכז ההתקפה היתה, כנראה, מלכות חצור. שר צבא כנעני, סיסרא, ישב בחרושת הגויים, בלב אדמת גוש-השבטים הצפוני ביותר, ומשם לחץ את ישראל. ההתקפה הזאת היתה סכנה לכל השבטים, לפחות — לכל שבטי הצפון. האויב היה חזק ביותר, ולנצח אותו אפשר היה רק על ידי מאמץ משותף של השבטים. «מלכות האלהים» לא הכזיבה גם הפעם. למלחמה עוררה «אשה נביאה», שהיתה שופטת את ישראל בימים ההם, היא דבורה. היא נשלחה אל ברק בן אבינועם וצותה עליו בדבר-אלהים לאסור את המלחמה. וגם היא בעצמה יצאה, כנראה, במלחמה להלהיב את העם. במלחמה השתתפו

הפעם כל שבטי הצפון. הכנעני הוכה במלחמה, והעמק נכבש (שופ' ד'—ה'). זו היתה המלחמה הכנענית האחרונה בתקופת השופטים. מעתה נעלם הגורם הכנעני כמעט לגמרי מתולדות ארץ ישראל הריאלית. השרידים, שנשארו בארץ, לא היו עוד גורם צבאי. גם בשעות הקשות ביותר לישראל בתקופת השופטים אין הכנענים מופיעים עוד כלל. גור היתה בגבול הישוב הישראלי הריאלי, וארץ-עורף כנענית לא היתה לה. גם ירושלים היבוסית היתה מצודה מבודדת, בלי כל כושר-פעולה צבאי. כל שכן שהגבעונים המשועבדים, שנושלו רובם או כולם מעריהם (ש"ב כ"א, ה), לא יכלו להחשב לגורם צבאי. מלחמת דבורה היא סוף מלחמות כנען וסוף כבוש הארץ.

המלחמות עם העמים השכנים

מלכות-האלהים הנביאית הנחילה ארץ לשבטי ישראל וגם עלה בידה להוריש את יושבי הארץ הכנענים או להכניעם. איומי הנבואות העתיקות, ששרידי הכנענים יהיו לישראל למוקש ויטרדו אותם מעל אדמתם, לא היה להם מעתה יסוד ממשי. אולם מכיון ש"מלכות" זו לא היתה משטר מדיני מוצק, רבה היתה בה הסכנה לאומה. מכיון של"מלכות" זו לא היה שום מרכז מדיני ולא היו לה אמצעי-פעולה קבועים, לא היתה מסוגלת לשמור על הגבולות ולקדם פני התקפה. פעולתה היתה תלויה בהתעוררות הלבבות, וביחוד — בהשפעת אישיות מנהיגה בעלת שאר-רוח. היא התעוררה לפעולה רק בשעת מצוקה קשה, בשעה שהסכנה כבר נתגבשה ונעשתה ממשית. בסוף תקופת השופטים הוברר, ש"מלכות" זו לא תעמוד במבחן בשעת מלחמה מדינית מרעית.

לא הכנענים שבתוך הארץ, אלא העמים השכנים הם שנעשו סכנה מדינית ממשית לישראל, והם שניסו מזמן לזמן לעלות על ארצם או גם לשעבד אותם.

חולשת המשטר המדיני של שבטי ישראל הגיעה לידי כך, שלא יכול להגן על הישוב אף מפני התקפות של שבטי הבידואים: מדין ועמלק ובני קדם. מאז ועד היום הזה נמשכת בארצות אלה המלחמה בין האכר והרועה-האכר הקשור לשדהו ולעדרו ובין אנשי המדבר רוכבי-הגמלים המהירים. בכל מקום שאין האכר והרועה מוגנים על-ידי שלטון מדיני חזק הם נעשים קרבן לאנשי-המדבר הפראים ועזי הנפש המשעבדים אותם ואוכלים את יגיעם. לפי שופ' ו', א ואילך פשטו מדין ועמלק על הישוב הישראלי בדורו של גדעון ושדדו אותו במשך שנים רצופות. מעבר הירדן פרצו לעמק יזרעאל, ומשם עלו על כל הארץ לאכול את יבולה ולשחתה והגיעו אפילו "עד בואך עזה".

בני ישראל התחבאו מפניהם והסתירו את יבולם במנהרות ובמערות ובמצדות. המשטר לא יכול להגן עליהם ונתן לאנשי המדבר להשתרר על הישוב ולדלדלו. אולם ביחוד גדולה היתה הסכנה, שהיתה צפויה לישראל מצד שכניהם הקבועים: עמון ומואב ממזרח, ופלשתים ממערב. פרשת המלחמות עם העמים האלה התחילה, כנראה, עוד לפני סיומן של מלחמות כנען, כלומר: לפני מלחמת דבורה וברק. בשופ' ג', ז—ל מסופר על התקפה ארמית ועל התקפה מואבית (שהשתתפו בה גם עמון ועמלק). בשופ' ג', לא נזכרת המלחמה הראשונה עם הפלשתים, שהיתה בימי שמגר (ועיין שופ' ה', ו). אולם מעט מעט נעשו הפלשתים גורם צבאי מכריע בארץ, ועם גמר המלחמות הכנעניות מתחילה פרשה של מלחמות פלשתיות קשות הנמשכות והולכות עוד בתקופת המלכות. הישוב הפלשתי הזה תקע לו יתד בשפלה, כנראה, אחרי המפלה, שנחלו גויי הים במלחמה עם רעמסס השלישי בשנה השמינית למלכותו (בשנת 1188 לערך). הישוב הפלשתי החדש הזה בלע את הישוב הפלשתי העתיק, שישב בארץ עוד בימי "דאבות" ושיסד מדינה-עיר קטנה בגרר (בר' כ'; כ"א, כב—לד; כ"א, א— לג). במשך הזמן נתבצרו בחמש ערים-מדינות (עזה, אשדוד, אשקלון, גת, עקרון), שבראשן עמדו "סרנים" ושהיו מאוחדות בברית אחת. בתקופת מלחמות כנען היה הישוב הפלשתי עדיין חלש ביותר. במלחמות כנען לא נזכרו פלשתים כלל, ואף ברשימת עממי כנען לא נזכרו, וחוק החרם לא הוטל עליהם. בשים לב לעוצם פעולתם הצבאית בתקופה מאוחרת יש לשער, שאילו נתגבש כח זה קודם לכן ואילו הצטרף לכנענים, לא היו שבטי ישראל יכולים אולי להשתלט על ארץ כנען. וגם עתה יכלו הישראלים להתגבר עליהם רק אחרי שיסדו מלוכה מרוכזת⁵.

הצורך באיגוד מדיני חזק וקבוע הורגש באמת זמן רב לפני הוסד המלוכה בימי שאול. העמים הקרובים לישראל (אדום, עמון ומואב) הגיעו זה כבר לידי יצירת מלכויות לאומיות. ואם לא נתממש הצורך הזה קודם לכן, אין זה בגלל פירודם של השבטים. פירוד השבטים היה עשוי להביא לידי יצירת מדינות שבטיות, מעין מה שאנו מוצאים ביון. אולם בישראל

⁵ הפלשתים הופיעו על הבמה ההיסטורית, כנראה, רק אחרי שהתערבו עם הכנענים יושבי הארץ. שכן אלהיהם הלאומי הוא בכל הספורים הקדומים דגן, שהוא אל שמי (ונזכר גם בכתבי היתדות בבבל ובאשור בשם דגן, עיין ברנזיי, ביאורו לשופטים, טז, כג, ע' 385). אל פלשתי אחר הוא בעל זבוב, אלה עקרון (מל"ב ב', ב ואילך). הכנוי המיוחד להם במקרא הוא "ערלים", מה שלא מצינו ביחס לכנענים בכללם. יחודם הלשוני לא נרמז, ונראה שכלו גם את הלשון הכנענית.

לא רק מלוכה לאומית אינה מתהווה לפני שאל, אלא גם מלכויות נפרדות אינן מתהוות. בארץ כנען קיימת היתה במשך דורות רבים המדינה-העיר הקטנה. מדינות-ערים יצרו גם הפלשתים בארץ. אבל שבטי ישראל אינם יוצרים להם אגודים מדיניים מעין אלה. בימי שאל נוצרה בבית אחת מדינה לאומית המאחדת את כל השבטים. זאת אומרת, שהאחדות הלאומית קיימת היתה לפני התהוות המלוכה. האחדות היא שמנעה את השבטים מליסד מלכויות נפרדות, והיא שיצרה בימי שאל את המלכות המאוחדת. ואם לא נוצרה המלוכה קודם לכן, אין זה אלא מפני שלשבטים היתה מדינה אחרת — „מלכות האלהים“. השבטים האמינו, שהאל מושל בהם ושולח להם שליחים-מושיעים בכל עת. זמן משה ויהושע שמש להם דוגמא.

וגם זו דעה לא נכונה, ששבטי ישראל חשבו בימים ההם את המלוכה כשהיא לעצמה לחטא, באשר היא מלכות בשר-ודם המצמצמת את רשות האמונה באלהים, מעין מה שאנו מוצאים באיסלם⁶. שלילה דתית עקרונית כזאת של המלוכה אין אנו מוצאים בישראל. אלא שבהכרתם הדתית של שבטי ישראל כבר שלטה או האדיאה, שערובת הצלחתם היא לא בחסנם הלאומי-המדיני, ברכב-ברזל, ברוב צבא וכו', אלא בדבר-אלהים אשר שכן בהם, בחסד יהוה, שהיה להם לנחלה. מצרים היא מלכות אדירה, ובכל זאת נגאלו משעבוד. פגעי המדבר היו קשים מהם, ובכל זאת עמדו בנסיונם. עמי כנען גדולים וחזקים מהם, אבל כבר הוכטח להם הנצחון עליהם. כל קורותיהם אינן אלא אות, פלא, הגשמת דבר אלהים. ולפיכך לא פעלה בהם השאיפה לבצור כחם המדיני, ליצירת שלטון חזק ומגובש, וממילא גם לא ליצירת מלוכה. הם בטחו בפעולת דבר-האלהים ביד שליחיו. ההתנגדות למלוכה בזמן ההוא מקורה לא בהערכה שלילית של המלוכה כשהיא לעצמה אלא באמונה החיובית האדיאליסטית ביתרון שלטונם של השופטים-המושיעים, שהאל מקים לישראל. היכול שלטון מלכים להיות טוב משלטונם של שליחי-האלהים? אולם בעצם יכולים גם מלכים, משיחי יהוה, להיות מושיעים בדבר אלהים. חסד יהוה יכול להתגשם גם במלוכה. מפני זה אנו רואים, שההתנגדות למלוכה נעלמת עם ההתמוטטות — הריאליסטית — של הבטחון ביתרון משטר השופטים. „איש ישראל“ רוצה להמליך את גדעון. אבל גדעון מסרב ואומר: לא אמשל אני בכם, ולא ימשל בני בכם, יהוה ימשל בכם (שופ' ח', כב—כג). ובכל זאת נראה, שבימי גדעון נתרכז השלטון בידי, ואחרי מותו היו בניו „מושלים“ בישראל במשך זמן קצר (שם ט', ב). אבל הממשלה הזאת אבדה בריבי משפחה

6 עיין למעלה, כרך א', ע' 695 ואילך, 703 ואילך.

וסכסוכי-דמים (שם, א—ג). התנגדות כזאת למלוכה מביע גם שמואל (ש"א ח', ד—כב; י', יז—יט; י"ב, יב—כ). ובכל זאת הוא בעצמו מושח את המלך. כי בימיו הגיע לחץ העמים אשר מסביב לשיאו. הפלשתים שעבדו את ישראל ושמו נציבים בארץ (שם י"ג, ג). הם מנעו את הישראלים מלהחזיק נשק (שם, יט—כב). הכריחו אותם לשרת במחניהם (י"ד, כא). בלחץ זה בא הקץ על "מלכות האלהים" הנביאית.

שמואל

אגדת ילדותו ובחרותו של שמואל (ש"א א'—ד') מחברת אותו עם מקדש שילה ועם עלי, כהן שילה. שמואל נולד בברכת עלי. אמו הקדישה אותו לשרת בבית שילה כל ימיו. שמואל "משרת את פני יהוה לפני עלי". בבית שילה יהוה מתגלה אל שמואל בפעם הראשונה. תוכן נבואתו הראשונה הוא — משפט יהוה על בית עלי. בשילה שמואל נעשה נביא נאמן ליהוה בעיני כל ישראל. — באגדת ילדותו של שמואל יש מוטיבים מיוחדים במינם. שמואל אינו מתקדש לנביא אלא לנזיר (א', יא). בשום מקום אין אנו מוצאים אגדה מעין זו, שתתלה את הנבואה בנזירות. (על אגדות שמשון עיין להלן). מלבד זה שמואל "שואל" או נתון לבית יהוה. הוא עובד שם עבודת-לויים: הוא שומר ושוער (ג', ג, טו). גם הסמכה זו של שירות-לויים במקדש לנבואה אין אנו מוצאים בשום מקום. מלבד זה שמואל משרת לפני עלי (ב', יא; ג', א), כיהושע, שהיה משרת משה. מקום שירותו הוא גם מקום התגלות הנבואה אליו. זה מזכיר את שירות יהושע באהל-מועד, שהיה מקום התגלות דבר אלהים (שם' ל"ג, ז—יא). אלא ששמואל משרת לפני כהן ולא לפני נביא, שהרי עלי מבקש דבר-אלהים מפי שמואל. בתור נביא אין שמואל יורשו של עלי. לחבור התגלות-האלהים עם מקום פולחן יש דוגמא רק בספורים על האוהל הקדמון, אבל לא בספורי-נביאים אחרים.

בספורים על פעולותיו של שמואל בימי בגרותו וזקנתו (ש"א ז' ואילך) אין המשך למוטיבים אלה, מלבד מוטיב הנבואה. שמואל אינו קשור בעיר שילה. אינו נזיר (בכל אופן — אין זה נרמז בשום ספור). אינו משרת במקדש, ונבואתו אינו קשורה במקדש. ברמה הוא בונה מזבח (ז', יז), אבל לא נזכר, שיש לו איזה קשר עם מקדש. וכן אין לו שום קשר עם הארון, ודוקא מפני שבספור חייו ופעולתו אין המשך לאגדת ילדותו, קשה להניח, שאגדה זו כולה אגדה. וכן גם מפני שבאגדה זו אנו מוצאים מוטיבים מיוחדים, ואין לראותה כסגנון ונוסח מקובל. אפשר איפוא, שבילדותו ובחרותו היה לשמואל איזה יחס לשילה ולכהני בית שילה. אבל בכל אופן ברור, שפעולתו של

שמואל בתור רואה ונביא היא חטיבה בפני עצמה ואינה מעורה בשירותו במקדש שילה. בספור על שביית הארון בש"א ד', שהוא גם הספור על חורבן בית שילה, אין שמואל ממלא כל תפקיד. הכל נעשה בדבר וקני ישראל, ואת פי שמואל אין שואלים. פעולתו הנבואית של שמואל מתחילה איפוא אחרי חורבן בית שילה. הדעה, ששמואל מתואר בספורים ככהן, עומדת על תפיסה לא-מדויקת של הכהונה הישראלית. בבית שילה אין שמואל כהן אלא "לוי". שמואל אינו מעמיד בית כהנים בישראל. מעלתו היא אישית, כמעלת הנבואה בכלל, אינו נוחר אותה מאביו ואינו מנחיל אותה לבניו. בניו הם שופטים (ש"א ח', א—ג) ולא כהנים. שמואל אינו שואל באפוד. וכן אינו מקריב בבית מקדש. הוא מעלה עולות וחבחים (ו', ט; י', ח) ובונה מזבח (ו', יז). אבל דברים כאלה מסופרים גם על שאול, אליהו ועוד, ואין זה קובע כהונה. הוא מברך הזבח (ט', יג), אבל זוהי פעולתו כאיש-האלהים ולא ככהן.⁷

בששת הפרקים שבש"א ו' עד י"ב, הכוללים את המסורת על פעולתו של שמואל ועל המלכת שאול, יש להבחין שתי נוסחאות של ספור. נוסחה א' כלולה בז', ח'; י', יז—כז; י"ב. נוסחה ב' כלולה בט', י'; א—טז; י"א, א—א. בנוסחה א' שמואל מופיע כשופט. הוא עומד בראש העם, אליו פונה העם בדרישה להמליך מלך, והוא רואה בדרישה זו פגיעה בשלטונו (עיין ח', ז). בנוסחה ב' שמואל מופיע כרואה. שמואל הוא גלוי-עינים ורואה-גסתרות. שאול ונערו פונים אליו בדבר האתונות האובדות ומגישים לו רבע שקל כסף (ט', ו ואילך). הוא "יודע", שהאתונות כבר נמצאו (ט', כ). הוא מגיד לשאול כל אשר בלבבו (ט', יט) ומגיד לו מה יקרה אותו בדרך

⁷ גרסמן, *Geschichtsschreibung*, ע' 5, 27 ואילך, אומר, ששמואל היה כהן, שהרי לפי ט', יב, יג הוא עורך החג בבמה ומברך הזבח, וזה היה, תפקיד הכהן, שלורים אסור היה למלא אותו. אבל בשום מקום לא מצינו, שהכהן מברך הזבח לפני האכילה, וזהו תפקיד, שגרסמן הפציא מלבו. אדרבה, ברור מט', יב—יג, ששמואל אינו ממלא תפקיד של כהן. כי הכהן מקריב ומקטיר על המזבח. ואולם כאן הזבח מוכן מלפני בואו של שמואל, והקראים ממתינים רק לברכתו. טענות מצין אלה ל"כהונה" שמואל טוען גם יפסן, *Nabi*, ע' 109 ואילך. מובינקל, *Psalmenstudien*, כרך ה', ע' 25 (השוה כרך ג', 9—14), חושב את שמואל לרואה-כהן. גם דבריו עומדים על תפיסה לא נכונה של הכהונה הישראלית. (על ההבדל בין הכהונה ובין הנבואה עיין למעלה, כרך א', ע' 715 ואילך).—לשאלת "כהונתו" של שמואל עיין בובר, ציון, תשרי, תרצ"ט, ע' 6 ואילך. — בש"א י', יז—כב מתוארת שאלה-באלהים על ידי האורים. תיאור כזה אנו מוצאים גם ביהושע ו', יד—יח. שמואל ממלא כאן אותו התפקיד, שממלא יהושע: הוא שואל באורים על ידי הכהן, השוה במ' כ"ז, כא. גם זה מוכיח, שאין הוא כהן. והשוה למעלה, כרך א', ע' 717.

בלכתו מעמדו (י', ב—ט). הוא "יודע", שהמלחמה לא תתחיל לפני שבעה ימים (י', ח).

לפי הדעה הרווחת במדע המקראי מימות ול הויזון ניתנו לנו בשתי הנוסחאות האלה שני תיאורים של שמואל, השונים זה מזה תכלית שנוי. בנוסחה א' שמואל הוא "שליט תיאוקרטי", המושל בכל שבטי ישראל. ואילו לפי נוסחה ב' אינו אלא רואה מקומי, הידוע רק בשבטו והמגיד נסתרות בשכר. נוסחה א' היא "תיאוקרטית" ומאוחרת. נוסחה ב' היא עממית וקדומה. אולם דעה זו אינה נכונה. באמת גם בנוסחה א' שמואל אינו כלל וכלל "שליט תיאוקרטי". ב'—טו—ז הוא מתואר כשופט המחזיר בערים שונות לשפוט את העם. ואף אין הוא מפקד על העם ואינו שולח את הצבא למלחמה, כמשה, ואין הוא יוצא בצבא, כיהושע. הוא פועל גבורות בתפלתו וזעקתו: בזעקתו הוא מנחיל נצחון לישראל על הפלשתים (ז, ז ואילך. ב"ב, טז ואילך) הוא מביא סערה וגשם (בתפלתו). התפקיד המיוחס לו בש"א ז' דומה הוא לתפקיד המיוחס לדבורה בשופ' ד—ה'. ברק מאמין, שאם דבורה תלך עמו, ינחל נצחון (שופ' ד', ח—ט). לפי ה', יב דבורה מדברת שיר במלחמה — כנראה, להנחיל נצחון לשבטים. ואף—על—פי שברק הוא המצביא, דבורה הנביאה היא "אם בישראל", והתקופה החדשה מתחילה בשעה שהיא "קמה" לישראל (ה', ז). ומצד שני אין שמואל מופיע בנוסחה ב' כרואה בלבד המפורסם רק במקומו ובמחוזו. שהרי דוקא בפרק ט', שבו הוא מגיד נסתרות ברבע שקל כסף, הוא הוא המושח את המלך. וגם בהמשך הספור הזה, לא רק ב"ג אלא גם בט"ו ובכ"ח, גורלו של שאול נחתך בדבר שמואל. אל צלו של שמואל המת פונה שאול בצר לו, לפני אבדנו הטרגי. שמואל אינו איפוא רואה סתם, אחד הרואים, אלא אישיות לאומית מרכזית. ולא עוד אלא שדוקא נוסחה ב' תולה בשמואל יותר מאשר נוסחה א'. כי לפי נוסחה א' לא שמואל בוחר את המלך: לפי י', יז ואילך שאול נבחר בגורל האורים, היינו: באמצעות הכהן השואל באורים (השוח יהושע ז', יד—יח). ואילו בפרק ט' שמואל הוא המושח את שאול. דבר יהיה בפי שמואל הופך לשאול לב אחר (ט', ט). היות, שצלחה על שאול ושכחה עלה למלוכה, כאילו נאצלה מדבר שמואל.

מלבד זה מופיע שמואל בשתי הנוסחאות כשליח אלהים. בנוסחה א' הוא נמנה בין השופטים, שיהיה שלח להציל את ישראל (י"ב, יא). וכן הוא ממלא תפקיד של שליח בנוסחה ב'. ולא עוד אלא שדוקא כאן מוטיב השליחות מוטעם ביותר. לפי נוסחה זו אין העם דורש ממנו להמליך מלך, אלא האל מטיל עליו תעודה זו (ט', טו ואילך). וכן הוא מופיע כשליח בספורים הקשורים בנוסחה זו. בט"ו, א שמואל אומר לשאול: אתי שלח יהיה למשחך למלך וגו'.

בדבר שמואל שואל נ ש ל ח להחרים את עמלק (ט"ו, יח). בט"ו, א ואילך הוא נ ש ל ח למשוח את דוד. שמואל אינו איפוא רואה סתם, שהראייה היא אומנותו. הוא שליח יהוה לעם ישראל. כאן נתן לנו הרקע ההיסטורי הראשוני של פעולתו: שמואל הרואה נעשה שליח-אלהים ושופט.

שמואל הרואה, איש האלהים, המושח את המלך, ושמואל השופט, המנהיג, הפועל גבורות בתפלתו אינם אלא כבואות שונות של דמות אחת. שמואל נתפרסם בעם כרואה וכאיש אלהים. כדבורה בשעתה, נעשה בכח זה שופט: התחילו עולים אליו למשפט מכל שבטי ישראל. כרואה וכאיש אלהים הוא מופיע לעם גם כשליח. בדרך זו נעשה — לא "שליט תיאוקרטי", יורש שלטון דתי, אלא — אישיות לאומית מרכזית, מנהיגם של השבטים. מה שאינו היסטורי בנוסחה א', הרי זו הידיעה, שבימי שמואל הוכנעו הפלשתים (ז', יג—יד). כי ידיעה זו סותרת לכל שאר הספורים. אמנם, אפשר, שבימי שמואל נחלו ישראל אי-אלו נצחונות על הפלשתים. אבל המצוקה הפלשתית לא פסקה. ולא עוד אלא שאי-הצלחתו של שמואל במלחמות הפלשתים היא שגרמה לכך, שבימיו בא הקץ על "מלכות האלהים".

גם מש"א א'—ג', גם מש"א ד' ואף מז', ב—יב נמצאנו למדים, ששמואל לא היה שופט-מושיע מסוגו של ברק, גדעון, יפתח, שמשון או אף מסוגה של דבורה: הוא אינו מופיע כאיש-מלחמה הקם לעם בשעת מצוקה. במלחמה המכרעת, שמשופר עליה בפרק ד', אינו נזכר כלל. ואף אינו יוצא בעצמו במלחמה להלהיב את העם בדבריו, כדבורה. אפיני הספור בז', ב—יב: שמואל מקריב את העולה וזועק ליהוה, שיושיע את ישראל מיד פלשתים, על פי בקשת העם. הוא מנהיג ומאמץ את לב העם, אבל הוא איש-הרוח, ואין בו כל כשרון לצאת לפני העם במלחמה — אף לא כנביא ה"מדבר שיר" לקול צלצול חרבות, כמלהיב למלחמה. מפני זה אין העם פונה אליו, כמו שפנה אל גדעון בשעתו, שהוא ימלוך על ישראל. העם דורש ממנו, שימליך עליו מלך, שילחם את מלחמותיו. שמואל נפגע. הוא חושב את עצמו לנושא "מלכות האלהים". הוא יודע, שאין מעצור ליהוה להושיע בכל שעת רצון. אם האויב גובר, אין זאת אלא מפני שהעם עורר עליו את חמת יהוה. אבל מכיון שהוא בעצמו אינו יכול לצאת ולבוא לפני העם, הוא מוכרח להכנע ולהמליך מלך.

שואל — השופט האחרון והמלך הראשון

המסורת על המלכת שואל ניתנה לנו גם היא בשתי נוסחאות — באותן הנוסחאות, שהבחנו למעלה בש"א ז'—י"ב. נוסחה א' (ה"תיאוקרטית") ניתנה לנו בז', ח'; י', יז—כו; י"ב, א—יא. נוסחה ב' ניתנה לנו בט', י', א—טז;

י"א, א — יא. לפי הספור הראשון, העם מבקש משמואל להמליך עליו מלך. שמואל מסרב תחלה, וטוען, שיהיה הוא מלך ישראל, ובקשת העם היא חטא. אבל בדבר אלהים הוא נענה לבקשת העם. במצפה הוא מקריב את העם לשבטיו, ושואל "גלכד". שמואל כותב בספר את משפט המלוכה, ואחר כך הוא מזהיר את העם ואת המלך להיות נאמנים ליהוה לבדו ומאיים עליהם בכליון, אם ילכו "אחרי התהר". לפי הספור השני, יהוה גולה את אוזן שמואל, שישלח אליו איש מארץ בנימין, ומצוה עליו למשוך אותו למלך על ישראל, למען יושע את ישראל מיד פלשתים. שואל, שיצא עם נערו לבקש את האתונות אשר אבדו לאביו, בא אל שמואל הרואה לשאלו בדבר האתונות. שמואל מושך אותו בסתר למלך. אחרי כן חנה נחש מלך עמון על יבש גלעד ורצה להטיל על העיר ברית חרפה — "חרפה על כל ישראל". אנשי יבש שולחים מלאכים בכל גבול ישראל לבקש עזרה. המלאכים באים גם אל גבעת שואל. רוח אלהים צולחת על שואל. הוא מזעיק את העם למלחמה ונוחל נצחון. העם ממליך אותו למלך. — בספור כמו שהוא לפנינו שתי הנוסחאות מעובדות יחד כהמשך אחד: שואל נבחר שלש פעמים — הוא נמשח בידי שמואל, הוא "גלכד" במשפט האורים במצפה, המלכתו מתחדשת בגלגל. וכן ניתנו לבחירת המלך שלשה טעמים: אהבת הבצע של בני שמואל (ח', א—ה), מלחמות הפלשתים (ט', טז), מלחמת נחש (י"א). נראה, שהמספר הראשון, שכתב את תולדות שואל, הוא שאיחד את הנוסחאות השונות לספור המלכתו, שהיו מתהלכות בעם.⁸

איזוהי הנוסחה הנכונה? יש להניח, שבכללן שתיהן "נכונות". שנויי הנוסחאות משקפים כיוונים שונים של המציאות ההיסטורית. ההתנגדות למלוכה, כפי שהובעה בנוסחה א', לא יכלה להולד בשום זמן אחר, וגם אין לה זכר בשום זמן. (הושע מזכיר אותה אף הוא בקשר עם המלכת המלך). היא יכלה להולד רק בזמן, ש"מלכות האלהים" העתיקה עדיין היתה קיימת.⁹ אבל התנגדות זו היתה רק הלך-רוח אחד. לעומתה פעל הלך-רוח אחר: השאיפה הנמרצת למלוכה. בהתאם לזה גם יחסו של שמואל למלוכה מפולג: הוא מתנגד להמלכת המלך, אבל הוא הממליך אותו בשם יהוה.

8 בספור שלפנינו הנוסחאות מאוחדות לא רק על ידי י', כו—כו; י"א, יב—טו אלא גם על ידי הזכרת הכסוי שבי"א ב"ב, יב. ולעומת זה לא נרמז הספור ההוא דוקא בט', טז. וכן אין התאמה בין האמור בח', א—ה על בני שמואל ובין הזכרתם ב"ב, כ. מזה אנו רואים, שחיתה מסורת מגוונת, שקשה היה לאחדה.

9 לבירור שאלת זמנם של חפרכים השוללים את המלוכה ציין לחן: "לחקר נביאים ראשונים".

ואמנם, ששואל ירש את „מלכות האלהים“, שקדמה למלכותו, ברור מכל המסופר עליו.

שואל הוא משבט בנימין הקטן, ומשפחתו הצעירה במשפחות בנימין (ט', כא). זאת אומרת, שלא עלה למלוכה בכחו של השבט או בכח שלטונה של המשפחה. הוא נבחר למלוכה. אבל שואל גם אינו גבור מלחמה הנודע בגבורתו מקודם, כיפתח או כדוד. וגם אינו נביא או רואה כמשה, כדבורה או כשמואל. עלייתו דומה לעליית גדעון: רוח אלהים מפעילה אותו בשעת-מצוקה, הוא מצליח ונעשה ראש לשבטים. הספור בש"א י"א נראה כקרוב ביותר אל המציאות ההיסטורית. אף-על-פי שעיקר זכותו של שואל היא מלחמתו בפלשתים, מסופר כאן, שפעולתו הראשונה היתה המלחמה בנחש העמוני. ברור, שזהו זכר היסטורי נאמן. מלחמת שואל בעמון מקבילה למלחמת גדעון במדין. שואל נחשב למושיע (ט', יח; י"א ג, ט, יג). יהוה הקים אותו לעמו בשעת צרה. עלייתו מושרשת באותה האמונה, שהיתה יסוד „מלכות האלהים“, שהאל עתיד להקים מושעים לישראל בכל עת צרה. שואל הוא איפוא שופט. אולם הוא השופט האחרון, מפני שהוא המלך הראשון. מה שלא נתגשם בימי גדעון נתגשם בימיו. כשלוש שמואל במלחמה פילג את הנבואה העתיקה: הוא הוציא מרשותה את הנהגת האומה והשאיר בידה רק את מתנת הרוח והחזון. השלטון הונחל למלכים משיחים. שואל אינו יוצר את אחדות השבטים. האחדות היתה קיימת גם בתקופת „מלכות האלהים“. גם את האחדות הזאת הוא יורש ממנה. אין הוא יורש שלטון-מלכים חילוני. שלטון כזה לא היה קיים בישראל לפניו כלל. התהוות המלוכה המאחדת את כל השבטים אינה פרי השתררות משפחה או שבט או אגוד מדיני-צבאי על שבטים שונים, אלא היא תמורה: המלכות הנבואית הישנה לבשה צורה חדשה. השלטון ניתן למשפחה אחת וחדל להיות קשור בשריית הרוח על מושיעים, נביאים-גבורים. במקום שלטון איש-הרוח בא „משפט המלוכה“.

אולם דמותו של המלך הראשון היא גופה כפולה היא, בת שני דיוקנים. לא זו בלבד ששואל מגיע למלוכה כשופט, אלא שהוא עצמו גם איש-הרוח. שואל אינו רואה מראות וצופה באותות כגדעון. אבל למלכותו יש שורש נבואי, ואף שורש נבואי כפול. לפי כל נוסחאות הספור על התמלכותו, אין העם ממליך אותו על-ידי כריתת-ברית נגד רצונו של שמואל, אלא שמואל הנביא הוא הממליך אותו. לפי נוסחה ב' לא זה בלבד ששמואל מושיח אותו למלך, אלא שגם לשואל עצמו ניתנה מעלת הנבואה. שואל מתנבא עם „נביאים“ (י', ה-יג). מדה זו שבשואל נזכרת גם בספורים אחרים. שואל

מתנבא לפני שמואל בניות ברמה (י"ט, כג—כד). מלבד זה "רוח רעה מאת יהוה" מבעתת אותו (ט"ז, יד—כג), וגם בכחה הוא "מתנבא" (י"ח, י). שואל אינו נביא: דבר אלהים לא היה אליו. אבל קשור הוא באותה התופעה, שנשמכה בישראל לנבואה — בהתנבאות, ועל ידה הוא קשור ממילא בנבואה. שואל הוא טפוס אכסטטי, ונראה, שהספור על התנבאותו בלהקת מתנבאים יש לו יסוד היסטורי. "רוח אלהים", שצלחה עליו בשמעו את דברי מלאכי יבש גלעד (י"א, ו), היא בלי ספק גילוי תכונתו האכסטטית. עלייתו היא איפוא פרי צנוץ רוח הנבואה באשר היא מקימה שליחים ומושיעים, רוח זו, שהיתה בית-שרשיה של "מלכות האלהים". בש"א י', ט שריית הרוח על שואל נתפסת כאצילות, שנאצלה עליו מעם שמואל: דבר האלהים, שהשמיע שמואל לשואל, הפכה לו לב אחר והכשירה אותו להתנבא. כתר מלכות וכתר נבואה ניתנו איפוא לשואל במתן אחד. הספור הזה הוא מין הקבלה לבמ' י"א, טו—ל. גם שם הזקנים, ראשי העם, מתנבאים בכח דבר-האלהים, שהיה אל משה. גם שם ההתנבאות הארעית נותנת מעלת-קבע של נשיאות ושלטון. אלא שבשואל נתבצעה התמורה הגדולה ביותר: מעלת הנבואה נהפכה בו למעלת שלטון-מלכות. כך נעשה הוא ליורש שלטונה של הנבואה.

מלכות שואל מושרשת איפוא ברוח הנבואה. אנו רואים כמעט בחוש, כיצד היא צומחת ועולה מקרקע הנבואה. המתנבא נעשה לשופט-מושיע, השופט נעשה למלך. שמואל משרה על שואל רוח נבואה בדברו, ובפך-השמן הוא מושהו למלך. הנבואה חותמת את תקופת "מלכות האלהים" ומיסדת את מלכות משיח-יהוה. ודאי לא מקרה הוא, שהמלך הראשון הוא מתנבא ואיש-הרוח. כי צופה הוא לשתי תקופות: הוא המלך המשווה היורש את מלכות הנבואה. אבל אולי גם זה לא מקרה הוא, שכל שלשת המלכים הראשונים בישראל הם אנשי-רוח. שואל הוא מתנבא, דוד הוא משורר, אשר "רוח יהוה" דבר בו (ש"ב כ"ג, ב), שלמה הוא חכם, אשר "חכמת אלהים" בקרבו (מל"א ג', כח). אין אנו מוצאים מדות כאלה במלכים מאוחרים. ואולי נשתמר בזה זכר ל"מלכות האלהים", מלכות הרוח, שמתוכה נבראה מלכות ישראל¹⁰.

10 על פעולת שמואל ושואל, העומדים על פרשת תקופות, עיין גם להלן בפרקים י' וי"ד.

ה. היצירה הדתית-התרבותית בתקופת השופטים

השורש המונותאיסטי של התרבות הישראלית תקופת יציאת-מצרים ונדודי-המדבר היא תקופת ראשית התגלותה של האידאיה הדתית הישראלית. התקופה היא בעיקר תקופת פעולתה של האישיות היוצרת — של משה, שברוחו נצנצה האידאיה החדשה. שבטי ישראל הם באותה שעה בעצם רק הספירה החברתית של השפעת הנביא; הם חומר ביד היוצר. ישראל וגורלו, חיי עם-יהוה על אדמת הקודש, משכן שכינת-יהוה, הם באותה שעה רק שאיפה וחזון אֶסְכְטוֹלוֹגִי. בתקופת הכבוש וההתנחלות ועם יסוד מלכות-האלהים מתחיל גובט ועולה הזרע, שורע משה. מתחילה תקופת היצירה התרבותית של העם. מן האידאיה החדשה עולה תרבות לאומית מונותאיסטית.

היצירה התרבותית של כל העמים בימי קדם מעורה בשרשיה ביצירה הדתית: הדת משמשת בית-יוצר לכל ערכי-התרבות וצורות-החיים הלאומיים. הקשר בין הדת ובין החיים הלאומיים הוא קשר טבעי. הדת ניזונה מחיי העם ומזינה אותם אף היא. העם ודתו הם הויה טבעית אחת. הדת היא "ציץ החיים", כבטויו של ולהויון. דתו של עם לא "נוסדה", ואין לה "ראשית". ימיה כימי העם וכימי תרבותו. ואפשר לומר, שזוהי שאיפתו הפנימית של המדע המקראי מיסודו של ולהויון — לתאר גם את האמונה הישראלית בתקופתה הראשונה כ"ציץ החיים", כצורה "טבעית" של חיי העם, כאמונה, שצמחה מחיי השבטים באופן "טבעי", ללא "ראשית".

אולם באמת אנו מוצאים גם בחיי העמים האליליים תופעות ממין אחר. יש שאידאיה דתית חדשה עולה ממעמקי הרוח ושואפת להשתרר על החיים מתוך מלחמה עם אותה הדת. שצמחה בדרך הטבע מחיי העם. ויש שאידאיה כזו מצליחה במלחמתה, מפרה את חיי העם או גם חיי עמים אחרים ומעצבת את תרבותם בדמותה ובצלמה. תופעות כאלה הן תופעות של יצירה דתית-תרבותית אידיאולוגית: בראשיתן היתה אידאיה דתית חדשה. תופעות כאלה אינן "ציץ החיים", ולהן יש "ראשית". דתו של אחנאטון פתחה במלחמה כזאת. בדת המצרית השלטת.

ובמשך זמן קיומה הקצר אף שלחה נצני-יצירה חדשים בספירה של האמנות והלשון. אלא שנסיגנה נכשל בראשיתו. דתו של זרתושטרה קמה על אמונת-הרבוי, שהיתה קיימת לפניו, ושרשה אותה מתוך חיי עם פרס. דת זו הפרתה את חיי העם הפרסי וטבעה את תרבותו במטבע חדש. הבודהיזם מוס נולד בהודו כשלילת הדת ההודית. אלא שבהודו לא הצליח להשתרש. ולעומת זה הפרתה האידאה החדשה הזאת חיי עמים אחרים ויצרה בקרבם מטבע תרבותי חדש. הבודהיזמוס לא היה בשום מקום, שהשפעתו הגיעה לשם, "ציץ החיים", לבוש דתי טבעי של חיי עם. הוא היה בכל מקום נטע זר, ובכל מקום הטח את החיים ממסלולם.

כל שכן שבתחום פעולתן של אמונות-היחוד אנו מוצאים תופעות מובהקות של יצירה דתית-תרבותית אידיאוגית. האידאה היסודית של האיסלם לא נולדה מחיי ערב. היא באה מן הנכר. והיא שמשה עילה וראשית לתנועה של יצירה כבירה. היא הפכה משורש את חיי עמי ערב. היא יצרה את האימפריה הערבית. ומערב יצאה לעצב את דמותם התרבותית של הרבה עמים. גם הנצרות לא היתה בשום מקום "ציץ החיים". מן הנכר באה להשתרר על חיי עמים רבים ולברוא בקרבם תרבות חדשה.

הדת הקדומה ביותר, שהפרתה חיי עם בדרך ההשפעה האידיאוגית ושמשה מסכת לתרבות לאומית חדשה, היא האמונה הישראלית.

במגע רוחו של איש-פלאים באה בחיי שבטי ישראל תמורה דתית עמוקה. נתגלתה בקרבם אידיאה דתית חדשה, הרת מהפכה. והמהפכה היתה עמוקה ושרשית יותר מזו, שהיתה גנוזה בדתו של אחננתון או של זרתושטרה או אף של בודה. דתות אלו היו סוף סוף רק סגנון חדש של אלילות. כולן היו מעורות באידאה האלילית היסודית. ואילו האידאה הישראלית כללה שלילה שרשית של האלילות כולה. היא שללה האלהת הטבע, היא הרסה את הרגשת העולם האלילית ושאפה לבטוי של הרגשת-עולם חדשה. לא בגלויי החיים הטבעיים קדושה — לא בשמש ולא באדמה, לא בצמח ולא בחי, לא בחמדה ולא בפריה, לא במשפחה ולא בעם — אלא בגלויי החיים עד כמה שהם הגשמת דבר-האלהים ורצונו העליון. מתוך אינטואיציה זו בקשה לברוא לה ספירה חדשה של קדושה, צנורות חדשים לשפע האלהי. השלילה הזאת שונה היתה במהותה מן השלילה הבודהיסטית. הבודהיזמוס לא שלל את הקדושה האלהית של החיים הטבעיים. הוא שלל את ערכם וחפש נתיב להעלות את האדם לספירה אלהית-טבעית עליונה. ואילו האמונה הישראלית, להפך, לא שללה את ערכם של החיים הטבעיים אלא את קדושתם האלהית. היא צמצמה את הקדושה בדבר-האלהים ובהגשמת רצונו. קדוש

ואלהי עלי אדמות הוא רק מה שמשמש לבוש לדבר-האלהים. מתוך אידיאה זו בקשה לתפוס גם את גלויי חייו של העם. גם בחיי העם היסוד האלהי הוא דבר-האלהים, ולהלן — כל מה שמשמש סמל ולבוש לאידיאה הדתית החדשה, שזרחה בחיי העם בדבר-האלהים. על מסכת חזון אינטואיטיבי זה התרקמה התרבות הישראלית העתיקה.

החזון הדתי החדש הרחיף רוח חדשה על כל חיי העם. אף השאיפה העממית הטבעית ביותר, שאיפת השבטים לנחלת ארץ, נתפסה כשאיפה להגשמת דבר-האלהים. ההתנחלות בארץ כנען היתה לשבטים הגשמת חזון אסקטולוגי. המשטר המדיני המעולה היה להם משטר שליחי-אלהים. ולא עוד אלא שכל חייהם ותרבותם על אדמת כנען הותכו בכור האידיאה הדתית החדשה.

ת קופת-ה"אלילות" הראשונה

סופרי-הקורות המקראיים מבחינים בתולדות ישראל בימי קדם ארבע תקופות מתחלפות. התקופה הראשונה, תקופת משה ויהושע ובני דורו, היא תקופה ללא אלילות לאומית. (היו בה רק סטיות-ארצי: מעשה העגל ועוזן פעור). אחריה באה תקופה ראשונה של אלילות לאומית מתמדת, של עזיבת יהוה ועבודת אלהי נכר — תקופת השופטים. אחריה באה תקופה שנייה של נאמנות ליהוה: בימי שאול, דוד ושלמה הצעיר שוב אין אלילות בישראל. אחריה באה תקופה שנייה של אלילות: מסוף ימיו של שלמה עד החורבן. שההבחנה הזאת היא מלאכותית ואי-ריאלית, נכר, לכאורה, אף מתוך משקל ראשון. אפיה האי-ריאלי יתברר לנו יותר ויותר בהמשך הדברים. כאן עלינו לבחון את משפט סופרי-הקורות המקראיים על תקופת-ה"אלילות" הראשונה, היא תקופת השופטים.

במסגרת הפרגמטית של ס' שופטים (שופ' ב', יא—ג', ז; יב; ד', א; ו, א; ח', לג—לד; י', ו—טז) תקופת השופטים מערכת כתקופה של זנות אלילית מתמדת, שהתחילה בדיוק אחרי מות יהושע ובני דורו, שהאריכו ימים אחרי (יהושע כ"ד, לא; שופ' ב', ז ואילך; השה ש"א י"ב, ח ואילך). בימי השופטים עזבו בני ישראל פעם בפעם את אלהיהם ועבדו את "הבעלים והעשתרות" ואת אלהי העמים אשר סביבותיהם. בעוון הפרת-ברית זו מכר אותם האל פעם בפעם בידי אויביהם. בצר להם זעקו בני ישראל אל יהוה. יהוה, הקים להם שופטים-מושיעים. אבל במות השופטים שבו ישראל לעבודת הבעלים והעשתרות. בגלל קשיות-ערפם זו לא הקים אלהים את דברו ולא הנחיל לישראל את כל הארץ, עד לבוא חמת.

אולם ההערכה הזאת אינה אלא השקפה היסטורית-פילוסופית, חלק מאותה ההשקפה האידיאליסטית השלטת במקרא. שלפיה מתבארת כל הרעה, שבאה על ישראל בימי קדם, מתוך חטא האלילות. לשוא נחפש סיוע לאותה ההערכה בספרים הראשונים של ס' שופטים וראשית ס' שמואל. בשום ספור לא נזכר, שישראל עבדו את עשתורת, כמוש, מלכום, דגון. בשום ספור לא נזכר, שבנו לאלים אלה מקדשים, שהעמידו להם כהנים. בשום ספור לא נזכר, שהשופטים הרסו מקדשים אלה והשביתו את כהניהם. (על "הבעל" של תקופה זו עיי' להלן, ע' 131—132). ואמנם, גם המסגרת הפרגמטית מספרת רק על עבודה סתמית של "בעלים ועשתרות". והכוונה לאותה עבודת-הפסילים הנמושת, שהיתה מצויה בין ההמון במשך כל ימי בית ראשון והתקיימה כספיח-בר פולחני ביהוד בין הנשים. בעיני המקנאים היתה גם הסבלנות כלפי "אלילות" זו עוון ומעל, ואת הצרות, שבאו על האומה, תלו בה. אבל אין הערכה זו צריכה להטעות אותנו. ראייה ברורה ביותר לכך היא העדות על תקופת יהושע. תקופה זו היא תקופה של נצחון והצלחה, והפילוסופיה המקראית לא יכלה לראותה כתקופה של עונש על חטא אלילות. ואמנם, בספרים על זמנו של יהושע אין אנו שומעים דבר על עבודת אלילים. ולא עוד אלא שלפי הערכת סופרי הקורות היתה תקופת יהושע תקופה של נאמנות ליהוה. ובכל זאת — גם יהושע דורש מן העם בסוף ימיו, שיסירו את "אלהי הנכר" אשר בקרבם (יהושע כ"ד, יד, כג)!

כל שכן שמשובשת היא ההסברה ל"אלילות" של תקופת השופטים הרווחת במדע המקראי. והיינו, שאלילות זו לא היתה "זנות" מעל האמונה באל אחד, אלא שאמונת-היחוד לא היתה מקובלת עדיין בזמן ההוא בישראל כלל ושהעם היה עדיין עם פוליתאיסטי ככל העמים ועבד גם לאלהיו הלאומי גם לאלים אחרים. באמת הושבתה אמונת-אלים מישראל זה כבר. האידיאה המונותאיסטית חוללה מהפכה דתית עמוקה בנפש האומה. המשטר המדיני של אותה תקופה הוא גופו אחד מגבושיה המובהקים ביותר של האידיאה הדתית החדשה, כמו שנראה להלן. כמו כן לא נשתמר בספרי-הקורות שום רמז להשפעה מפרה של האלילות על החיים והתרבות בישראל בתקופה שלנו. יש עבודה נמושת של "בעלים ועשתרות". אבל בכל חייה של האומה פועלת דת יהוה לבדה. נביאים, נזירים, גבורים קמים לאומה ברוח יהוה. אין כל זכר לנביאי בעל או עשתורת, ואין כל מלחמה בהם. גם באגדות הזמן ההוא, כמו באגדה המקראית בכלל, אין זכר לאמונה מיתולוגית, ואין כל מלחמה באמונה מיתולוגית. אין בארץ לא מקדשים לאלהי נכר ולא כהנים לאלהי נכר, ואין שום שופט נלחם בהם. אין זכר לאמונה באלים.

בשירת דבורה אין רמז למלהמת יהוה עם אלהי האויבים. בספור העממי העתיק על מפלת דגון לפני ארון יהוה (ש"א ה'—ו') אין דגון-האל תופס שום מקום: המפלה היא מפלת פסל-דגון. מתודעת העם הישראלי כבר נעלמו האלים באותה תקופה. האלילות כבר נהפכה לפולחן פטישיסטי. בדברי יפתח אל מלך עמון נזכרה פעולת כמוש (שופ' י"א, כד). אבל אלו הם דברים, שנאמרו ברוח המלך האלילי, ואף הם יכולים להתפס כמין ויתור מתוך נימוס לאמונה הפטישיסטית של המלך האלילי. אולם רק יהנה לבדו הוא ליפתח אל שופט (כז)¹.

הספורים הראשונים על תקופת השופטים מעידים באמת לא על אלילות אלא על יצירת מעמקים מונותיאיסטית.

התגלות האלהים וחסד האלהים

בתקופת השופטים, כפי שאפשר להכיר מתוך הספורים המעטים, שנשארו לנו עליה, היה הלב העם הישראלי בכל תומה ועוזה ההרגשה בקרבת אלהים, אותה ההרגשה המציינת את האמונה התמימה של ימי קדם על פני כל האדמה. הרגשת-המרחק של האמונה הנאצלת בדרגותיה המאוחרות עוד איננה או עוד אינה גוברת. האל, או רוחו או מלאכו, מצוי עם האדם בכל מעשיו, ודרכו להתגלות אליו פתאום במראה-פלאים. בשופ' ו', יא—כד וי"ג, ב—כג יש לנו שני ספורים על התגלות אלהים (או מלאכו) לאדם לאור היום ולעין בשר. מראה האלהים "פנים אל פנים" מטיל על האדם פחד מות. אבל הוא מאמין בו ורואה בו גם ברכה ואות לטובה. ספורים על התגלות-האלהים בסגנון זה יש לנו במקרא עוד רק בס' בראשית. אולם רקע הספורים של ס' שופטים הוא לא זה שבס' בראשית אלא זה שבשאר ספרי התורה ובס' יהושע. בס' בראשית האלהים מתגלה אי-שם בעולם לנבחריו. ואילו כאן יש כבר להתגלות-האלהים ספירה מיוחדת: ישראל וחיי ישראל. התמורה הדתית הגדולה, שחלה בחיי ישראל בימי משה, מתבטאת בשנוי-רקע זה.

הרגשת קרבת-האלהים של ימי קדם מצאה לה את בטיה המיוחד והמובהק באמונות המנטיות של האדם. האגדה היא חזון, שעשוע הדמיון היוצר, עולם-פלאים עליון, ואולם המנטיקה (כמו גם הפולחן) היתה ענין ריאלי, מקור הדרכה בשאלות-חיים ממשיות. בה (כמו בפולחן) האדם בא במגע-חיים עם האלהות. ומכיון שהאדם האלילי חש את האלהות בטבע,

¹ עיין למעלה, כרך א', ע' 621.

היה לו הטבע גם מקור ידיעה מנטית. מתוך אותות הטבע בקש לחשוף נסתרות. באלהי שבטבע שאף להדבק, כדי שיתנבא כאלהים. גם בנפש האדם — הקוסם והרואה — גלה כשרון אלהי טבעי לחזות בעלמות. אולם האידאיה הישראלית, שנתקה את שורש האלהת הטבע, לא יכלה לראות את הטבע כאמצעי להתגלות האלהות וכמקור ידיעה מנטית. רצון אלהי עליון על-טבעי שולט בהויה, ודעת האלהים אינה אלא דעת רצון זה. את סוד רצון האלהים אין האדם יכול לחשוף מתוך צפיה באותות הטבע או בכח סגולה נפשית „אלהית“. גלוי סוד האלהים הוא גופו רצון-האל המגלה סודו לבחיריו. התגלות הרצון האלהי היא חסד, ולא טבע, וקרבת האלהים היא הדבקות בגלוי חסדו. מתוך אינטואיציה זו נבראה הנבואה הישראלית, שעיקר מהותה נתגבשה בנבואה השליחית. הנביא-השליח אינו שואל באלהים ואינו חכם רעים. האל מגלה לו את דברו, ולפרקים — בעל כרחו. האל מכריח אותו ללכת ולגלות את דברו ורצונו לבני אדם. הוא עושה אותו כלי ואמצעי להגשמת רצונו בין בני האדם. נבואה חדשה זו נבעה ממעמקי האידאיה הישראלית. היא באה לעולם עם משה, שהוא ראשית הנבואה הישראלית. גבושה השונים של הנבואה הישראלית — ראיית המראות, החלום, האכסטיזה — אינם אלא צורות ולבושים, סעיפים וסניפים, התגלמותה ההיסטורית הממשית של הנבואה החדשה היתה: נבואה הקשורה קשר-שורש בהתגלות האידאיה הדתית החדשה, ברעיון האל העליון, המפעיל אנשי רוח ומקים אותם להיות שליחים לו. מפני זה היתה הנבואה הזאת לא תופעה מנטית בלבד. היא היתה נושא לרעיון דתי-מוסרי חדש, ובשמו פעלה, ובכחו הפרתה את החיים.

תמורה זו בתפיסת התגלות-האלהים קשורה היתה בתמורת-מעמקים אחרת: ביצירת ספירה חדשה לגלוי רצון האלהים.

אם התגלות האלהות אינה התרחשות טבעית אלא חסד-אלהים מיוחד, הרי שגם הספירה של ההתגלות היא יצירת החסד האלהי. האל מתגלה במקום, שהוא שם שם את שמו ושכינתו. בהתאם לשאיפתה הפנימית של האמונה הישראלית לשים את הממד ההיסטורי כספירה של התגלות רצון האלהים במקום הממד הטבעי-המיתולוגי של האלילות, יצרה ספירה היסטורית לנבואה במקום הספירה הטבעית-האלילית. אם מקור דעת האלהים הוא חסד אלהים, הרי שהיא אחוזה ומושרשת באותה הספירה ההיסטורית, שבה מתגלה חסד זה. האמונה הישראלית חשבה את כל העולם כולו לרשות שלטונו והשגחתו של יהוה. אבל רק את עם ישראל חשבה לרשות גלוי חסדו ומיוחד: רק בישראל גלה

את שמו ודברו, רק לישראל שלח את נביאיו-שליחיו, רק עמו כרת ברית והקים אותו לו לעם. ומפני זה ישראל הוא הספירה ההיסטורית של גלוי רצון האלהים. חיי ישראל ויצירת ישראל, עד כמה שהם משמשים מבע ולבוש לאידיאה הישראלית, הם גלויי חסד יהוה, בהם שוכן רוח יהוה ודברו, הם רשות הקדושה, והם הם הספירה של הנבואה. האידיאה הישראלית וגבושה ההיסטוריים תפסו את מקום הטבע של האלילות. דבר-אלהים מתגלה רק בישראל ורק באותן צורות-הגלוי, שהאידיאה הישראלית גבשה אותן או לא חשה בהן רוח של "נחש" אלילי. תפיסה זו, שקבעה האמונה הישראלית, שלטה באמת גם בנצרות ובאיסלם, אף על פי שהללו הרחיבו את תחומו של "ישראל".

• מתוך כך מתבהרת לנו מהותה הדתית של תקופת השופטים.

קרבת-האלהים החיה בעם בתקופה זו אינה קרבת-אלהים "טבעית". היא המשכה הישר של קרבת-האלהים שבימי משה. רקעה של קרבת-אלהים זאת היא האידיאה של התגלות האל בישראל, וסמלה — הנבואה השליחית, הישראלית. האידיאה השלטת של התקופה היא: רוח אלהים מקים שליחים בישראל — נביאים, נזירים, גבורים. גם על ספורי-ההתגלות הריאליסטיים — לגדעון ולהורי שמשון — מרחפת אידיאה זו. זהו סמל התמורה הדתית העמוקה. ולא זו בלבד אלא שכל תקופת השופטים כולה היא מין הגשמה של הנבואה השליחית. כי משטר השופטים נברא, כאמור, מן האמונה והבטחון בהתגלות מתמדת של דבר יהוה בישראל ובפעולה מתמדת של רוח יהוה בשליחיו. שבטי ישראל אינם הולכים בעקבות העמים שכניהם ואינם יוצרים לא מלכות ולא מלכויות, מפני שהם מאמינים אמונה תמימה בממשלת האל עליהם בידי שליחיו. בתקופה ההיא — ממשה ועד שמואל ושאול — הנבואה ממלאה תפקיד לאומי-מדיני: תפקיד ההנהגה המדינית של העם. מלכות-האלהים של תקופת השופטים, מלכות שליחים, שהאל מעוררם לפעולה ברוחו ובדברו, היא הגשמת אידיאה, שהאלילות לא ידעה אותה כלל. ולא עוד אלא שהיא גופה משמשת סמל לאידיאה הדתית החדשה: היא הגשמת שלטון רצון האל בעולם; בה מתממשת הספירה ההיסטורית של פעולת חסדו. ולפיכך מלכות זו היא במהותה ויסודה יצירה לא-אלילית. בחוש נכון הרגישה ההיסטוריוסופיה המקראית העתיקה מעין מיעוט-דמות בדרישת העם להמליך מלך. עם המעבר למלוכה בא הקץ על היצירה המובהקת ביותר של האידיאה הישראלית בימי קדם: על המשטר, שנבע מן האמונה התמימה בשלטון האל בידי שליחיו ומגשימי רצונו עלי אדמות. אולם עצם יצירתו של המשטר הזה מעידה על עמקה של המהפכה הדתית, שהתחוללה בקרב שבטי ישראל בימי קדם.

מתוך תמורת-מעמקים זו נובעות גם שאר יצירותיה של תקופת השופטים.

התמורה בתחום האמונות המנטיות והמגיות

גדעון. במחזות האגדות על גדעון אנו רואים בחוש כיצד האידיאה הישראלית משתלטת על חומר של דמויים אליילים ביסודם וכובשת אותו בדפוסה ויוצרת אותו יצירה חדשה.

בספור שבשופ' ו', יא—כה גדעון רואה מראות-יום ומראות-לילה כנביא ישראלי. אבל בספור שם, לו—מ מופיע מומנט חדש, שאינו לא באגדות על משה ולא באגדות על יהושע: גדעון רואה באותות — בגזת הצמר ובטל (שם, לו—מ) ובמים (ו', ד—ו). ולהלן, שם, ט—טו, הוא שומע פתרון חלום. אולם הראיה באותות הרי יש בה משום נחש אליילי. וחכמת פתרון חלומות נחשבת במקרא בעיקר לחכמת חרטומים ואשפים, ובכל זאת משמשים בספורי גדעון כל המוטיבים השונים הללו בסיס לאידיאה הישראלית של השליחות: הם מסגרת ותוספת-נוף לספור על שליחת גדעון להושיע את ישראל, ועל-ידי זה ניטלת נשמתם האלילית. ולא עוד אלא שהאותות אינם באמת אותות-נחש, טבעיים וקבועים, אלא אותות-עראי מיוחדים, ממין זה, שאנו מוצאים במקרא גם במקומות אחרים², מבחן-המים נעשה אפילו לפי מצוה מיוחדת של יהוה, ונתנה לו משמעות דתית מיוחדת (ו', ב ואילך). ולהלן: גם את פתרון החלום שומע גדעון במצות יהוה. בזה כאילו נאמר, שהחלום מגלה נסתרות, אבל רק ברצון יהוה. ועם זה מיוחסת חכמת פתרון החלומות לעמי „בני קדם“, ובזה מובעת ההרגשה האינטואיטיבית העמוקה, שאנו מוצאים אותה גם במקומות אחרים במקרא, שחכמה זו היא לא-ישראלית ביסודה³.

שמשון. תמורה כזאת אנו מוצאים גם בספורים על שמשון — „נזיר האלהים“. הנזירות היא לפי במו' ו' נדר הכולל שלשה איסורים: איסור כל פרי הגפן, איסור תגלחת ואיסור להטמא למת. שער הנזיר הוא „נזר אלהיו על ראשו“ (ז), והוא נשרף על המזבח (יח). מנהג נזירי המלחמה של תקופת השופטים נזכר, כנראה, בשופ' ה', ב: פורעי ה„פרעות“ הם נזירים, שקדשו את פרע ראשם לשמים, ובזה התנדבו למלחמות יהוה. בשופ' י"ג, ג

² על ה„אות“ הישראלי עיין למצלה, כך א', ע' 503—504.

³ עיין סם, ע' 507 ואילך.

ואילך (השוה ש"א א', יא) מופיע מנהג-נזירות ממין אחר: הנזיר הוא קדוש מבטן, שאמו הזירה אותו בנדרה לשמים לפני שגולד. שער נזיר זה הוא קדוש לעולם. גם מבין נזירים אלה היו, כפי שנראה מספורי שמשון, נזירי מלחמה. השער הקדוש נחשב אמצעי-מגן ומקור-כח. מוטיב זה מופיע בצורה מוגברת באגדות שמשון. שמשון הוא לא רק נזיר אלא גם גבור על-אנושי, בלתי מנוצח במלחמה, ומקור כחו הוא שער ראשו הקדוש. מנהג הנזירות אינו ישראלי-מקורי. אנו מוצאים אותו אצל עמים רבים. מושרש הוא באמונה בכוח המגי של השער. ובכל זאת יצרה תקופת השופטים נזירות ישראליות. בספורי שמשון העממיים והעתיקים, שנוצרו בלי ספק בתקופת השופטים, הנזירות מתקשרות בנבואה השליחית. להורי שמשון מופיע מלאך, שהם חושבים אותו לאיש-אלהים, שנשלח אליהם מאת יהוה (י"ג, ח) לבשר אותם את דבר הולדת שמשון. שמשון עצמו נחשב לאחד המושיעים, שיהוה הקים לישראל (שם, ה). את המוטיב הזה, שאלהים הקים לישראל נביאים ונזירים, מזכיר גם עמוס (ב', יא). הקדשת השער עצמה היא מצות יהוה (שופ' י"ג, ה). כל התופעה כולה קבועה אפוא במסגרת נבואית, והנזירות האידיאלית נחשבת לתופעה קרובה לנבואה, ותלויה במדה ידועה בה. גורל שמשון, כחו ופעולתו הם הגשמת דבר-אלהים בפי מלאכו. מקור כחו היא ברכת יהוה (י"ג, כד), רוח יהוה פועמת בו (כה). גם במעשיו המוזרים פועלת אצבע יהוה (י"ד, ד). ברוח יהוה הוא פועל גבורות (י"ד, ו; יט; ט"ו, יד). הוא עבד יהוה, ויהוה הוא הנותן תשועה בידו (ט"ו, יח). בחללו את נזר ראשו סר יהוה מעליו (ט"ו, כ). יהוה הוא המחזק אותו ומאמצו להפיל את בית דגון (ט"ו, כח). לכל תעלוליו ועגביו יש תכלית נסתרה — המלחמה עם הפלשתים (י"ג, ה; י"ד, ד; ט"ו, יח; ט"ו, כח, ל). שער ראשו אינו נותן בו כח להלחם בבני ישראל (ט"ו, יב ואילך)⁴.

הנזירות הריאלית של תקופת השופטים היתה אפוא נדר והתקדשות למלחמות יהוה וצפייה לחדס עזרתו. הנזירות האידיאלית נחשבה לברכת יהוה, פרי דברו ורוחו. את הנזירים מקים יהוה; שליחים הם, כנביאים. תפיסה זו הפכה את הנזירות ליצירה ישראלית.

שמואל. גם בספורים על שמואל אנו מוצאים את רשמי תהליך היצירה הזה.

לפי הספור שבש"א ג' שמואל הוא רואה מראות ושומע קולות. המראה

4 על היסוד המגי שבאגדות שמשון עיין למעלה, כרך א', ע' 470, 477.

המתואר בפרק זה הוא חציו מראה עין-בשר וחציו מראה בדמוס-חלום. אבל בש"א ט' שמואל מופיע בדמות חדשה: הוא רואה-בהירות. "כל אשר ידבר בוא יבוא". הוא יודע את מקום האתונות האובדות של שאול, הוא יודע, כי כבר נמצאו. הוא יודע כל מה שבלבב שאול. הוא יודע כל מה שיקרה לו בדרך. הוא יודע מתי תתחיל המלחמה. זהו הספור הראשון במקרא, שבו איש-אלהים ישראלי מופיע כמגלה נסתרות בכחו ה"נבואי", וביחוד — כמגלה נסתרות ליחיד. משה הוא רואה מראות, עושה נפלאות ומשורר, אבל אינו מגלה נסתרות, וכל שכן שאינו משמש "רואה" ליחידים. מן הרמז בשם "ל"ב, כ נראה, שהוא משתמש במי אפר העגל כבמין אמצעי לגלות את האשמים. אבל אין הוא מגלה אותם בכח "ראיה" נבואית. גם יהושע אינו מגלה נסתרות. במעשה עכן הוא משתמש באורים. בכל תקופת השופטים לא נזכרו רואים המגלים נסתרות ליחידים. זה לא דבר ריק. הנבואה הישראלית נולדה מן האיריאה של איש-האלהים השליח. ראשיתה — פעולה דתית לאומית. נושאה הראשונים היו אנשים, שהאיריאה הישראלית הפעילה את רוחם ועשתה אותם שליחים לאומה. בהתאם לזה הנבואה הישראלית ממלאה בתקופתה הראשונה רק תפקידים לאומיים. אולם ליד הנביאים-השליחים פעלו בודאי גם באותה תקופה "רואים", שספקו את צרכיו המנטיים של העם בעניני יום-יום. אליהם היה העם הולך "לדרוש אלהים" (ש"א ט', 5). מה היה היחס בין הנביאים-השליחים ובין הרואים האלה באותו זמן ואיך נתפסה אז הראייה על רקע האמונה הישראלית, אין אנו יודעים. במשך הזמן נתמזגו הראייה והנבואה, כמו שאנו רואים ביחוד מתוך ספורי הנביאים מימי אליהו ואלישע. לאנשי-האלהים הגדולים, שמלאו תפקידים לאומיים, היו פונים גם בשאלות יום-יום. הספור הראשון על רואה-נביא הוא הספור על שמואל. ואם נדון על-פי המסופר בש"א ט', נוכל לשער, כמו שכבר אמרנו, ששמואל נתפרסם תחלה כרואה ומתוך כך עלה למעלת נביא לאומי. בכל אופן אנו רואים בספורים אלה את ראיית-הבהירות בתמורתה הישראלית. קודם כל: אין היא נתפסת כסגולה נפשית "אלהית" טבעית. גם היא מתנת אלהים וחסדו בכל רגע. את דבר בוא שאול מגלה יהוה לשמואל (ט', טו), ואין הוא "רואה"

5 ואפשר, שזוהי משמעות ההערה ההיסטורית בש"א ט', ט: "כי לנביא היום יקרא לפנים הראה". לא שלפנים לא היו עדיין "נביאים", אלא שהרואים, שבהם דרש העם באלהים, עדיין לא נכללו אז בכלל "נביאים" והיו עוד סוג בפני עצמו של אנשי-אלהים. אולם היתבדל היה הבדל בתפקיד ולא בתמסות המחזות הנפשית והשורש האלחי של הנבואה והראייה. השווה למעלה, כרך א', ע' 709 ואילך.

אותו בכחו הוא. תפיסה מעין זו אנו רשאים להניח גם ביחס לשאר צפיותיו של שמואל. קביעת מועד שבעת הימים, שקובע שמואל לשאול ב', ח, כאילו נובעת מידיעתו, שבאותו יום תתחיל המלחמה. אבל ב"ג, יג קביעת המועד היא „מצות יהוה", ואף נתן לה שם ערך של מאורע לאומי, מאחר שהיא מכרעת את גורל שאול. בספור על משיחת דוד בש"א ט"ז א—ג שמואל אף נכשל בראיתו תחלה עד שיהיה גלה לו את מי עליו למשוך (ו, יב) ⁶. מלבד זה אנו רואים, שגם ראיית־הבהירות נהפכה בישראל (כראיית המראות וסחלום) מצע לנבואה השליחית. כי דמות־הרואה של שמואל היא כאילו רק רקע לדמות העיקרית — לנביא השליח. בש"א ג' שמואל אינו „נשלח" בפירוש, אבל תפקידו זה נובע מתוכן הנבואה המתגלה לו: גורל בית עלי (השוח ב', כז). אולם בשאר הספורים הוא פועל כשליח, כמו שראינו כבר למעלה. בטי' תפקידו בתור רואה משמש הוא גופו גרם למלוא שליחות לאומית: הוא מצטוו למשוך את שאול, שיבוא אליו לשאול בו, למלך על ישראל (השוח ט"ו, א). גם בטי' מנצנצות שתי הדמויות: שמואל נשלח למשוך את דוד (א), אבל הוא מנסה להיות „רואה" (ח) — ונכשל. גם בטי' הוא פועל כשליח. תפקידים אלה הם שקבעו לשמואל את מקומו ההיסטורי. — כך אנו רואים, שכל היסודות ה„מנטיים" נתרצו בישראל מסביב לאידיאה של הנבואה השליחית, שמשו לה מצע, בה נצטרפו ונשתנו ביסודם, בה נתן להם ערך לאומי.

אשם הפלשים. הספור על השבת הארון מארץ פלשתים בעצת הקוסמים (ש"א ו') הוא מיצירות התקופה שלנו, וגם הוא מעיד על התמורת העמוקה, שחלה באמונות העם הישראלי באותו הזמן. כדי להדית את המגפה, שהביא הארון על ארצם, קוסמי הפלשתים משלחים את הארון לעבר גבול ישראל. עם הארון הם משלחים צלמי טחורי זהב ועכברי זהב. את הארון הם מסייעים על עגלה רתומה לשתי פרות עלות. על־פי צעדי הפרות הם מנחשים, מאין באה עליהם המגפה. הספור הוא עממי ביותר. משתקפות בו אמונות אליליות מסוימות. הטכס הפלשתי הוא בלי ספק טכס של שלוח המגפה לארץ אויב, כפי שאנו מוצאים אותו אצל הרבה עמים ⁷. נחש הפרות הוא ממין נחש בעלי החי, שהיה רוח בעולם האלילי. אולם האגדה המקראית תופסת את משלוח הטחורים והעכברים (סמלי אלהי המגפה) לא כנימוס מגי אלא כ„אשם" לאלהי ישראל (ג ואילך). והנחש הנשלח נהפך בת

6 השוח למעלה, כרך א, ע' 514.

7 עין למעלה, כרך א, ע' 599, 738—739.

למין ראייה-באותות ישראלית⁸. גם הכשוף והנחש של הפלשתים לבשו איפוא בדמיון העממי הישראלי צורה ישראלית.

נביאים ומתנבאים

הנבואה הישראלית היא מימות משה ועד שמואל נבואה של אישים. משה, יהושע, דבורה, גדעון, שמואל וכן הנביאים עלומי השם, שנזכרו בשופ' ב', א—ה; ו', ז—י, וכן השופטים, שצלחה עליהם רוח יהוה, הם יחידים ואינם מופיעים בחבורה של "נביאים" או אנשי רוח או כראשי חבור או מסדר בכלל. בימי משה מופיעים כ"נביאים" מרים ואהרן. אולם אפיני הדבר, שאין שלשה אלה פועלים כחבר נביאים. מרים היא אחות משה, ואהרן הוא אחיו. בזה נשתמר זכר, כמו שאמרנו כבר למעלה, לשרשה הקדמון של הנבואה הישראלית בנבואה-הראייה העברית-העתיקה. שהיתה סגולה משפחתית. אולם לקשר כזה אין שום המשך בנבואה הישראלית. משה בתור "עבד יהוה" הוא יחיד, אין שני לו ואין לו יורש במשפחתו. בספור שבבמ' י"ב על תלונות מרים ואהרן על משה ועל תביעתם להיות נביאי יהוה כמוהו נשתמר, כנראה, זכר לסכסוכים בין נושאי הנבואה הישנה, שהסתגלו לאמונת יהוה, ובין הנבואה השליחית החדשה. נבואה זו הופיעה לא כהויה מנטית אלא כנושאת דבר-אלהים ומצותו. בימים ההם שאפה לשלטון ומלכות. סמלה היה הנביא האחד, שנשלח לאומה להנהיגה ולהדריכה. למהותה התאים לא הנביא-האח ולא הנביא-החבר אלא המשרת. יהושע הוא כן-הלואי האמתי של משה. הוא "המקנא" למשה ואינו סובל "נביאים" במחיצתו (במ' י"א, כח—כט). ליהושע עצמו היה דבר-האלהים רק משנבחר לעמוד בראש העם אחרי משה (דב' ל"א, יד, כג). גם בס' שופטים ובספורים על עלי ושמואל נתגבשה האדיאה הזאת. אם ספורים אלה מעמידים בראש העם בכל דור שופט אחד, אין זה נובע מן השאיפה לתאר חברה "תיאוקרטית", ששלשלת רצופה של מושלים דתיים מושלת בה. זוהי הארה אידיאליסטית של התקופה הנובעת מן האדיאה של הנבואה השליחית. שנסתמלה בשלטון הנביא היחיד.

מכל מקום היתה הנבואה השליחית תמיד סגולת אישים ולא סגולת חבור אנשים. סגולת קהל מתנבאים⁹. ומפני זה אין יסוד להניח, שבחקופת השופטים פעלו חבורות של נביאים¹⁰. כל שכן שאין יסוד להניח, שהנבואה

8 חשון שם, ע' 503—504

9 חשון שם, ע' 712

10 עיין מאמרו של בובר, ציון, תשרי, תרצ"ט, ע' 17 וצילק.

אף נולדה מפעולות להקות אנשים אכסטיים. לפעולות חבורות כאלה בסביבתם של אנשי הרוח בתקופת השופטים אין כל זכר. דבורה היא „אם בישראל“, יחידה, כמשה וכיהושע. התגלויות האלהים לגדעון הן התגלויות ליחיד. גם אותותיו ובחינותיו הן מעשי יחיד. אף הנזירות, עד כמה שיש בהן קרבת-מה לנבואה, מתוארת כסגולת יחידים. שמשון נלחם כיחיד. בסעיף סלע עיטם הוא חי אפילו כמתבודד (שופ' ט"ו, ח ואילך). אף פעם אחת אין הוא יוצא בצבא. מעשיו הם מעשי גבור יחיד.

בספורים מסוף תקופת השופטים וראשית תקופת המלוכה נזכרת תנועה של מתנבאים בישראל: ש"א י', ה—יג; י"ט, כ—כד. הדעה, שהנבואה ראשיתה בתנועה זו, היא פרי אי-הבנה גמורה במהותה של הנבואה הישראלית ואפיה ההיסטורי. „ההתנבאות“ היא כשהיא לעצמה תופעה דיוניסית, ולא היא שיכלה להקים לוחמים נמרצים לאמונת יהוה. ולא עוד אלא שגם הנבואה המאוחרת, בכל הדורות, היתה סגולה של אישים בעיקרה. וההתנבאות לא היתה בה אלא חזיון-לואי בלתי חשוב. תנועה של התנבאות נזכרה גם בבמ' י"א, טז—ל, מימי משה. החדש שבספורים מימי שמואל היא הזכרת ההתנבאות הפולחנית: חבל הנביאים מתנבאים ברדתם מעל הבמה ולפניהם „נבל ותוף וחליל וכנור“ (ש"א י', ח). ההיתה ההתנבאות תופעה חדשה בימי שמואל? יש לשער, שאין הדבר כן ובשבמ' י"א יש גרעין היסטורי. ההתנבאות היתה ידועה לשבטי ישראל מימי מגוריהם בארץ כנען. התגלות האמונה הישראלית הסעירה את הנפשות עד מעמקיהן, וקרוב לשער, שההתרגשות לבשה גם צורה של התנבאות. התנבאות זו בקשה לה, כמוכן, אחיזה באמונה החדשה. מן הספור על תלונת יהושע על המתנבאים יש ללמוד, שמתחלה היתה התנגדות להתנבאות. אבל ההתנבאות נסמכה קצתה אל הפולחן וקצתה אל הנבואה, והאמונה החדשה קלטה אותה. היא לא נחשבה בישראל כמקור נבואה, אלא, להפך, כמין שפע של רוח האלהים הנאצל מדבר האלהים. כך היא נתפסת בבמ' י"א ובש"א י', ט. זאת היא, כנראה, גם התפיסה בש"א י"ט, כ ואילך: הכח הנאצל משמואל מנביא את המתנבאים. בתמורה זו נהפכה ההתנבאות ה„דיוניסית“ להתנבאות ישראלית. תופעות של התנבאות היו בודאי במשך כל תקופת השופטים. אלא שלתופעה זו לא נודעה בישראל חשיבות מיוחדת, וליד אנשי-הרוח שופטי האומה לא היה למתנבאים ערך, ולפיכך לא נזכרו. גם שמואל אינו מן המתנבאים, אף-על-פי שהם מנסים להתרכז מסביבו. וגם בדורות אחרים לא הקימה ההתנבאות כתופעה קבוצית נביאים מגידי דבר-אלהים. מביניהם יצא שואל, שהיה מאנשי הרוח, אבל נביא ממש לא היה. האגדה המקראית מסמיכה גם את רוח הנבואה

של שאול לדבר-האלהים בפי שמואל, בהתאם לשאיפתה לראות את דבר-האלהים כמקור נבואה ותופעות-הלואי של הנבואה ג. — על הנבואה עיין עוד בפרק זה להלן, ע' 150—153.

ה א ה ל ו ה מ ק ד ש י מ

עם התנחלות השבטים על אדמת כנען התפרד המחנה האחד, שהיה מתן עד אז במשך שני דורות להשפעת שני אישים מנהיגים — הנביא הראשון ותלמידו. היצירה הדתית נעשתה ממילא מזוונת יותר. הדרכים התחילו פורשות. במרכז המחנה עמד האוהל, שבתוכו עמד הארון, ולפניו היה מזבח נחושת, ושמש מש מקום דרישה באלהים ומקום פולחן. הכהונה העתיקה לא הגתה את הרעיון על מקום פולחן אחד, "נבחר", אבל היא שאפה ליחד את פולחן השבטים באוהל. היא התנגדה לבנין מזבחות בכל מקום ולהקרבת קרבנות, על פני השדה. בעבודה לפני האוהל העשוי במצות אלהים ושאינו קשור בשום מקום כאילו נסתמל נתוק הפולחן מעל האלהת הטבע. הקרבת קרבנות בכל מקום יכולה להפך לעבודת "שעירים" (ויק' י"א, א — ט). עם כניסתם לארץ נוצר גורם פולחני חדש: רעיון קדושת הארץ. ליד האמונה בקדושת האוהל פעלה האמונה בקדושת הארץ (השוה להלן: "אדמת הקודש"). חזו עשויה היתה להפקיע את יחוד הקדושה באוהל. ביהושע כ"ב, ט — לד נשתמר זכר למבוכה הזאת של שעת מעבר. הגבול המזרחי האידיאלי של הארץ היה הירדן, ורק עבר הירדן מערבה נחשב לארץ הקודש, באשר היא "ארץ אחזת יהוה, אשר שכן שם משכן יהוה" (יט), ואילו עבר הירדן מזרחה נחשב לארץ "טמאה". מפני זה "העדה" מתנגדת לבנין מזבח בעבר הירדן. אבל למרות הטענה בדבר ההבדל בין הארצות, הדרישה היא לזכות רק לפני המשכן. עם השתרשות העם בארץ נתישנו הדרישות תאלה מאליהן. עבר הירדן נכלל למעשה בארץ הקודש. קדושת הארץ דחתה מפניה את יחוד קדושת האוהל. הרגש הדתי הוליד את השאיפה למקדשים בכל מושבות ישראל. הכהונה השלימה עם התפתחות זו: ס' הכהנים בנוי על רעיון קדושת הארץ והמקדשים אשר במושבות ישראל ולא על רעיון קדושת מקדש אחד, אם כי הוא מתנגד למזבחות שדה (בלי מקדשים). עם ההתנחלות בארץ נתישן גם "האוהל", צורת-המקדש המדברית: עם המעבר משיבת אהלים לשיבת בתים התחילו לעבוד אלהים בבתים בניינים. רק בתקופה מאוחרת הגתה הכהונה את רעיון בית הבחירה.

11 לשאלת ההתנבאות והנבואה עיין למעלה, כרך א', ע' 511 ואילך.

כהנים ולויים

כשנגמרה המלחמה הכנענית הראשית וכשבטל הרכוז מסביב לאוהל נגמר ממילא תפקידם של הלויים, שהיה תפקיד של משמר מזויין. הכהנים והלויים לא השתתפו במלחמה, ונחלת-ארץ לא נתנה להם. פרנסתם היתה על מתנות-הקודש. ללויים ניתנה מתנת המעשר (מפרי האדמה ומשגר העדר), שבימים ההם ובכל ימי בית ראשון עדיין לא היה מתנת-חובה שנתית קבועה אלא נדר ונדבה. לכהנים ניתנו מתנות המזבח ומתנת ראשית פרי האדמה. מלבד זה ניתן לכהנים וללויים בימים ההם גם חלק משלל המלחמה (במ' י"א, כה—נד). עם בטול הרכוז מסביב לאוהל נשתנו פני הדברים. הכהנים נאחזו במקדשים, ואילו ללויים-השומרים לא היה תפקיד קבוע במקדשים, שלא היו זקוקים למשמר מזויין. תכנית אוטופית, שאין אנו יודעים בדיוק מתי נוצרה, העניקה לכהנים וללויים ערים ומגרשים למקנה בכל ארץ ישראל הארץ-דיאלית (יהושע כ"א), אבל תכנית זו לא היתה עתידה להתגשם. התנחלות הכהנים והלויים היתה תלויה למעשה ביסוד המקדשים והבמות. הכהנים נתרכזו במקדשים הגדולים. אולם משפחת הכהנים העתיקה לא יכלה לספק את צרכי כל המקדשים והבמות, שנוסדו בארץ. כהני בית-אהרן יחדו את זכות הכהונה לעצמם ולא הודו לא בזכות הלויים ולא בזכות הישראלים לעבוד עבודה. והלויים אף הם לא הודו בזכות הישראלים, אבל חשבו את שבט לוי כולו למקודש ולראוי לכהונה. בתנאים החדשים, שנתהו בארץ, לא יכלו הכהנים לממש את דרישתם היחידנית. בבמות של יחידים עבדו עבודה גם ישראלים (שופ' י"ז, ה). אבל קדושת שבט לוי נתנה לו מעלה יתרה בעיני העם (שם, יג). משפחות לויים נאחזו במקדשים החדשים, ובמשך הזמן נשתרשו בכהונה (שם י"ח, ג—לא). ובודאי התחילו אף כמה מן המשפחות האלה להתייחס על בית אהרן ולהגן על יחוד-זכותם נגד לויים, שלא מצאו להם עדין שרות במקדשים.

הרכב אנשי השרות במקדשים בארץ שונה היה מזה שבמדבר. הכהנים היו נושאי הפולחן העיקריים. הם היו מקריבים קרבנות במקדשים, ובידיהם היתה עבודת-התמיד, עבודת יום-יום ועבודת החגים, במקדשים. מלבד זה היו הכהנים שואלים במשפט-האורים א' באפור. היו שואלים במשפט-האורים בענינים לאומיים או שבטיים (שופ' א', א—ג; י"ח, ה ואילך; כ', יח, כג, כז—כח). גם השופט-הנביא עצמו היה נזקק למשפט-האורים (במ' כ"ז, כא; יהושע ד', יג—יח; ש"א י', כ—כא). אולם גם יחידים היו שואלים בו על-ידי הפהן בעניני יום-יום (שופ' י"ז, ה—יג). וכן היה משמש משפט-אלהים לשם גלוי נסתרות בענינים משפטיים (שם' כ"ב, ח), ואף היו דנים על-פיו למיתה

(יהושע ז', יג—כו). — העבודה הנמוכה במקדשים היתה נעשית בידי גרים ועבדים (יהושע ט', כא—כו. השוה עז' ח', כ). במקדשים שונים היו אולי גם שומרים ושוערים מבני-לוי. אבל תפקיד של שומרים ושוערים מלאו גם ישראלים, שהוקדשו ו"הושאלו" למקדש (ש"א א', יא—כח; ב', יא, יח—יט; ג', א—ג, טו). מעמד הלויים הישן נתפרד, והלויים לא תפסו עוד מקום חשוב ליד הכהנים. במשך הזמן נתהווה מעמד חדש של אנשי פולחן: מעמד של משוררים, שבמדבר עדיין לא היו וגם בס' הכהנים לא נזכרו. (עיי' על זה עוד להלן, פרק ז'). — מן הספורים על גדעון, שמואל, שאול וכו' למדמים, שבמזבחות היו מקריבים גם ישראלים, אלא שזו היתה עבודת-ארעי, ותוצאות להתפתחות מעמד אנשי-הפולחן לא היו לה.

מזבחות, מצבות, במות, מקדשים, נימוסי פולחן

התנגדות כהונת בית-אהרן למזבחות בלי מקדשים ודבקותה במזבח של נחושת לא היתה עממית. בכל מקום הקימו מזבחות עשויים אדמה או אבנים שלמות (שם' כ', כד—כו). למזבחות היו קוראים לפעמים בשם מיוחד (יהושע כ"ב, לד; שופ' ו', כד; ועז' בר' ל"ג, כ; שם' י"ז, טו). מזבחות שמשו גם סלעים או צורים (שופ' ו', כ—כא; י"ג, יט—כ). כל זבח היה נזבח ליד המזבח, ועליו היו שופכים את הדם ליהוה, גם בשעה שהזבח לא היה קרבן ממש. אכילת בשר בלי שפיכת הדם על המזבח (אכילה "על הדם") נחשבה לחטא (ש"א י"ד, לב—לה). רק בשר חיה ועוף מותר היה לאכול בלי שפיכת דמם על המזבח (ויק' י"ז, יג). אולם זבחי שלמים ועולות נזבחו, כנראה, רק במקדשים ובבמות, שהיתה שם אש קודש. מן השלמים היו מקטירים על המזבח את החלב, וחלק מן הבשר היה נתן לכהנים (ש"א ב', יג—טז). עולות ושלמים היה העם מקריב גם על מזבחות-שעה, שנבנו בתחום במה או מקדש (שופ' כ"א, ד). השלמים והעולות היו קרבנות עממיים, ולפעמים היו ישראלים, שלא "מלאו ידם" לכהן, מקריבים אותם. אולם החטאת היתה קרבן כהני מובהק והוקרבה רק במקדשים. (עיי' עוד על זה להלן, ספר ב'; "הכהנים והעם").

ליד המזבחות היו נהגים להקים מצבות-אבן ולנטוע "אשרות" — עצים רעננים. המנהג הוא מנהג אלילי נפוץ. את המצבה ואת העץ דמה האדם האלילי כמקום משכן האלהות. אולם על קרקע האמונה הישראלית מתחלפת מהותם. המצבה נהפכת לזכר ולעד. יעקב מציב בבית-אל מצבה במקום, שנגלה עליו שם האלהים (בר' כ"ח, יח. כב; ל"ה, יד). המצבה היא סימן לקדושת המקום; במקום הזה "יהיה בית אלהים". המצבה, שהוא מרים בגלעד, היא עד לבויתו עם לבן (ל"א, מד—נב). בברית סיני משה מצייר

מן החומר הזה המוקדש לאלהים היו מביאים מתנה לכהן ולמקדש, ואת השאר היו אוכלים בסעודת הקודש (שם א', כד—כה: משלשת הפרים נשחט רק אחד¹²). לפעמים היו נותנים מן הקודש מתנה לעובר אורח, שנודמן בדרך אל בית-האלהים (שם י', ד), או גם לאיש-אלהים קדוש (מל"ב ד', מב). אחרי זריקת הדם על המזבח היו מבשלים את הבשר בכיור או בדוד או בקלחת או בפרור. אחר כך היו מקטירים את החלב, ואת הבשר היו אוכלים לפני יהוה (ש"א ב', יג—טז). את הבשר היו אוכלים מן הסל, ואת המרק מן הפרור, את הקמח היו אופים מצות (שופ' ו', יט). עם הסעודה היו שותים יין (ש"א א', יד). התוספת מן הדגן היא שנקראה, כנראה, בלשון העם מנחה (שופ' י"ג, יט). ובודאי היו מעלים גם מן התוספת על המזבח ומנסכים מן היין לפני יהוה, ואולי גם מן המרק (השוה שם ו', כ). מסביב לבמות או למקדשים היו מתקהלות לפעמים חבורות של "מתנבאים". לפנייהם היו עוברים מנגנים בנבל ותוף וחליל וכנור גם שלא בימי חג (ש"א י', ה—י). אחרי הבציר היו עושים "הלולים" ושותים מראשית היין בבית האלהים (שופ' ט', כז). הלולים היו עושים בבמות ובמקדשים גם על כל פרי עץ חדש כעבור שלש שנות "ערלתו": פרי השנה הרביעית היה נאכל בסעודת קודש בבית האלהים (ויק' י"ט, כג—כד). הבמות והמקדשים היו גם מקום תפילה (ש"א א', ט—יח). שם היה העם מתאסף בשעת-צרה לאומית לצום ולבכי. היו נוהגים לצום, לבכות ולשבת "לפני יהוה" עד הערב (שופ' כ', כה; כ"א, ב). ממחרת הצום היו משכימים להעלות עולות ושלמים (שם כ"א, ד). עם הצום היו שואבים מים ושופכים לפני יהוה (ש"א ז', ו). היו צועקים אל האלהים ומתורדים על חטאם (שופ' כ"א, ג; ש"א ז', ו).

מבין הבמות והמקדשים הרבים בארץ התרוממו בתי אלהים אחדים, שנעשו מפורסמים ומקודשים ביותר: מקדשי בית-אל, שילה, שכם, גלגל, מצפה, גבעון, חברון, באר-שבע ועוד. בין אלה היו מקדשים, שהדמיון העממי עטר אותם אגדה וזהרי קדושה עתיקה. הדעה הרווחת, שאת המקדשים ואולי גם את כהניהם קבלו הישראלים מאת הכנענים, היא פרי דמיונם של החוקרים, ואין לה כל יסוד במקורות. בשום מקום לא מצינו בדברי הנביאים, הנלחמים בכהנים ובמקדשים, אפילו דרך מליצה והפלגה את התוכחה, שבמקומות האלה כבר עבדו הכנענים לאלהיהם. גם ההתנגדות המשנה-תורתית

12 לפי הנוסח העברי. "ואילו חשכעים גרסו כאן: כפר משלש.

פלוג וריב-פנים. שרידי-פולחן אליילים נשתיירו בעם משכבר הימים, וגם השפעות-חוץ מלחכות את קצותיו. בדת-יהוה עצמה יש יסודות, שברבות הימים נפלטו מתוכה. תופעות אלה הן יסוד חטא „האלילות“, שנתלה בתקופה.

פסילים וצורות בעבודת-האלהים

עם התרבות המקדשים בישראל בא פלוג מסויים בצורות הפולחן. המסורת הפולחנית של תקופת המדבר, שנשתמרה בידי כהונת בית אהרן, שללה את עבודת האלהים בפסל. ובכל זאת היו גם בה צורות מסוימות. כלי קדשה החשוב ביותר של כהונת בית-אהרן היה הארון, ועל כפרתו עמדו שני כרובים פורשי כנפים, סמל מרכבת אלהים. מלבד זה היה בידיה נחש נחושת, הוא „נחשתן“, שחזקיהו כתת אותו (מל"ב י"ח, ד). גם נחש זה, סמל נחש-שרף (במ' כ"א, ו—ט), היה, כנראה, מדמויות „מרכבת“ אלהים ובני לויתו (השוה יש' ר', ב, ו). בתקופת השופטים עמד הארון בשילה, ב„היכל יהוה“ (ש"א ג', ג). משם היו מוציאים אותו לפעמים במלחמה (שם ד', ג ואילך). אולם מה היה נושא-הקדושה הראשי בשאר המקדשים? הדעה, שהיו בארץ ארונות-אלהים רבים, אין לה כל סמך במקורות. בארון שמורות היו אבני-עדות של ברית-סיני, וזו היתה קדושת הארון העיקרית. אולם אבני-עדות יכלו להיות רק אותן האבנים, שהוקמו לתכלית זו. לפי המסורת, בברית-סיני. מוני זה היה הארון לפי מהותו כלי-קודש יחיד. במקדשי הגוים היה פסל האלהות נושא-קדושה מרכזי. אבל כבר הטעמנו, שהאמונה הישראלית לא ידעה פסילי-יהוה בשום זמן ובשום מקום, ואף האידיאה של סמל-יהוה אינה נזכרת במקרא, ובשום מקום אין התורה והנביאים נלחמים באידיאה זו. המלחמה מכוונת רק נגד עבודת פסילים כ„אלהים אחרים“, היינו: כפטישים¹⁵, והעובדה הזאת היא המכרעת. היא המוכיחה, שעבודת יהוה שונג היתה ביסודה ומראשיתה מכל פולחן אליילי. ועם זה אין כל ספק בדבר, שקיו מיני פסילים במקדשי ישראל בימי קדם: נדעון עושה „אפוד“ מזהב, שלל מדין ומציג אותו בעפרה (שופ' ח', כד—כו). ברור, שהכוונה למין פסל. מיכה עושה מן הכסף המוקדש ליהוה פסל ומסכה ומעמיד אותם בבית אלהיו. הנער הלוי משרת לפניהם. בני דן גוזלים את הפסל ואת המסכה ואת האפוד ואת התרפים אשר בבית מיכה ומביאים אותם לעיר דן ושמים אותם במקדשם (שם י"ז—י"ח). אולם הפסילים האלה לא היו פסילי-יהוה, אלא מיני תשמישי-קדושה של בתי-האלהים, שאין

¹⁵ הסוה למצלת, ע' 75 ואילך, ועיין להלן על מקדש שלמה.

אנו יכולים לעמוד בדיוק על טיבם. בספור על גדעון הפסל המשוער הוא "אפוד". וגם בספור על מיכה הפסל נסמך אל אפוד ותרפים. ונראה, שאת לב אנשי דן משכו ביחוד כלי השאילה באלהים. המרגלים מבקשים מאת הכהן לא שיקריב בעדם קרבן, אלא שישאל להם באלהים. יש לשער אפוא, שגם לפסל הזה היה איזה ענין לאפוד ושגם הוא, כתרפים, היה מתכשירי השאילה באלהים¹⁶. בחוג השפעתה של כהונת בית-אחרון העתיקה התיחסו בשלילה אל הפסילים הללו. על קדשיה הפולחניים נמנתה רק צורת הכרוב. ("נחש הנחושת" היה בעצם מחוץ לתחום קדשי הפולחן). אבל בצפון התפתחה מסורת אחרת. למחלוקת הזאת היה במשך הזמן ערך היסטורי חשוב ואף מכריע. השלילה הקיצונית של כל עבודה הקשורה בפסילים עתידה היתה לנצח. אבל אין השאלה שאלה מהותית של אמונת-היחוד. בנצרות לא הוכרעה שאלה עד היום הזה.

שמות האלהים

למלחמה הפנימית בין צורות הפולחן מקבילה גם המלחמה בין שמות האלהים. השם, שסמל את האמונה החדשה, הוא: יהוה. אחת היא מה מקורו ההיסטורי של השם הזה — האגדה המקראית חושבת אותו לגלוי חדש, שאף האבות לא ידעוהו (שם' ג', יג—טו; ו', ג). אולם האמונה המקראית קבלה גם שמות וכנויים, שהיו רווחים גם בעמים האליליים: שדי, אדון, אדני, מלך, אל, אל עליון, אלהים. בין השמות האלה היה תחלה גם השם בעל. העובדה, ששאול, יהונתן ודוד נתנו לבניהם שמות מורכבים מ"בעל", מוכיחה בבירור, שהשם הזה היה בימים ההם אחד משמות אלהי ישראל (כשמות "אדון", "מלך" וכו', שאף הם כנעניים¹⁷). זה אף נאמר בפירוש בש"ב ה', כ: דוד קרא למקום נצחוננו על הפלשתים "בעל פרצים", כי אמר: פרץ יהוה את איבי לפני כפרץ מים. השמוש בשם "בעל" נפוץ היה בתקופת השופטים. בבית יואש בעפרה עמד מזבח ל"בעל" (שופ' ו', כה ואילך). על מקדש שכם נקרא שם "בעל ברית" (שם ח', לג; ט', ד), והוא הוא "אל ברית" (שם ט', מו). את המנהג הזה מוכיר עוד הושע (ב', יח). אולם מכיון ששם זה היה מקובל ביותר בין הכנענים (וגם בין הפלשתים: מל"ב א', ב—ו). חשו בו רבים מן

16 יחס הספור לעבודת הפסילים הזאת אינו אחיד. ביי"ח, ה ואילך מסופר, שכהן הפסל סאל ביהוה, ויהוה ענהו, ודבריו נתקיימו. אבל בפסוק כד הוא שם בפי מיכה את המליט: "את אלהי אשר עשיתי לקחתם" (השוה בטוי מציין זה של לכן על התרפים: "לבה גורת את אלהי ד", ברי"א, ל). ובאין יש בלי ספק לגלוג על עבודה זו.
17 השוה למעלה. כרך א', ע' 667.

המקנאים אלילות והתנגדו לו. אפשר, שההתנגדות התחילה כבר בתקופה קדומה מאד. ואולי היה ג'דעון בין המקנאים הללו. הוא עצמו נקרא בשם "ירבעל", באמת — על שם אלהי ישראל¹⁸. אולם אחר כך הרס את מזבח "הבעל" של אביו ובנה מזבח אחר, וגם קרא לעצמו שם חדש — ג'דעון, ועל זה מיוסד הספור בשופ' ו', כה—לב. גם השמוש בשם "בעל" נתן מקום למעבד הספורים על תקופת השופטים ליחס לתקופה ההיא את עבודת "הבעלים". אבל העובדה, שאין אנו מוצאים בספורים המקוריים של ס' שופטים שום זכר לדבר, שעבדו בזמן ההוא לעשתורת או לאל כנעני אחר, מוכיחה, שבתקופת השופטים לא היה קיים שום "סינקרטיזמוס".

קרבן אדם, חרם, נדר, שבועה

קרבן אדם לא ידעה אמונת יהוה, אף-על-פי שקרבנות אדם היו נהוגים אצל הכנענים ושאר העמים השכנים לישראל, ובמשך הזמן אף פרצו לתוך הפולחן העממי של ישראל.

לפי ההשקפה השלטת בימי קדם אין לבניו ולבנותיו של אדם ערך עצמי. הבנים הם ערך רק באשר נפש הוריהם קשורה בנפשם, באשר הם "רכוש" יקר להוריהם. מפני זה יכול החוטא להענש — גם בידי אדם וכל שכן בידי שמים — גם בבניו, אף-על-פי שהבנים עצמם לא חטאו. מיתת בנים בעוון אבותם נחשבת לגמול צודק. מתוך הרגשה זו לא ראה האדם בימים ההם רע וחטא בקרבן הבנים לאלהיו. ואף הרגש הדתי של הישראלי היה נבון בענין זה. לסופרי-התורה ולנביאים קרבן הבנים הוא תועבת-אלהים. אבל כפי הנראה היה כאן פלוג בין זרמים שונים, והיו בישראל אנשים, שלהם היה קרבן הבנים בתנאים מסוימים מצות אלהים. לפי הספור הקדמון בבר' כ"ב חייב האדם לתת לאלהים אף את בנו יחידו, אם האל מטיל עליו קרבן זה. אלא שהאלהים בחסדו שם את קרבן בעלי-החיי במקום קרבן הבנים. השקפה עתיקה זו מתבטאה גם בקדושת בכור האדם. בשמ' כ"ב, כח אנו מוצאים את המצוה: בכור בניך תתן לי. כל טכס קרבן הפסח מיוסד על בטול מנהג קדמון של הקרבת בכורות האדם. בליל הפסח דם הקרבן הנתן על המשקוף ועל שתי המזוזות משמש שמירה מפני האלהות והגנה על הבכורות. מלבד זה קשור החג בהעברת בכור הבהמה לאלהים ובפדיון בכור האדם (שמ' י"ב, ז, יב, כב—כג; י"ג, א, יב—טז). אין זכר לדבר, שבתקופת השופטים

¹⁸ השוה: יריה (דח"א כ"ג, יט; כ"ד, כג; כ"ו, לא), יריאל (שם ז, ב) יירואל (דח"ב כ, טז).

היה מנהג קרבן בנים נפוץ בעם. אבל אפיני לתקופה הוא הספור על הקרבת בת יפתח (שופ' י"א, ל—מ). בת יפתח יחידה היא לאביה, כיצחק לאברהם. אבל אין היא יכולה להפדות. בימים ההם נחשבה הפרת נדר או שבועה חטא חמור מכל החטאים. יפתח נדר להקריב לעולה את אשר יצא מדלתי ביתו לקראתו בשובו בשלום מן המלחמה עם בני עמון. ובשובו יצאה בתו לקראתו בתופים ובמתולות. יפתח רואה את הדבר כאסון נורא. אבל הוא פצה פיו ואינו יכול לשוב. הפחד מפני הפרת הנדר ליהוה מכריע, והוא עושה לה «את נדרו אשר נדר». הקרבן הזה משמש אפילו יסוד לתג-אבל שנתי לבנות ישראל. גם מזה אנו למדים, שהמקרה היה מיוחד במינו ושקרבן כזה לא היה מנהג. — בהשקפה זו על כחו של נדר ההורים מעורה, כמו שראינו, גם הנזירות הקדומה: האם מקדשת בנדרה לאלהים את בן בטנה עוד לפני שנולד, והבן הוא «נזיר אלהים» או «שואל ליהוה» כל הימים (שופ' י"ג, ה; ש"א א', יא—כח).

אולם באותה התקופה רוח בישראל מנהג, שאמנם אין בו משום קרבן אדם, אבל קרוב הוא לתחום זה, ואף הוא מושרש בקדושת הנדר והשבועה, והיינו: מנהג החרם. חוק עתיק ביותר אומר: כל חרם, אשר יחרם מן האדם, לא יפדה, מות יומת (ויק' כ"ז, כט). הכוונה, כנראה, לנדר-חרם פרטי ממין נדרו של יפתח. אולם יותר נפוץ היה החרם הצבורי. החרמת הכנענים נתבארה כתוצאה מנדר, שנדר ישראל במדבר (במ' כ"א, א—ג). החרם היה יותר מעונש: היה בו משום הקדש לאלהים. על אפיו אנו עומדים ביחוד מן הספור על כבוש יריחו (יהושע ו'—ז'). החרם דרש השמדת כל נפש חיה, ובכלל זה גם הטף ובעלי החי, את שריפת העיר וכל אשר בה, את הקדשת כל המתכת אשר בה לאלהים. האופי הסקרלי החמור של החרם מתברר ביחוד מתוך העונש האכזרי, שהמעילה בחרם גוררת אתריה. מעילת עכן בחרם יריחו העלתה קצף על כל ישראל וגרמה למפלה במלחמה עם העי. העונש, שהוטל על עכן, יש לו אופי של קרבן חטוי. לא עכן לבדו נענש, אלא הוא ובניו ובנותיו, וכל רכושו נשמד. אפילו לשון הזהב, שלקח מן החרם, אינה נתנת לאוצר הקודש אלא נקברת עמו. עכן וכל אשר לו נאָרים, נרגמים, נשרפים, ונקברים תחת גל אבנים (יהושע ז'). צורה קלה יותר של חרם עיר היא הריגת יושביה ושריפתה עם בזיזת שללה (שם ח', כו—כח; י"א, יא). או: הריגת האדם וכבוש העיר ושללה (שם י"א, יג—יד). — גם על עמלק הוטל חרם חמור ביותר (שם' י"ז, ח—טז; דב' כ"ה, יז—יט). בגלל החרם הזה פרץ סכסוך קשה בין שמואל ובין שאול (עיין על זה להלן, ע' 163, 184—186). אנשי יבש גלעד הוזרמו על אשר לא עלו למצפה להשתתף במלחמה עם בנימין

למרות „השבועה הגדולה“, שנשבע העם להמית את כל אשר לא יעלה. בעוון זה נהרגו גם הנשים והטף (שופ' כ"א, א—י). דורות רבים עברו עד שהכח המוסרי, שהיה גנוז באמונת יהוה, יכול היה לבצח השקפות פולחניות ומוסריות אלה. דבר זה נעשה רק בכח שנוי-הערכים של הנבואה הספרותית.

ישראלים וכנענים

בשופ' ג', ה—ו מסופר, שבני ישראל בדור שלאחרי יהושע ישבו בקרב עמי כנען והתחתנו בהם. הידיעה הזאת היא מן המסגרת הפרגמטית של הספר. יש להניח, שלידעה זו יש איזה יסוד היסטורי: היו בודאי מקרים של נישואי-תערובת בין ישראל ובין העמים אשר סביבותיהם, שישבו בארץ ישראל האידילית. אבל הביאור, שביארו חוקרים מודרניים כתובים אלה, שלפיו יש כאן ידיעה על התערבות גזעית של המוני שבטי ישראל בהמוני הכנענים, שרובם כאילו נשארו יושבים בעריהם והתמזגו מתוך חיי שלום עם הישראלים, הוא כולו פרי הדמיון. לא זו בלבד, שבכל מקורות המקרא בלי כל יוצא מן הכלל שלטת הדעה, שהכנענים הורשו מארץ ישראל הריאלית ושישראל ישבו במקומם, אלא שגם בספורי ס' שופטים וס' שמואל המקוריים והעתיקים בלי כל ספק אין התערבות של המונים משתקפת אף במשהו. מכל הספורים עולה תמונה אחת: את הכנענים מחרימים או מורשים, ואלה, שלא הורשו, היו למס עד שנעשו עבדים ממש בימי שלמה. הישובים הכנעניים, שנשארו בתוך ארץ-ישראל הריאלית, יש להם היסטוריה מיוחדת. מיושבי בית-אל נשארה משפחה אחת, וזו שולחה מן הארץ (שופ' א', כה). יושבי ליש נהרגו „לפי חרב“ (י"ח, כז). את קיומה של משפחת רחב בישראל מבאר הספור ביהושע ו' במיוחד. וכן מתבאר קיומם של הגבעונים שם ט'. הגבעונים קיימים ביחודם הגזעי במשך דורות. היבוי מבוצר בירושלים, „עיר נכרי“, וישראלי נמנע אפילו מלסור ללון שמה (שופ' י"ט, יא—יב). גזר היא עיר שכולה כנענית עד ימי שלמה (מל"א ט', טז). מתקופת השופטים יש לנו ספורים על נישואי תערובת של איש אחד בלבד: של שמשון (שופ' י"ד—ט"ז). אבל מה שמסופר על שמשון מתאים לתמונה המתוארת בספורי כבוש הארץ: שמשון עוגב לא על נשים כנעניות אלא פלשתיות. נישואי תערובת הם מקרים, הקורים בגבולות הארץ. הספור על גדעון, שכאילו לקח פילגש כנענית, הוא מעשיה פרי דמיונם של החוקרים, המתגלגלת ממחבר למחבר (עיין שופ' ח', לא). גם הספורים על נישואי תערובת, שנשתמרו במקרא מן הזמן שלאחרי תקופת השופטים, מאשרים, שהיתה התערבות רק

בעמים אשר מסביב — כל שכן שאין כל זכר לישוב כנעני בתוך ארץ ישראל הריאלית, ששמש מקור השפעה תרבותית-אלילית על ישראל.

אדמת הקודש

על אדמת כנען נעשה הפולחן הישראלי פולחן של עובדי אדמה, ורוב נימוסיו נתלו בארץ ובפרי הארץ. אולם ההתפתחות הזאת לא היתה, כמו שחושבים ברגיל, פרי תמורה יסודית, מעבר מדרגה של דת-רועים מדברית לדרגה של דת-אכרים. כי יהיה לא היה אלהי רועים מראשיתו, כשם שלא היה אלהי הר געש וכו'. יהיה היה "האלהים", והעם יחס לו את כל תפקידי האלהים, הכל לפי השעה ולפי התקופה. ולא זו בלבד אלא ששבטי ישראל לא היו בשעה שנתגלתה בהם אמונת יהוה שבטי רועים ממש, אלא היו גם עובדי אדמה. דרגתם הכלכלית היתה, כידוע, זו של ה"מעזה", של "רועי עזים", והיינו: רועי צאן נודדים המעבדים גם אדמה, אלא שאינם קשורים באדמה מסוימת. יש לשער, שעבדו באקראי אדמה גם במצרים. גם במדבר, שבו נדדו אחרי יציאת מצרים, יש אדמה ראויה לעבוד חקלאי, והיא נעבדת עד היום הזה, וחגי-אכרים נחוגים שם עד היום. מפני זה יש לראות את היסוד החקלאי שבפולחן הישראלי כראשוני לא פחות מן היסוד הנוקדי. התמורה, שחלה בפולחן עם התנחלות השבטים בארץ, כלולה בהתקשרות הפולחן בארץ מסוימת. נתגבש מושג אדמת הקודש. החג החקלאי נעשה לא חג פרי האדמה בלבד, אלא חג פרי האדמה, אשר נתן יהוה לישראל. מלבד זה נתגבשו נימוסי החגים על מצע תנאי חייה החקלאיים המיוחדים של ארץ זו.

אין אנו יכולים לדעת, באיזו מדה כבר הספיקו החגים החקלאיים להתגבש בישראל בתקופה שלנו. בספורי התקופה שלנו נזכרו הלולי בציר ה"י (שופ' ט', כז). אבל הדעה הרווחת, שזהו חג האסיף, אינה נכונה. כי חג האסיף הוא חג סיום מעשי השדה (שמ' כ"ג, טז), ואילו בציר הענבים נמשך בארץ ישראל כמעט כל הקיץ. ההלולים הם חג-ראשית ולא חג סיום, והם ממין חגי הבכורים. בהלולים קדשו את התיירוש החדש. אבל הלולי ה"י רומזים על התמורה, שחלה בפולחן בהתאם לתנאי הארץ. התמורה נובעת גם מן המנהג לשתות יין בסעודת הקודש בבית האלהים, כמו שהזכרנו למעלה. חג עממי קבוע הנחוג "מימים ימימה" בשילה נזכר בשופ' כ"א, יט. אבל אין אנו יודעים, מה טיבו של החג הזה. בחג היו

Լ՝ ԼՆԿԱԴՐ ՄԵԼԱՎԱՅԻՆԱԿԱՆ ԸՆԺԼԵՍ ՄԱՃԱԳՈՑ

בתקופה זו מתוך עצמה שיטה של נימוסי-פולחן חקלאיים, זו שנתגבשה בספרות התורה ושנטבעה במטבע האמונה הישראלית, ללא כל תג מיתולוגי.

אלהי ישראל ואלהי העולם

בדמות האל, כפי שהיא מופיעה בספורי תקופה זו, יש כמה וכמה שרטוטים עממיים. אבל כל סממני האגדה העממית מתארים דמות אחת: דמות אל עליון, יחיד, לא-מיתולוגי ולא-מגי. ביהוה כל תארי-האלהות כולם. יהוה הוא אלהי המלחמה. מלחמות ישראל הן "מלחמות יהוה", אויבי ישראל הם "אויבי יהוה", צבא ישראל בא "לעזרת יהוה בגבורים". ליהוה "שר צבא" המופיע במחנה ישראל (יהושע ה', יג—טו). אבל יהוה הוא גם אלהי השמים והארץ, אדון הכוכבים, מושל בהרים ובנהרות ובעננים (שופ' ה', ד—ה, כ—כא). הוא מושל בשמש ובירח (יהושע י', יב—יד). כל אלה נשמעים לדברו ונלחמים לו. מן השמים הוא ממטיר ברד על אויביו (שם י', יא). ולא עוד אלא שגם הארון, מקדשי ישראל העתיקים ביותר, המסמל את האל כאלהי המלחמה מסמל אותו גם כאלהי השמים. כי הארון הוא דמות מרכבת כרוביו השמימיים, ועם הסעת הארון האל יושב על כרוביו ויוצא למלחמה לפני מחנה ישראל. וכן הוא מופיע באגדת בית-אל העתיקה (בר' כ"ה, יב—יו). יהוה הוא גם אדון האדמה ופרי האדמה, לו חוגגים את הלולי היין. הוא גם אלהי הנבואה, הוא מופיע בסערת המלחמה, ברעש ובענן, אבל הוא מופיע גם בגורן (שופ' ו', יא—כד) ובשדה (שם י"ג) ובדממת המקדש (ש"א ג'). הוא מופיע בדמות הלך או איש-אלהים בהקיץ. אבל הוא נראה גם בחלום הלילה. הוא משרה מרוחו על המתנבאים. המליצה הפיוטית מתארת את הופעתו בסערת מלחמות ישראל עם אויביו כהופעה "משדה אדום" ומארץ הר סיני (שופ' ה', ד—ה). ששם נגלה על ישראל בקולות ובברקים. אבל באמת מופיע יהוה ופועל בכל מקום, שעולה במחשבתו להופיע ולפעול, ובכל מקום הוא משרה מרוחו על האדם או מגלה את כחו לעיניו. הוא יוצא עם הארון לעזרת ישראל במלחמה. אבל אין הופעתו במלחמה קשורה בארון. אם ישראל חטאו לו, הוא נוגף אותם במלחמה עם פלשתים לפני שהובא הארון אל המחנה, והוא נוגף אותם גם אחרי שהובא הארון, ואף את הארון עצמו הוא נותן לשבי (ש"א ד'). אבל אחר כך הוא מכביד ידו על דגון אלהי הפלשתים ומכה את הפלשתים במגפה. "אצבע אלהים" הוא מראה גם לפלשתים: לאות, שהוא עשה להם את הרעה, הפרות המביאות את הארון עולות מעצמן "דרך גבול" אל בית שמש (שם ה'—ו'). "גבול" יהוה הוא לא גבול שלטונו אלא גבול הופעתו

ופולחנו. כי יהוה הוא אל יחיד בקדושה: אדמת העמים היא אדמה טמאה. קדמות המושג הזה גובעת בבירור מן הספור ביהושע כ"ב, ט—לד, שלפיו עבר-הירדן נחשב עדיין אף הוא לארץ "טמאה" (יט), מה שאינו יכול להתבאר מתוך תנאי שום תקופה מאוחרת. רק ישראל עובד את יהוה, ולפיכך רק אדמת ישראל היא אדמת קדשו. ישראל וארצו הם מקום מלכותו: כאן הוא מולך בידי שליחיו אנשי-האלהים ואנשי-הרוח²⁰.

האגדה והספור

באגדה המקראית יש להבחין שני יסודות: יסוד ישראלי-לאומי ויסוד לפני-ישראלי. האגדה הישראלית-הלאומית התרקמה על מסכת התגלות אמונת-יהוה והמאורעות ההיסטוריים, שהיו כרוכים בהתגלות זו. הופעת משה, יציאת מצרים, כבוש הארץ, מלחמות השופטים — אלה היו נושאים. אולם קיימת היתה בין שבטי ישראל גם אגדה עתיקה מלפני האמונה הישראלית, מורשת בבל וכנען. קיימות היו אגדות-בראשית ואגדות גבורי ימי-קדם, ומלבד זה קיימות היו גם אגדות עבריות עתיקות, ממסורת השבטים על אבותיהם וקורותיהם. כל המסורת הזאת לבשה אחרי המהפכה המונותיאסטית במעמקי נפש האומה צורה חדשה. החומר, האלילי בשרשו, עבר דרך תמורת-היצירה עמוקה, וממנו נברא עולם חדש, ישראלי. את דרגות התהליך הזה אין אנו יודעים, פרי מפעל-היצירה העממי הכביר הזה נתן לנו בס' בראשית ובאגדות-רהב'ותנין, ששרידיהן עלו בספרות הפיוטית והנבואית. יש להניח, שהיצירה הזאת הלכה ונשלמה בתקופה שלנו או, לפחות, נתגבשה ברובה בתקופה שלנו. היקפה היה בודאי רחב הרבה ממה שנשאר לנו בספרות המקראית. אולם מה מאגדות-בראשית יש ליחד לתקופה שלנו, אין אנו יכולים לקבוע. על אפיה של יצירה זו בכללה נעמוד להלן, בסקירה על התקופה המקראית העתיקה כולה.

ולעומת זה אפשר להבחין באגדה הישראלית-הלאומית וגם באגדה העברית-העתיקה, שאף היא נטבעה במטבע ישראלי-לאומי, רבדים ושכבות, שנבראו או שנבראו ביסודם בתקופה שלנו (בהמשך לתקופת המדבר). כי המטבע הלאומי מסייע לנו כאן לקבוע בליצירה קבע-זמן היסטורי. בחינת אגדות התקופה שלנו מעידה עדות ברורה על יצירת-מעמקים מונותיאסטית. תקופת הגאולה ממצרים ומלחמות-יהוה על אדמת כנען היא תקופת

²⁰ השוה למעלה, כרך א', ע' 612—623. לשאלת היסוד הלאומי והיסוד העולמי עוד נסיב להלן (עיין ספר ב').

הגבורה של האומה הישראלית, ובזמן מאוחר תשוה לה רק תקופת דוד. אין ספק, שהאגדה המקראית על האישים הפועלים בתקופה זו נבראה באותו הזמן או, לכל הפחות, נבראה ביסודה באותו הזמן. והנה תופעה מופלאה היא, שהאגדה הישראלית העתיקה אינה אגדת גבורים בעצם מובנה של המלה. האגדה ההיסטורית האלילית היא אגדת גבורים: גבורים „אנשי שם“, מלכים ונשיאים אדירים, בני-אלים וחצאי-אלים, סמל „הכח“ האלהי שבעם, עוודרים עם האלים במערכה. האפוס האלילי מפאר את הגבורים האלה, שהם גם גבורי-כח, ועתים גם גבורי-כשפים. במקרא דמות גבורים אלה, „אנשי השם“, מנצנצת (בר' ו', ד), אבל — בערפל של תקופת-בראשית, תקופת ה„נפילים“. אולי יש לראות גם את הספור על מלחמת יעקב עם ה„אלהים“ (שם ל"ב, כה—לג) כהרורה של אגדת-גבורים מסוג זה. אולם האגדה הישראלית בכללה אינה אגדת גבורים. אין בה לא גילגמש ולא הרקלס. יעקב, ששרה עם האלהים, אינו מתואר כגבור-מלחמה. הוא „איש תם, ישב אוהלים“ (שם כ"ה, כז), הוא ירא את עשו ושולח לו מנחה לכפר את פניו (שם ל"ב—ל"ג). וגם אישי התקופה שלנו, תקופת הגאולה ממצרים ומלחמות-יהודה, משה, אהרן, יהושע, גדעון, עלי, שמואל, אינם מתוארים כגבורים בני-ענק. הם רק גבורי-אמונה בדברי-יהוה. אחד הוא שמשון הגבור. אבל גם גבורתו אינה אלא פרי ברכת אלהים, ובסור מעליו יהוה, הוא „כאחד האדם“. ובכלל כל תקופת „מלכות האלהים“ מסמלת לא בטחון בגבורה מדינית, בגבורים או במלכים, אלא בדברי-יהוה.

ולא זו בלבד אלא שגם דמות עם ישראל באגדה העתיקה אינה דמות עם גבור. האגדה על ראשית קורות ישראל אינה אגדת גבורים אלא אגדת עבדים מוגי-לב ורפי-ידיים. דור הגאולה אינו דור של שואפי חירות וקרב. יתר על כן. המופלא שבאגדה הישראלית הוא, שבה האל כאילו מכריח את העם ביד חזקה ונגד רצונו להיות לעם, לצאת מעבדות, לנחול ארץ. העם אינו רוצה בכך ואף מתקומם לכך. והאל מולך עליו „ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה“. משה נשלח לשבטי עבדים רפי-רוח ורפי-ידיים, שלא רצו ולא יכלו להגאל בכח עצמם. הוא מכריח אותם להגאל באותות ובנפלאות. הגאולה אינה מתוארת כפרי מרד ונצחון במלחמה. היא כולה מעשה האל המכה את מצרים בכל מכה. ובמדבר השבטים אינם מתוארים כשבטי גבורים תאבי כבוש ונצחון. הם גם כן עבדים רפי רוח, המבכרים „את הבצלים ואת השומים“ על החירות והזממים אפילו לשוב לארץ עבדותם. כל מה שנתן להם מיד האל נתן להם. וזהו גם משמעות ספור המרגלים (במ' י"ג—ד). העם היושב בארץ הוא עם עז, עם של ענקים.

הישראלים הם בפניהם "כחגבים". עריהם גדולות ובצורות. והעם מפחד לעלות. ולפי כוונת המספר לא היה העם יכול באמת לכבוש את הארץ בכחו. וחטאו היה, שלא בטח ביהוה. באין יהוה בקרבו אין הוא יכול לעמוד אף בפני העמלקי והכנעני שבגבול הארץ. ואף אמנם לא כבש את הארץ בכחו. עמי כנען היו גדולים ועצומים ממנו, בני ענק, שישראל ירא מפניהם, כי "מי יתיצב לפני בני ענק?" (דב' ד', לח; ז', א, יז—כג; ט', א—ב; י"א, כג). יהוה הוא שהורישם. הוא שהשמיד את האמורי, "אשר כגבה ארזים גבהו, וחסן הוא כאלונים" (עמ' ב', ט). וכל החיל, שעשה ישראל אחרי כן, לא בכחו ועוצם ידו עשה אותו, אלא יהוה הוא שנתן לו כח לעשות חיל (דב' ח', יב—יח).

גם מי שמנח, שהאגדה העתיקה הגיעה אלינו בצורה מאוחרת ומעובדת, לא יוכל להניח, שסיגנון זה של האגדה הוא פרי רוחו של זמן מאוחר. הסיגנון הזה טבוע בתוך תוכן של האגדות ואינו פרי עבוד מאוחר. כי בכלל אין המקרא שולל את מעלת הגבורה. דוד, הדמות הנערצה של האומה, הוא גבור-מלחמה, ואנשיו הם כולם גבורים ואנשי-חרב. האגדה המדרשית המאוחרת מתארת גם את בני יעקב ואף את משה כגבורים אדירים. כענקים היא מתארת גם את כל דור יוצאי מצרים, "מתי המדבר". ומפני זה מופלאה היא העובדה, שדוקא האגדה המקראית לא טבעה את קורות הדורות הראשונים במטבע אגדת-גבורים. מופלא הדבר ביחוד בשים לב לעובדה, שישראל הרי היה באמת עם-מלחמה. אין זאת אלא שמוטיב-הגבורה נדחה על ידי השאיפה לגשם את האידאיה, שקורות ישראל הן פלא-אות. המלחמה בין מוטיב הגבורה האנושית ובין האידאיה השלטת של "אצבע האלהים" היתה אינטואיטיבית. למוטיב-הגבורה ניתן מקום-מה ליד האידאיה השלטת. באגדת שמשון אנו רואים עוד את המלחמה הראשונית בין האידאיה ובין ה"חומר": כאן ה"גבור" עצמו, דמות אלילית כמעט, נהפך למגשים תעודה אלהית, כמעט לשליח-אלהים, למושיע ישראל בדבר-אלהים. בספור על דוד וגלית שני המוטיבים כאילו השלימו זה עם זה. מטבע זה של האגדה העתיקה מראה לנו מה עצומה היתה פעולתה היוצרת של האידאיה הישראלית במעמקי נפש האומה.

האידאיה הזאת של הפלא-האות שלטת לא רק במטבע האגדה בכללה

אלא גם בפרוטרוט אגדות התקופה ההיא.

בין אישי התקופה אחד הוא יהושע, שהאגדה מתארת אותו כאיש-אלהים עושה נפלאות. יהושע הוא משרת משה, ובדמותו יש ממטבע דמותו של משה. בקיעת הירדן גדלה אותו בעיני כל ישראל, "ויראו אותו כאשר

יראו את משה" (יהושע ג', יד). האגדות על יהושע אינן רבות גונים כאגדות על משה, וגם היסוד ה"מצרי" אינו גובר בהן. אבל הרוח הפועלת בהן היא זו הפועלת באגדות על משה, ולא עוד אלא שהיא נכרת בהן אפילו יותר. יהושע אינו משתמש במטה, וכן אין הוא עושה נפלאות בחומר ובתמורות חומר. במלחמה עם העי יהושע נוטה בכידון אשר בידו אל העיר ואינו משיב ידו עד אחרי החרמת העיר (ח', יח—כו). אבל ככל האמצעים, שאנשי האלהים הישראלים משתמשים בהם, גם אמצעי זה אינו אמצעי קבוע, מגי, אלא נושא-פלא לשה, אות לשלטון רצון האלהים. בידי משה ואהרן לא היה כידון, וגם יהושע עושה פלא בכידון רק בפעם הזאת. נטית הכידון היא מצות אלהים מיוחדת לשעתה (ח', יח). כפלא מיוחד לשעתו נתפסת גם העמדת השמש והירח במלחמת גבעון (י', יג—יד). במטבע מיוחד במינו בין כל אגדות-הנפלאות המקראיות טבועות האגדות על בקיעת הירדן (ג') ועל הפלת חומת יריחו (ו'). באגדות האלה אין יהושע פועל כאיש-אלהים יחיד העושה נפלאות לבדו לעיני העם. הנפלאות נעשות כאן על ידי טכס קבוצי. משתתפים הכהנים נושאי הארון ומשתתף כל העם. בטכס הפלת החומה יש לעם גם תפקיד פעיל: אנשי המלחמה משתתפים בתהלוכה מסביב לעיר, וביום השביעי העם מריע. תפקידו של יהושע הוא כאן רק תפקיד של נביא: הוא מצוה בדבר אלהים על סדרי הטכס, ואלהים מאמת את מצותו בפלא. הפלא הוא מפני זה פלא-אות ישראלי מובהק ביותר. ולפיכך יש לראות את כל הספורים והאגדות המרוכזים מסביב לדמותו של יהושע לא כספורים מקומיים נפרדים, שנתאחדו בזמן מאוחר מתוך עבוד מלאכותי, כדעה הרווחת, אלא כמסכת ספורים, שנתרקמו מלכתחלה על מסכת אידיאה דתית אחת. כי האידיאה של הפלא-האות טבועה בכל ספור וספור, וכל ספור קשור באידיאה זו קשר אורגני לאין הפרד. הספורים קשורים בדרך הטבע במקומות. אבל האידיאה של הספורים אינה "מקומית". זהו משפטם של הספורים והאגדות על המרגלים ורחב, על בקיעת הירדן, על נפילת חומת יריחו, על מעשה עכן ומלחמת העי, על מלחמת גבעון ושאר מלחמות יהושע. כולם מסמלים אידיאה אחת: קורות ישראל הן פלא-אות. העם הוא קטן ודל, מנהיגיו אינם גבורי-כח, אוביו חזקים ממנו. הצלחת ישראל ונצחונו על אויביו אינם אלא הגשמת דבר-אלהים בפי שליחיו²¹.

כזה הוא גם מטבע הספורים על השופטים.

השופטים אינם מושלים, וצבא-גבורים אין להם. אף הם עצמם אינם

²¹ על ספורי ס' יהושע עיין עוד להלן בנספח: "לחקר נביאים ראשונים",

ברובם „גבורי חיל“. ולא זו בלבד אלא שהם אינם גם עושי נפלאות, ואינם יכולים להתפס איפוא אף כרבי-קסמים. הם אינם אלא „מושיעים“, ופעולתם תלויה אך ורק ברצון האל. דמות אֲפִינִית לתקופה היא דמותה של דבורה — אשה נביאה. דבורה היא „אם בישראל“ (שופ' ה' ז'), ובידה ביד אשה, סמל החולשה במקרא. האל מושיע את עמו. האל ומלאכיו נלחמים לישראל נגד ברית מלכי כנען, השבטים באים רק „לעזרת יהוה בגבורים“ (כג). גדעון הוא דל וצעיר, אלפו „הדל במנשה“, והוא הצעיר בבית אביו (ו', טו). האל אינו רוצה ברב עם, פן יתפאר ישראל לאמר: „ידי הושיעה לי“ (ז', ב). בשלש מאות איש מנצח גדעון את מדין (שם, ה—כב). אבימלך הוא גבור הכוטח בגבורתו, ובגבורתו זו הוא אובר. שמשון הוא נזיר וגבור, אבל גבורתו, כאמור, אינה אלא חסד-אלהים. — גם בספורים על מפלת ישראל לפני פלשתים, על שביית הארון ועל שובו מארץ פלשתים (ש"א ד'—ו') כבושה אותה האידאיה. הרעה, שהביא האל על פלשתים ועל דגון, היא אצבע-אלהים כמכות, שהוכו בהן מצרים (ו', ו'). בדמות שמואל אין שום שרטוט של גבור. הוא אף אינו יוצא לפני העם במלחמה. בתפלתו הוא מנחיל נצחון לישראל (ז', ט ואילך). שאול הוא „מקטני שבטי ישראל“, ומשפחתו „הצערה מכל משפחות שבטי בנימין“ (ט', כג), והוא עצמו „נחבא אל הכלים“ (י', כב). אבל בו בחר אלהים להושיע את ישראל.

בכל אלה הובעה בהכרח אידאיה שרשית של האגדה העתיקה. — על בטויים אחרים לאידאיה הישראלית באגדת התקופה שלנו עיי' למעלה ע' 118 ואילך.

תקופת ההתנחלות בארץ כנען היתה גם תקופת יסוד המקדשים בארץ, ומפני זה יש לראות תקופה זו כזמן התהוותה של אגדת המקדשים הישראלית. ואגדה זו מעידה אף היא על שרשיות אמונת-היחוד בישראל באותו הזמן. השרטוט המיוחד של אגדת-המקדשים הישראלית הוא, שהיא קובעת את הרקע ההיסטורי הקדום ביותר של קדושת בתי האלהים בישראל בתקופת האבות. שאיפתה הפנימית של אגדת-המקדשים האלילית היא לאחוז את תולדות המקדשים והמקומות הקדושים בכלל בתולדות חיייהם ומותם של האלים, היינו — בתקופת-בראשית מיתולוגית. את המקדשים בנו אלים ובני-אלים, והם שכהנו בהם בימי קדם — כזאת ספרו האגדות האליליות על המקדשים המפוארים. בהרכבה מקדשים היו קברי אלים. אידאיה זו חברה את המקדשים חבור ישר עם קורות האלים בתקופת בראשית ולעומת זה אֲפִינִי הדבר, שהאגדה המקראית קובעת את ראשית קדושתם

של המקדשים דוקא בתקופה מאוחרת — בתקופת האבות. אין שום מקדש בישראל, שתולדותיו מגיעות עד למעלה מתקופת האבות, אף-על-פי שהאגדה המקראית מספרת על עבודת האל בזבח ובמנחה גם לפני תקופה זו. ולא זו בלבד אלא שגם עד תקופת האבות מגיעות רק תולדות קדושת המקומות ולא תולדות המקדשים עצמם: האבות בונים מזבחות ומקיימים מצוות, אבל אינם בונים מקדשים. למקדשי ישראל אין איפוא היסטוריה „כנענית“ כלל. האבות מקדשים מקומות בשכם, חברון, באר שבע, בית אל, מחנים. אבל הם גרים בארץ, אנשים, שבאו מארץ נכריה. הקדושה הזאת אין לה איפוא שום שורש „אבסוכטוני“. היא באה לשכון בארץ הזאת. ראשיתה — בהתגלות החדש בישראל ובאבות ישראל. בזה מובעה האידיאה, שאין זו קדושה „טבעית“ של הארץ, קדושת-בראשית מיתולוגית, „קוסמית“, המורשת בחיי האלחות.

אף האגדה הקרובה לכאורה ביותר בסיגנונה לאגדת-המקדשים של האלילות — אגדת בית-אל (בר' כ"ח, י—כב) ישראלית היא בכל היותה הסמלית. בית-אל היא „שער השמים“, ושם מלאכי אלהים עולים ויורדים בסולם שמימי. זהו לכאורה מקום „קוסמי“, מין „קשר בין השמים ובין הארץ“, כַּאֲגִילָה של בבל, שער-האלהים. ובכל זאת קדושת המקום מתגלה רק ליעקב, ובית-האלהים רק עתיד להבנות שם בחזונו ובנדרו (כב). בבית-אל של אגדה זו אין שום ישוב. וגם הקשר בין השמים ובין הארץ הוא אפייני. „הסולם“ בין השמים ובין הארץ הוא ציור עתיק. במצרים ובבבל תפקיד הסולם (או המדרגות) הוא לשמש אמצעי לאדם לעלות השמימה ולהיות כאלהים או שהוא סמל העליה למעלה אללהית. זהו גם תפקידו וסמלן של מדרגות ה„מגדל“ הבבלי²². אולם סולם בית-אל אינו דרך לאפוזיאווה. בסולם זה מלאכי אלהים עולים ויורדים. הדמיון הוא עממי ביותר. אבל משמעותו היא: עושי דבר אלהים הולכים למלא מצות שלטונו עלי אדמות. קדושת המקום קיימת, אמנם, „מצד עצמה“, באשר „הסולם“ עומד כאן תמיד²³. אבל במקום הזה אין מקדש-בראשית, דוגמת אַזְגִּילָה, מקום מחסה ומשכן לאלים, סמל תלות האלחות בפולחן האדם. „שער השמים“ הזה הוא סמל של טוֹן האלהים. וגם אין קדושת המקום ידועה לאדם עד ההתגלות ליעקב. ולהלן: המשמעות הכנענית של הבטוי „בית-אל“ — אבן, שבה שוכנת האלחות — נעלמה

²² השוה גונקל, ביאורו לבראשית, פרק כ"ח; ארמן, Religion, ע' 98, 156.
²³ צימרן, KAT, ע' 619; קוק, Archaeology, ע' 25 ואילך.
²⁴ ולהויון, Composition, לבר' כ"ח, „מגדל“, עס (ע' 318).

לגמרי. האלהות היא בשמים, ומלאכיה עולים ויורדים כאן. את האבן שם יעקב מצבה, ואת שם המקום (ולא את שם האבן) הוא קורא "בית-אל". והאבן תהיה בית-אלהים — לעתיד לבוא.

המשל והשיר. ספרות המזמורים

את המשל לצורותיו, הגבוש העתיק של ה"חכמה", חכמת-החיים העממית והספרותית, ושל המליצה והשיר, נחל ישראל בלי ספק מן התקופה שלפני-משה, מימי היות שבטי ישראל כלולים בכלל "בני עבר" ומחזברים לשבטי "בני קדם" (שבטי ערב וארם). שבטי ישראל העתיקים קבלו בלי ספק השפעה גם מספרות המשל והחכמה, שהיתה רווחת בעולם התרבותי של בבל ומצרים, אם כי אין אנו יכולים לקבוע את מדתה ואת צורתה של השפעה זו. חכמי-משל אנשי-שם היו בישראל בתקופה שלפני שלמה: איתן, הימן, כלכל ודרדע (מל"א ה', יא), שהם, כנראה, בני משפחות מושלים אדומיות, שדבקו בישראל והביאו אתם מחכמת אדום. הפתגם השנון, המעשיה המשמשת גם אלגוריה, החידה וכן השיר נכללו ב"משל" העתיק. ספורי התקופה שלנו מעידים, שבאותו זמן היתה היצירה המשלית רווחת בישראל. בפי יותם בן גדעון שם המספר הקדמון מעשיה על המלכת מלך על העצים (שופ' ט', ז—כ). ה"משל" הזה הוא סטירה על המלכים, הנמשלים לאטם, וכנראה מוצאו כנעני. ספור זה מוכיח, שבימים ההם כבר היה המשל הספרותי מפותח בישראל. במעשיה משתמשים בצירופי ענינים שונים, ומוסיפים עליה "מוסר השכל" לפי המסבות. וכן נפוץ המשל-הפתגם, וגם אותו מסגלים לפעמים למסבות. גדעון משיב לאנשי אפרים: הלא טוב עללות אפרים מבציר אביעזר (שופ' ח', ב), וזהו בלי ספק פתגם-מסגרת קבוע. משל הוא, כנראה, גם הבטוי "כי כאיש גבורתו" בפי זבח וצלמונע (שם, כא). שמשון מתואר לא רק כנזיר וכגבור אלא גם כממשל. הוא חד חידה לפלשתים (שם י"ד, יב—ט), וכן טובע הוא פתגמים (שם, יח: מה מתוק מדבש וגו', לולא חרשתם בעגלתי וגו'; ט"ו, טז: בלחי החמור וגו'; ואולי גם ט"ו, ל: תמת נפשי וגו'). החידה נזכרת גם בחלום-החידה בשופ' ז', יג—יד. גם כאן וגם בח', כא המדינים, מ"בני קדם", מופיעים כחכמי חידה ומשל. — המשל, עד כמה שהוא נכר בספורים אלה, הוא ביסודו יצירה חילונית. יש בו חכמה, שנינות, ונוטה הוא למוסר. אבל אינו יצירה דתית, כל שכן שאינו יצירה דתית-ישראלית. זה היה עיקר אפיו בכל הדורות.

ב"משל" הקדמון נכלל, כאמור, גם השיר. המשוררים הקדמונים נקראו "משלים" (במ' כ"א, כז), המשורר נושא "משלר" (שם כ"ג, ז; יח; כ"ד,

ג, טו, כ, כא, כג; השוה איוב כ"ו, א; כ"ט, א). גם הכנוי הזה הוא לפני-ישראלי, ואין אנו מוצאים אותו אף פעם אחת ביחס למשורר או לגביא ישראלי. הנושא המובהק של השיר-המשל הקדמון, כפי שהיה רוח בין שבטי "בני קדם", הוא היסטורי-מדיני, וקשור הוא בדברי מלחמות או במאורעות חשובים אחרים בחיי השבט והעם. קטע עתיק מסוג-השירה הזה נשתמר בבמ' כ"א, כז-ל. מוצאו מחוג השבטים השכנים למואב. ענינו — מפלת מואב לפני סיחון. השיר-המשל כלל יסוד אפי, עד כמה שהזכיר מאורעות היסטוריים, וגם דברי לעג על האויב, קינת-לעג, דברי שבח לגבורים ודברי גנאי למוגי לב, דברי תפארת למנצח ולאלהיו, וכן דברי קללה וברכה. בשיר-המשל נכללה ודאי גם הקינה על מפלה במלחמה. בשיר הזה תלו סגולה מסוימת של השבעת-קסמים. דמות "מושל" מסוג זה הוא בלעם, משורר-קוסם עברי-עתיק, ש"משליו" היו ודאי רווחים גם בין שבטי ישראל. נושאי "משלים" אלה היו גם הם היסטוריים, וגם בהם היו כלולים דברי ברכה וקללה, קילוס וגנאי, ונחשבו לשירי-קסמים. כדוגמתם נוצרו בישראל אחרי המהפכה המונותאיסטית אותם השירים המיוחסים לבלעם בתורה (במ' כ"ג—כ"ד), שתכנם היסטורי-ישראלי.

בשירת-המושלים העברית-העתיקה הזאת מעורה השירה הישראלית הקדומה, ששירידיה נשתמרו בתורה ובספרי יהושע, שופטים ושמואל: בר' מ"ט, א—כו; שמ' ט"ו, א—כא; במ' כ"א, יד—כ; שירי בלעם, שם כ"ג—כ"ד; דב' ל"ג; יהושע י', יב—יג; שופ' ה'; ש"ב א', יז—כו. שירה ישראלית זו התחילה מתהווה בתקופת המדבר, וגבושה הראשון הוא "ספר מלחמות יהוה" האבוד, שיצירתו נשלמה בודאי בתקופה שלנו. משם הספר ומן הקטע בדב' כ"א, יד—טו נמצאנו למדים, שנושאי שיריו היו מלחמות ישראל וקורותיו החל מיציאת מצרים ועד בואו לארץ. מלחמות ישראל על אדמת כנען שמשו נושאים לשירי "ספר הישר", שיצירתו נמשכה עד ראשית תקופת המלוכה (יהושע י', יג; ש"ב א', יח). האמונה בכח הפלאי של שירת-המושלים עוד היתה דבקה בשירים אלה, עיין יהושע י', יב—יד. מזר-השירים האלה היא בודאי גם שירת דבורה (שופ' ה'). כאן אנו מוצאים את כל סממני שירת-המושלים: זוהי שירת מלחמה, יש בה יסוד אפי והימנוני, יש בה דברי שבח וגנאי, ברכה וקללה, לעג לאויב. אולם במרכז השירה עומדת דמות יהוה, האל האחד המושל בכל. בתקופה שלנו, בזמן שלאחרי התנחלות דן בצפון, נוצרו גם ברכת יעקב (בר' מ"ט, א—כו) וברכת משה (דב' ל"ג, ו—כט)²⁴. ברכות אלה כוללות שירים על קורות השבטים, מלחמותיהם

²⁴ בכך, מית, יט—כב, מפסגת ברכת יעקב. אפרים הוא חשבט הגדול בבית יוסף, הוא גדול

בנחלותיהם וגורלם בארץ כנען. גם שירי-בלעם הישראליים התחילו ודאי להתרקם בזמן זה. אלא שיצירתם נשלמה רק בראשית תקופת המלוכה (עיין להלן). לתקופה שלנו יש ליחס גם את שירת-הים (שמו"ט, א—יט). בצורתה הראשונית היא אולי אחד משירי "ספר מלחמות יהוה", אלא שנשתמרה בידנו בעבוד מאוחר. מאוחרת היא מתקופת מלחמות-כנען, מאחר ש"פלשת" נזכרת בה בראש האויבים (טו). ועם זה לא נזכרה בה עדיין המלוכה. חסד יהוה עם ישראל הן הגאולה ממצרים והנחלת הארץ. המלוכה היא — ליהוה

ממנשה, ש"בכורתו" משקפת תנאי זמן קדום יותר ובלתי ידועים לנו. זרע אפרים הוא "מלא הגוים" לא כראש מלכות ישראל אלא כשבט-במ"ט, ח-יב. "יהודה כרע רבץ כאריה" בנחלתו, גם הוא כשבט ולא כראש ממלכה. ידו בערף אויביו, זאת אומרת: הוא נלחם עוד בפני עצמו. פסוק י: לא יסור שבט מיהודה וגו' מתפרש ברגיל על מלכות בית דוד. וכן פסוק וז: ישתחוו לך בני אביך. (אחרי פירוש זה נמשכתי גם אני, עיין למעלה, כרך א', ע' 197). אבל מלכות בית דוד הרי לא נחשבה מעולם לשלטון שבט יהודה על שאר השבטים, במריבה המתוארת בש"ב י"ט, מב-מד יהודה טוען רק, שבא ראשון להשיב את המלך, מפני שקרוב הוא אליו. בני יהודה הם עצמו ובשרו של המלך (שם, יב). אבל לישראל "עשר ידות" במלך, גם בספור על חלוקת המלוכה במל"א י"א, כו-י"ב, יח אין זכר לתלונה על שלטון שבט יהודה בישראל. עיין ביהוד י"ב, טז. יש לשער, שדוד בחר בירושלים מטעם זה, שהיתה על הגבול בין יהודה ובין בית יוסף ולא נפלה עד אז לנחלה ממשית לשום שבט, כדי להמנע כמראית-עין של שלטון שבט אחד. בבר' מ"ט, ח-י הכוונה רק לכחו וחשיבותו של השבט הגדול ולכבוד הנתן לו בין אחיו. ה"שבט" ו"המחוקק" הם סימני עצמאותו של שבט יהודה, ויעקב נבא לו כאן, שהיה שבט עצמאי עד עולם. (על פירוש המלים "עד כי יבא שילה" וגו' מן ההכרח לוותר), בהתאם לזה נקרא גם יוסף שם (כו) "נזיר אחיו", גם הוא בגלל חשיבותו בין שאר השבטים. וכן טו: דן ידון עמו כאחד שבטי ישראל. הכוונה: "דן" ישלוט בבני שבטו, יהיה עצמאי בנחלתו, כשאר השבטים. זהו רמז לכך, שאחרי נדודים ונסיון-שוא להתנחל בנחלתו הראשונה בא גם הוא אל הנחלה כשאר אחיו. דן יושב כבר בצפון, וגם הוא נלחם עוד מלחמות-שבט נפרדות (יז). גם יוסף נלחם ב"בעלי חצים" (כג), ובנימין הוא "זאב יטרף" (כו) יששכר היה אפילו "למס עבד" (טו). וידיא אין הכתוב מדבר בשעבוד לאיזה שלטון כנעני בצפון, מאחר שאין כל זכר בשום מקום לדבר מעין זה. אבל הכוונה בכל אופן לתנאי זמן קדום מאד. על הפסוקים ה-ז (על שמעון ולוי) עיין למעלה, כרך א', ע' 178, הערה 17. — מאוחרת קצת יותר היא ברכת משה בנימין, יוסף, זבולון, יששכר, נפתלי, אשר אינם נלחמים עוד. נלחמים עוד יהודה, גד ודן. יהודה נמצא בצרה, לברכתו למס עובד, אלא שמח הוא באהליו (יח). נלחמים עוד יהודה, גד ודן. יהודה נמצא בצרה, לברכתו בפסוק ז יש לצרף אולי גם פסוק יא. הכוונה, כנראה, לראשית המצוקה הפלשתית, שפגעה קודם כל ביהודה. ראובן חולק למות (ו). יוסף הוא במלוא כחו. גם כאן הוא "נזיר אחיו" (טו). קרני ראם קרניו, "בהם עמים ינגח", יחדיו אפסי ארץ" (יז). נצחון על עמים מובטח כאן לשבט, "לרבות אפרים" ול"אלפי מנשה". המלוכה היא עדיין מעבר לאופק כל השירים הללו. "מעדני מלך" (בר' מ"ט, כ) הוא בטוי כולל, ואין הכוונה למלך ישראל דוקא. המלוכה נזכרת רק בדב' ל"ג, ב-ה, והיינו: המלכת המלך הראשון באספת עם. וקטע זה הוא גביש נוסף מימי שאול.

(יח). זמנה הוא איפוא — תקופת השופטים המאוחרת. משל-החכמה נשאר יצירה חילונית ועל-לאומית בישראל. אולם שירת-המושלים העתיקה לבשה צורה ישראלית ונעשתה בטוי מובהק להרגשה הדתית-הלאומית החדשה של ישראל.

כמו את משל-החכמה ואת שירת-המושלים כך נחל ישראל מסביבתו התרבותית בימי קדם את שירת התיאורים, שהיתה מפותחת מאד בבבל והיתה רווחת במצרים ובארצות כנען. שהשירה ההימנונית היתה קיימת בישראל בתקופת השופטים, מוכיחה שירת דבורה. גם קטעי קינה קצרים נשתמרו בספורי הזמן ההוא, הרומזים על צורות מגובשות. הקינה פותחת במלים: אהה, יהוה אלהים!... (שופ' ו, כב; יהושע ז, ז), והתלונה מתבטאת בקריאה: למה יהוה?... (שופ' כ"א, ג; יהושע ז, ז). אולם אין ספק, שבתקופה שלנו כבר היו מזמורי-תהלים ישראלים רווחים באומה ושראשית התהוות ס' תהלים עולה עד התקופה שלנו.

לצעקת הדל והעשוק אל האלהים (עיין שמ' כ"ב, כב, כו; דב' כ"ד, טו) היתה בלי ספק מימי קדם צורה נוסחאית קבועה, וכרוכות היו ודאי גם בתפלה ובנדר. היו מזמורי-תלונה של יחיד, מעין אלה, שאנו מוצאים במצרים. למזמורים אלה היה סיגנון מגובש, שקטעים ממנו נשתמרו בס' תהלים. כמו בבבל כך נעשו גם בישראל המליצות הקבועות של מזמור-העני-והעשוק „סיגנון" מקובל, שהשתמשו בו גם בסוגי-מזמורים אחרים. גם המלך והשר וגם האומה כולה פונים אל האלהים בנוסח מזמור-העני ומיצגים את עצמם לפני האלהים כדל ועשוק. קטע ממזמור-עני נשתמר במזמור העתיק תה' ס"ח, שמוצאו מתקופת השופטים. המשורר מפאר את האל כאלהי הדלים והכושלים: אבי יתומים ודין אלמנות, אלהים במעון קדשו. אלהים מושיב יתידים ביתה, מוציא אסירים בכושרות, אך סוררים שכנו צחיחה (ו—ז). ועם זה אנו מוצאים כאן דוגמא עתיקה לשמוש סיגנוני-מליצי בנוסחה של מזמור-עני במזמור לאומי. העם כולו הוא „עני" (יא) המצפה לחסד-אלהים²⁵. בס' תהלים נשתמרו שלשה מזמורים לאומיים מתקופת השופטים.

תה' ס"ח הוא מזמור, שהסתום בו מרובה, אבל בקדמותו אין להטיל ספק. אנו מוצאים כאן את הכנוי „רכב ערבות" לאלהים (ה), כנוי שמוצאו מן השירה הכנענית העתיקה ושנמצא בכתבי ראס שמרה²⁶, במזמור יש

²⁵ עיין על כל זה בפרוטרוט להלן בנספח לספר ב': „תהלים".

²⁶ עיי למעלה: תקופת האבות, הערה 30.

נקודות-מגע עם כמה מן השירים העתיקים שבמקרא²⁷. המזמור הוא מזמור לאומי, שענינו נצחון השבטים על אויביהם והמזכיר תהלוכה בסך של העם החוגג את הנצחון. האויבים הם רשעים, וישראל הם הצדיקים (ג-ד), דמיון מצוי בשירים הלאומיים (השוה שופ' ה', לא ועוד)²⁸. המלוכה לא נזכרה. ולעומת זה נזכרו השבטים היוצאים למלחמה: בנימין, יהודה, זבולון, נפתלי. תיאור זה מתאים לתקופת השופטים. כמו בשירת דבורה ובברכת משה נזכרת גם כאן הופעת אלהים מסיני (ח-ט; בפסוק יח צ"ל "בא מסיני"). אבל האל שוכן בארץ-ישראל: ב"הר אלהים, הר בשן", סמל ארץ-ישראל כולה, והארץ היא היא "ההר חמד אלהים לשבתו" (טז-יז). בארץ זו הוא שוכן במקדשיו, ומשם הוא מטיל מוראו על האויבים (לו)²⁹.

תה' פ' הוא שיר-קנינה לאומי מתקופת השופטים. השיר הוא צפוני, והוא ביסודו תפלה לבית יוסף, ובמפורט נזכרו בו אפרים ובנימין ומנשה (ב-ג). המשורר פונה לאל "ישב הכרובים" וקורא אליו, שיופיע להושיע את עמו. על מרכבת-הכרובים האל מופיע למלחמה ולמשפט³⁰. את המלחמה עם האויבים עורכים עדין השבטים. הרי, שהתקופה היא תקופה שלפני המלוכה. בית יוסף נמצא במצוקה, אבל המצוקה היא גם מצוקת כל העם. המשורר מזכיר את חסדי יהוה עם ישראל: את הגאולה ממצרים ואת הורשת עמי כנען ואת התנחלות ישראל בארצו. ישראל השתרש בארצו, שגשג ושלח קציריו "עד ים" ו"עד נהר". ואילו חסד המלכות לא נזכר. עתה גברו האויבים. האל מאס בתפלת עמו, האכילים "לחם דמעה" והשקם "בדמעות שליש". אין לדעת מתוך המזמור, לאיזו מצוקה הוא מתכוון. אבל בתקופת השופטים גברו האויבים על ישראל לא פעם, ובאחת משעות-המצוקה האלה נוצר המזמור. במזמור משתקפת התקופה יפה: השבטים חיים עדיין את חייהם המדיניים

27 עם שיר הארון: השוה פסוק ב עם במ' י"א לה (ועיין טורטשינר, Bundeslade, ע' 9 ואילך, לתה' ס"ח, יט); עם שירת דבורה: השוה ח-ט עם שופ' ה', ד-ה: עם ברכת משה: השוה לד-לו עם דב' ל"ג, כו-כט; ח-ט, יח עם דב' ל"ג, ב; כמו בשירת דבורה יש גם במזמור זה פירוט השבטים היוצאים למלחמה.

28 עיין על דמיון זה (המצוי גם בשירה הבבלית) בפרוטרוט בפרק "תהלים" הנ"ל.

29 "ההר חמד אלהים לשבתו" אינו הר ציון, כפירוש המקובל, אלא הארץ כולה, וזה המשך המליצה "הרים גבנים", "למה תרצדון" יש לפרש כתרגומו: "למה תרצדון", והתשובה מובלעת: מפני אלהי ישראל. הכוונה "הר אלהים" להר בשן וכן פירוט זבולון ונפתלי מזכירים, שהשיר הוא צפוני ביסודו. פסוק ל אינו מתישב לפי הנוסח שלנו, וצ"ל: מהיכלם לך יובילו מלכים שי. "על ירושלם" הוא תוספת עברר מאוחר: עיין עוד להלן בפרק "תהלים".

30 עיין להלן בנספח: "הארץ והכרובים".

העצמאיים, אבל קיימת הכרה איתנה באחדות ההיסטורית-הלאומית של עם ישראל. המזמור נתחבר אחרי גמר מלחמות-הכבוש ולפני יסוד המלוכה. שיר קינה לאומי מתקופת השופטים הוא גם תה' פ"ג. גם מזמור זה הוא תפלה מתוך מצוקה לאומית. אויבי ישראל כרתו ברית ונועצו יחדו להכחידו מגוי. האויבים הם רובם עמים ושבטים, שנזכרו בס' שופטים כאויבי ישראל: ישמעאלים (הם בני מדין), מואב, עמון, עמלק, פלשת, צור (עיין שופ' ג', יג ואילך; ו', א ואילך, השהה ח', כד; י', יא—יב, יז ואילך ועוד; "ישבי צור" של המזמור הם ה"צידונים" שבשופ' י', יב). אדום לא נזכר בס' שופטים כאויב. אבל עמלק נזכר כמה פעמים, ועמלק נחשב על בני עשו (בר' ל"ו, יב, טז), ויש לשער, שגם שבטים אדומיים אחרים מלבד עמלק צררו את ישראל בתקופה ההיא. ה"הגרים" הם שבט קרוב לישמעאלים ונכללו בהם, וכן "גבל", שנזכר במזמור, הוא כנראה, משבטי "בני קדם" אלה³¹. גם "אשור" שבפסוק ט הוא משבטי "בני קדם", שבט קרוב למדינים (בר' כ"ה, ג; השהה במ' כ"ד, כב, כז)³². האויב הראשי הם "בני לוט" (ט), עמון ומואב, שתפסו מקום חשוב במלחמות תקופת השופטים. המאורעות ההיסטוריים הנזכרים במזמור הם מתקופת השופטים: מלחמות דבורה וגדעון (י—יב), המלוכה לא נרמזה. האויבים מתנכלים לרשת את ארץ ישראל (יג): הלך-הנפש של תקופת מלחמות-הכבוש עדיין מרטט כאן. האויבים "נשאו ראש", זאת אומרת: חזרו והתגברו אחרי שהוכנעו³³. האויבים הם אויבי יהוה — ברוח השקפת ימי קדם. המשורר מתפלל למפלת האויבים, למען ידעו, כי יהוה לבדו "עליון על כל הארץ". אין זו תפלה לתשובת הגוים לאלהי ישראל, אלא תקוה, ששם יהוה יפואר בנצחון ישראל על אויביו. רעיון זה מצוי ביצירות שלפני הנבואה

31 משופ' ו', ג; ז', יב; ח', י משמע, שמלבד מדין ועמלק נהגו גם שבטי "בני קדם" אחרים לפלוש לגבול ישראל. על גבל עיין מ י י ז ל ר, ידיעות החברה לחקירת א"י, תשרי תרצ"ו, ע' 49.

32 "אשור" אינו סוריה, כמו שסבורים הקובעים את המזמור שלנו בתקופת החשמונאים. שהרי בתקופה זו היתה יהודה חלק ממדינת סוריה, ובימי המלחמות החשמונאיות היתה סוריה האויב העיקרי. למצב זה אין חבטוי "גם אשור נלוח עמם" מתאים בשום פנים. וכן אין הוא מתאים לאשור המדינה הגדולה והרחוקה באיזו תקופה שהיא של פעולתה המדינית בארצות הים התיכון. עיין ש מ י ד ט, ביאורו לתהלים, פרק זה; מ י י ז ל ר, מאמרו הנ"ל ע' 50 ואילך. אין הכתוב מדבר אלא בשבט נודד, ש"נלוח" אל "בני לוט" בהתקפותיהם על ישראל, כדרך שנלוח עמלק אל מואב ועמון (שופ' ג', יג) ועמלק עם בני קדם אל מדין (ר', ג; ז', יב; ח', י) 33 עיין: שופ' ח', כח; ותכנע מדין... ולא יספו לשאת ראשם, הנסוי "נשא ראש" במובן זה וביחס לאויבים נמצא רק בשני המקומות האלה,

הספרותית, ודוגמתו אנו מוצאים גם בספרות הבבלית והמצרית. זהו אוניברסליות עתיקה, לפני-נבואי³⁴.

על יצירות התקופה שלנו (בהמשך לתקופת המדבר) יש לחשוב גם את ההימנון תה' כ"ט. בין מזמור זה ובין השירה הכנענית העתיקה יש כמה וכמה נקודות-המגע, בתוכן ובלשונו: בני אלים, קול רעם האל, לבנון ושריון ומדבר קדש, עלית האל על כסאו³⁵. המזמור הוא ביסודו מן הנחלה העתיקה, שנחלו שבטי ישראל מן הכנענים בימי גודדיהם בארצות כנען³⁶. אולם למרות נקודות-המגע עם השירה הכנענית, ניכרים במזמור סימני התמורה העמוקה, שחלה ביצירה הישראלית. נעלם לגמרי מוטיב המלחמה עם האלים. האל עולה על כסאו לא אחרי מלחמה עם אלים אחרים. יהוה הוא "מלך לעולם" (א). כחו מתגלה בשלטונו על כל איתני הטבע. כל "בני אלים" ישתחוו לו³⁷.

הספרות הנבואית העתיקה

מנביאי התקופה העתיקה, עד שמואל, נזכרו בשם רק שלשה: משה, יהושע, דבורה. השופטים הם אנשי-רוח, באתערותם יש מיסודה של הנבואה. אבל נביאים בעצם מובנה של המלה אינם. הם שליחי-פעולה ולא שליחי-דבור. מתקופת השופטים נמסרו לנו דברי נביאים רק בשופ' ב', א-ד; ו', ז-י (והשוה ב', כ-כא; י', יא-יד) ובש"א ב', כז-ל, אבל — בשם נביאים עלומי-שם. מקבילה לנבואה בש"א ב' מיוחסת (שם ג', יא-יד) לשמואל. מתוך הידיעות האלה על הנביאים נראה, שהם ממלאים כבר באותה תקופה את התפקיד, שהם ממלאים בדורות מאוחרים: הם מופיעים כמוכיחים לפני העם או לפני יחידים להגיד להם פשעם ולאיים עליהם בעונש. שהעדות הזאת היא היסטורית, נמצאנו למדים ביחוד מן הנבואה לעלי ולביתו, בש"א ב', כז-לו. נבואה זו אינה נוסחה של דברי-תוכחה-ופורענות כלליים לאומה מעין אלה, שאנו מוצאים בתורה וביהושע ובס' שופטים. היא נבואה, שנאמרה ליחיד והכוללת דברי-תוכחה-ואיום מיוחדים באפים. הנבואה הזאת אינה מזכירה לא את חורבן שילה ולא את השמדת כהני גוב (מבית עלי) בימי שאול.

³⁴ עיין על אוניברסליותם זה בפרוטרוט להלן. ספר ב', פרק "ישראל והעולם", יבנספח: תהלים. — את מזמור פ"ג מיוחס — לפחות ביסודו — לתקופת השופטים גם מייזל בנאמרו הנ"ל.

³⁵ עיין על מזמור זה: גינוברג, כתבי אוגרית, ע' 129—131, השוה למעלה: תקופת האבות, הערה 30.

³⁶ עיין למעלה: תקופת האבות, ע' 20—22.

³⁷ הסוה למעלה, כרך א', ע' 581 והערה 48 שם.

סימן שני לקדמותם של דברי נבואה אלה הוא חזון הכבוש השלם של הארץ. עד נהר פרת מצפון ועד הים התיכון ממערב. בבר' ט"ו, יח—כא; שמ' כ"ג, לא—לג; ל"ד, יא—טז; במ' ל"ד—לו; דב' א', ז—ח; ז', א—ה, טז—כו; י"ט, ח; יהושע א', ג—ו הובטח הכבוש השלם לישראל בלי תנאי. ביהושע א', ג—ו אנו מוצאים נבואה מפורשת, שיהושע עצמו ינחיל לישראל את כל הארץ עד נהר פרת. ביהושע י"ג, א ואילך יהושע מבטיח לשבטים את הנחלת כל הארץ אחרי מותו. וכן ביהושע כ"ג, אולם ביהושע כ"ג, יב—יג; שופ' ב', א—ד אנו מוצאים את האיום, שאם ישראל יחטאו, לא יוריש האל את הגויים, שנשארו בארץ אחרי כבוש יהושע. ואילו בשופ' ב', יא—ג, ד (וביחוד ב', כא) היעוד הזה מתבטל: בחטאת תקופת השופטים גזר האל על ישראל, שלא יכבשו את הארץ כולה. והנה כל הפרובלמה של הכבוש השלם היא פרובלמה עתיקה, שנשתכחה כבר בימי קדם. היא נידונה רק בין בר' ט"ו ובין שופ' ב'—ג'. מכאן ואילך אין היא נזכרת עוד בספרות המקראית (מלבד הזכר ההיסטורי בתה' ק"ו, לד). החל מתקופת המלוכה היא חדלה להיות שאלת-חיים ריאלית, והיא חדלה להיות גם שאלה "ספרותית". הרי, שכל השכבה הספרותית, שבה היא שלטת, מוצאה מלפני תקופת המלוכה. סימן שלישי לעתיקות השכבה הספרותית-הנבואית הזאת הוא האיום, שהעמים, שישארו בארץ הבלתי כבושה, יצרו לישראל, ועתידים הם לנשל את ישראל מעל אדמתו. עיין במ' ל"ד, נה—נו; יהושע כ"ג, יג—טז; שופ' ב', א—ד. האיום הזה יכול לעלות על לב רק בדרגות הראשונות של מלחמת הכבוש. כי במשך הזמן הוברר, שסכנה לאומית היתה צפויה לישראל ביחוד מן העמים השכנים: מדין, עמלק, עמון, מואב, אדום. ואחר כך קמו אויבים רחוקים: ארם, אשור, בבל. האיום ההוא עתיק הוא איפוא בהכרח, ועד הוא לעתיקות השכבה הספרותית, שבה הוא קבוע.

תקופת השופטים היתה איפוא תקופה של יצירה ספרותית-נבואית מיוחדת במינה, שבה נשתקפו השאיפות והאידיאלים של דורות כבוש הארץ. בדורות ההם רוחות ופועלת נבואה עתיקה על כבוש הארץ עד נהר פרת. השבטים רואים את עצמם כמגשימי דבר-אלהים זה. אידיאל דתי-לאומי זה,

בתורה שום מצוה להמלכת מלך, לפי דב' י"ז, יד—כ המלך הוא בחיר אלהים, אבל המלכת המלך עצמה אינה מצוה אלהים, אלא פרי רצון העם להיות "ככל הגוים". וכן שם כ"ח, לו: "מלך אשר תקים עליך". זאת אומרת, שבתורה המלכות מופיעה רק כמוטיב צדדי וכיעוד נוסף על היעודים העתיקים: עם רב, נחלת ארץ, ברכת האדמה והעדר, נצחון ושלוש. וכן לא נרמז יעוד המלוכה בכל ס' יהושע. מכל זה נמצאנו למדים, שהמסורת הנבואית-הספרותית העתיקה ביותר לא כללה יעוד מלכות ונתגבשה בתקופה שלפני המלוכה.

המנוסח בתורה ובס' יהושע ושופטים בנוסחאות שונות, מנצח לפניהם במלחמותיהם, אבל להגשימו אין הם יכולים, כמו שראינו. הקרע בין האידיאל ובין המציאות מסעיר את הרוחות ודורש הסבר. החזון העתיק בשאיפתו להתגשם בחיים יוצר ספרות נבואית קדומה. הספרות הנבואית הזאת נתתמת בשופ' ב'—ג' 40.

ד ב ר י ה י מ י ם

מתוך התפיסה הנבואית של קורות ישראל בימי קדם, היינו: מתוך תפיסתן כהתגשמות דבר-אלהים, נולדה כתיבת-הקורות (ההיסטוריו-גרפיה) המקראית.

כתיבת-הקורות לא נולדה בישראל בתקופת המלכים, כדעה הרווחת. ראשיתה בלי ספק בתקופת השופטים. גבושם הראשוני של ספורי הקורות היה השיר ההיסטורי: שירי "ספר מלחמות יהוה" ו"ספר הישר". צורתם היתה, כאמור, לפני-ישראלית, והם מעורים בשירת-המושלים הקדומה. בשירים אלה נטבע סמל מליצי למראות-העין-והדמיון וניתן מבע להרגשת הלב וסערת הרוח, שעוררו מאורעות מסוימים. גבוש אחר היתה האגדה, שנתרקמה על מסכת המאורעות ופעולות האישים הגדולים של התקופה. אבל גם השיר גם האגדה השתרגו על המאורעות כאשר הם עלילות מופלאות המגרות את הדמיון ואת הרגש. השיר והאגדה כשהם לעצמם אינם יצירות ישראליות מיוחדות. אולם מן הענין הנבואי בקורות העם נוצר בישראל גם הספור ההיסטורי-בעצם, ודאי — בפעם הראשונה בתולדות העולם.

ההיסטוריה נוצרת לא מתוך הענין הפיוטי או האסתטי במאורעות אלא מתוך תפיסתם כקורות בעלות ערך עצמי מתוך איוז בחינה שהיא. העולם העתיק יצר את האפוס המתאר עלילות אלים וגבורים. וכן יצר את ספור מעשי המלכים וביחוד את רשומם המונומנטלי. אבל היסטוריה של עם לא יצר. ולעומת זה נולדה בישראל ההערכה ההיסטורית-הדתית של קורות-עם. באידיאה הישראלית החדשה גלום היה, כמו שראינו, הרעיון, שהאל מתגלה לא בטבע אלא בהיסטוריה האנושית, וקודם כל — בתולדות העם, שחייו וקורותיו הם פלא-אות, אצבע-אלהים. תולדות ישראל הם דבר-אלהים ההולך ומתגשם בעולם. וזהו הערך העצמי של המאורעות המתרחשים בחייו: בהם מתגשמת תכנית אלהית. מאורעות חיי העם נהפכים על-ידי זה להיסטוריה — לפרשת מאורעות, שיש בהם אחדות פנימית-תכליתית:

40 על כל הפרובלמות האלה עיין בפרוטריטס בנססח לסטר זה: "לחקר נביאים ראשונים".

התגשמות דבר האלהים ותכניתו עלי אדמות. ועם הולדת ההיסטוריה עצמה, נולדת גם כתיבת ההיסטוריה, כמו שכבר הטעים הגל בשעתו. בקורות ישראל היה לא רק ענין פיוטי לדמיונו ולרגשותיו של המשורר-המושל. היה בהן גם ענין עיוני ופרוזאי יותר: להסביר אותן כהגשמת דבר-האלהים, להסתכל בהן מתוך האספקלריה של החזון. היה ענין עיוני גם בהצלחות גם בכשלונות. גם באלה וגם באלה היה טעם פנימי. אלה לא היו מקרים, אלא מאורעות קשורים זה בזה קשר סבה ותכלית. המאורעות האלה חשובים היו לא רק באשר היה בהם חומר לדמיון המשורר. הם היו ערכים כשהם לעצמם, ראויים להיות זכרון וענין ל"בינה" לדור בא. אפשר איפוא לומר: הספור ההיסטורי נוצר עם הפילוסופיה ההיסטורית או אף מתוכה.

אולם נראה, שגם בישראל קדמו השיר והאגדה לספור ההיסטורי. הספור החל להוצר לא בימי סערת ההתגלות של תקופת משה אלא בדרגה מאוחרת יותר, בשעה שהחלה להוצר פרספקטיבה היסטורית, בשעה שלמאורעות ניתן מרחב-מה בזמן, והיינו: בתקופת ראשית התגלמות דבר-האלהים בעולם-המעשה. התורה היא עדיין בעיקר תחום השיר והאגדה. תחום הספור ההיסטורי מתחיל בעצם בסי' יהושע. קורות השבטים בתקופת הכבוש שמשו חומר גם לשיר ולאגדה, גם לספור ההיסטורי וגם לעיון ההיסטורי-הנבואי. בתקופת השופטים התחילה הספרות ההיסטורית להוצר.

שם' יהושע ושופטים כוללים ספורים היסטוריים בני-זמנם של המאורעות, נמצאנו למדים קודם כל מן המסגרת ההיסטוריוסופית, שבהם הם קבועים, והיינו: מן הפרקים והקטעים יהושע א', ב-ט; י"ג, א-יב; כ"ג, א-טז; שופ' ב', א-ד, יא-ג', ד. שופ' ב', יא-ג', ד הוא סקירה על כל תקופת השופטים. ומפני זה אפשר לומר, שההיסטוריה של זמן יהושע והשופטים קבועה במסגרת היסטורית-נבואית, שראשיתה יהושע א' וסופה שופ' ב', יא-ג', ד. והנה עתיקותה של מסגרת זו מוכחת מן האידיאות השולטות בו, כמו שראינו למעלה. התגשמות חזון הכבוש השלם נקבעת תחלה בימי יהושע, אחר-כך היא נדחית לתקופת השופטים, ולבסוף היא מתבטלת לגמרי. ראינו, שהחזון הזה נשתכח מן החיים ומן הספרות של הדורות המאוחרים, וגם אין להניח, שסופר מאוחר היה יכול להמציא מסגרת כזאת של תקוה נבואית עם דחייתה ועם בטולה הגמור. מלבד זה אנו מוצאים כאן את האיום, ששרידי העממים בארץ כנען יצרו לישראל ויגשלוהו מעל אדמתו, איום שהוא קדום בלי ספק, כאמור למעלה. ספרים אלה כוללים איפוא בהכרח נבואות והסברים נבואיים, שהיו בני-לואי למאורעות, שארעו בימי יהושע והשופטים. ועתיקות המסגרת מעידה על עתיקות הספורים עצמם.

בלקוטו ובעבודו של ס' שופטים גלומה, להלן, האידיאה, שהתקופה הזאת, אף-על-פי שהיתה תקופה של "מלכות האלהים", היתה כולה חטא ומרי ורע. רקע ההערכה הזאת היא השגבת המלכות: הדעה, שהמלוכה היא סוף הרע הלאומי. הזמן, שבו יכלה להולד תפיסה כזו, הוא זמן שאל ודוד וראשית מלכות שלמה. מכאן נמצאנו למדים, שס' שופטים נסדר ונערך כבר בראשית תקופת המלוכה. ס' יהושע נסדר ביסודו עוד קודם לכן. את פרטי יצירת הספרים ועריכתם אין אנו יודעים. אבל קדמותם אינה מוטלת בספק.⁴¹

מתוך הערכת קורות שבטי ישראל כהגשמת תכנית אלהית נבע הענין לרשום רשימות ממין זה, שניתנו לנו בשופ' א' או ביהושע כ"א, וממנה נבע ביחוד הענין לספר את פרשת המלחמות ואת פעולות האישים, להנחיל לדור בא את זכר הטובות והרעות. הפרטים נרשמו וסופרו באשר היו "היסטוריה" — פרטים של דברי ימי עם האלהים. אין טעות גדולה מן הדעה הרווחת, שספורי ס' יהושע ושופטים היו בראשית היותם ספורים מקומיים ושבטיים. לדעה זו סותרים, כמו שראינו, הספורים עצמם. ה"היסטוריה" של העם היא שהיתה בראשית, ועל רקעה נולדו הספורים. ה"היסטוריה" כאילו היתה גנוזה ומקופלת כולה בדבר-האלהים, והקורות היו התגשמותה והתגלמותה. גם מאורעות מקומיים או שבטיים היו חשובים רק באשר ההיסטוריה הלאומית שמשלה להם רקע. גם ספור כספור על אבימלך ומעלליו (שופ' ט') סופר ונרשם, באשר שלטון אבימלך נתפס כנסיון ליסד מלוכה בישראל (עיין שם ח', כג, לה; ט', כב; י', א). גם הספור על מיכה והנער הלוי (י"ז—י"ח) סופר ונרשם, באשר היה קשור במלחמת שבט, שהלך לבקש לו נחלה ו"לרשת את הארץ" (י"ח, א, ט). ומפני שכתובת-הקורות בישראל נולדה מתוך תפיסת הקורות כהגשמת דבר-האלהים, היו הספור ההיסטורי ואגדת-הנפלאות אחוזים בה יחד. המאורע קבוע בה תמיד במסגרת האידיאה הדתית.

אסכולוגיה קדומה

בס' שופטים, וביחוד במסגרת הפרגמטית של הספר, התקופה מתוארת כתקופה של חטא ורע. אבל אין ספק, שבתקופת השופטים עצמה פעמה בעם בכלל הרגשה אחרת. הנצחון על הכנענים, כבוש הארץ, ההתנחלות, התרבות

⁴¹ גם על כל הענינים האלה עיין בפרוטרוט להלן בנספח, בפרק הנ"ל. ועיין גם להלן.

העם בתנאים הכלכליים החדשים — כל אלה עוררו בעם רגש של גאון ושמחה, ולרגש זה ניתן בטוי דתי. „גפן ממצרים תסיע, תגרש גוים ותטעה... כסו הרים צלה, וענפיה ארזי אל. תשלח קציריה עד ים, ועד נהר יונקותיה“ (תה' פ', ט—יב) — במלים אלה מתבטאה הרגשת-הגאון של התקופה ההיא. ולא עוד אלא שבתקופה ההיא חיה היתה, כמו שאמרנו, ההרגשה שההתנחלות בארץ היא הגשמת דבר-האלהים. ומתוך הרגשה זו נתפסה ההתנחלות כמפעל-אלהים קיים לעד — כמפעל „אחרית הימים“. ההרגשה הזאת האירה את התקופה באור מיוחד — אֶסְכְּטוֹלוּגִי. האסכטולוגיה החברתית בעצם מובנה היא צפיה לעתיד אחרון. אסכטולוגיה זו נוצרה בישראל רק בתקופה מאוחרת. ואילו בתקופת השופטים (וכן בראשית תקופת המלוכה, כמו שנראה להלן) אנו מוצאים דוגמא קדומה לחזון האסכטולוגי: קיימת הרגשה, שה הווה הוא הגשמת דבר-אלהים עתיק, ולפיכך הוא הוא „אחרית הימים“, מצב ללא-חלוף. הלך-רוח זה מנצנץ בכמה מן היצירות הנבואיות של הזמן ההוא.

אפשר לומר, שבבחינה מסוימת טבועה הספרות המקראית העתיקה כולה במטבע „אסכטולוגי“, עד כמה שיעוד ההתנחלות בארץ משמש בה אופק אחרון, תקות-אחרית. במטבע זה טבועה חוקת התורה בכללה. היא קשורה כולה ביעוד הארץ ולא ניתנה להתקיים אלא בארץ. אין בה חוקים „גלותיים“, ואין בטול יעוד הארץ נחשב בה לאפשרות ממשית. ובכל אופן אנו מבחינים מטבע זה בספרות-החזון העתיקה.

בהבטחות לאבות מתנת הארץ מובטחת כמתנת-עולם ללא-חלוף. דבר זה נאמר בפירוש בבר' י"ג, טו; י"ז, ח, אבל כבוש הוא בכל היעודים לאבות. המשורר של שירת הים (שמ' ט"ו, א—יח) רואה את ההתנחלות בארץ כנען כתכליתה האחרונה של הגאולה ממצרים. האל נחה את העם הגאול אל נוח קדשו, אל הר נחלתו, אל מכון שבתו, ושם ימלך יהוה על עמו „לעלם ועד“ (יג—יח)⁴². גם בשמ' כ"ג, כ—לג יש גוון אסכטולוגי. אמנם, כאן ההבטחה נתנת בתנאי, שישראל ישמעו בקול המלאך ההולך לפניו. אבל בהבטחה עצמה יש מטבע אסכטולוגי. המלאך יביא את ישראל אל הארץ, ישמיד את האמורי, ואם יהיה ישראל נאמן עם אלהיו, יברך האל את לחמו ומימיו, יסיר מחלה מקרביו, יברך את זרעו ואת עדרו, ימלא מספר ימיו, ישית

⁴² „מקדש, אדני, כוננו ידיך“ בפסוק יז אינו בית המקדש אלא תוספת ביאור „להר נחלתך“, „מכון לשבתך“ שלפני כן, וכל אלה כנויים לא. ץ ישראל כולה, שהרי לא יתכן לוטר, שתאל הכיז את ישראל לבית המקדש ונטע אותו שם.

גבולו מים סוף עד ים פלשתים ועד נהר פרת. גם בתפלת משה אחרי מעשה העגל (שם' ל"ב, יא—יג) משה מזכיר לפני האל את ההבטחה לאבות להרבות וזרעם ולהנחיל להם את הארץ "לעלם".

אולם בטוי מובהק ביותר להלך-הרוח ה"אסכטולוגי" של תקופת הכבוש וההתנחלות ואמונתה, שהיא חיה בתקופה של חסד-אלהים יציב ואחרון, ניתן בברכת יעקב (בר' מ"ט, א—כו, ובנבואתו שם מ"ח, יט) ובברכת משה (דב' ל"ג, ו—כט). ברכת יעקב היא גם הפרק העתיק ביותר הנחשב בפירוש לחזון "אחרית הימים" (בר' מ"ט, א). אולם בחזון-האחרית של יעקב משתקפת באמת תקופת השופטים; המלוכה היא עדיין מעבר לאופק. וכן בברכת משה. תקופת "אחרית הימים" המתוארת בשירים אלה אינה תקופה של שלום-עולם. הרקע הוא רקע של מלחמות עמים. שבטי ישראל נלחמים. אבל הנצחון והנחלה להם. יד יהודה בעורף אויביו, כאריה כרע, רבץ, וכלביא — מי יקימנו! דן הוא נחש עלי דרך. גד "יגד עקב". יוסף מכה אויביו בקשתו. בנימין זאב יטרף. השבטים נחלו ארצם, אוכלים מעדניה ושותים יינה, וברכת יהוה עליהם. יהוה גרש מפני ישראל אויב "וראמר: השמד!". הוא הנחיל אותו "ארץ דגן ותירוש", השכין אותו "בטח, בדד". אשרי ישראל! כי אין כאלהי ישרון. אין כישראל "עם נושע ביהוה", על כן יכחשו אויביו לו, והוא על במותימו ידרוך. — זהו קץ החזון. האופק כולו זוהר, אם גם עבים קלים מעיבים אותו פה ושם.

נעימה של אמונה אסכטולוגית במובן המבואר אנו שומעים גם מתוך סקירותיו ההיסטוריות של ס' יהושע. בני ישראל נחלו את הארץ, אשר נשבע יהוה לאבותם לתת להם, את כל אויביהם נתן בידם, "לא נפל דבר מכל הדבר הטוב אשר דבר יהוה אל בית ישראל, הכל בא" (כ"א, מא—מג; כ"ג, יד). זוהי הרגשת-הגאווה של הזמן. באופק קיימת עוד תקוה אחרונה: היא התקוה העתיקה, שהאל יוריש את הפלשתים ואת הכנענים הצפוניים מן הארץ אחרי מות יהושע (כ"ג, ואילך). ביהושע כ"ג וכ"ד אנו מוצאים גם איומי-כליון אסכטולוגיים: מתנת הארץ תלויה בתנאי אמון העם לאלהיו. אבל אלו הם איומים כלליים, בלי כל קבע היסטורי, ואינם קשורים במאורעות-הווה מסוימים כאיומי הנביאים. אין הם גורעים כלום מן ההרגשה שחסד-יהוה הוא חסד ללא-חלוף.

צלילי צהלה אסכטולוגית עולים באזנינו גם משירת דבורה (שופ' ה'). בימי שמגר ובימי יעל באה צרה על ישראל. חדלו ארחות. חדל פרזון בישראל. אבל הרעה חלפה עברה. קמה דבורה, קמה "אם בישראל". המלחמה האחרונה הגדולה עם הכנענים היא מלחמת יהוה. משעיר, משדה

אדום חש יהוה לעזרת ישראל. השמים והכוכבים ממסלותם נלחמו באויביו. כסיסרא כן יאבדו כל אויבי יהוה, "ואהביו כצאת השמש בגברתו" — זוהי לא רק קללה וברכה, אלא גם חזון של נביאה. על האויב הקיץ הקץ עד עולם.

אלה היו איפוא אמונותיו ותקוותיו של ישראל בתקופת השופטים. בנבואות ובהגיונות האסכטולוגיים העתיקים הארץ וברכותיה הם סמל חסד-האלהים הקיים לעד. מרטטת כאן הרגשת עם מנצח השש ובוטח בנצחון אלהיו, האל השליט לבדו, שהשכינ עליו את חסדו לעולם.

נסיון החיים ההיסטוריים עתיד היה להוליך את עם יהוה ברבות הימים כדרכים אחרות; יסוריו עתידים היו לצקת את החזון יציקה חדשה. אבל בדורות ההם ראה את ההווה באספקלריה "אסכטולוגית". ולא עוד אלא שמן המצוקה הגדולה של סוף תקופת השופטים זרח עליו אור חדש: על מתנת הארץ הוסיף לו יהוה את מתנת המלוכה. "ויהי בישרון מלך". תקופת השופטים נראתה עתה באור אחר: כתקופה של עמל וחטא ואבוד-יעוד. נוצר סמל חדש לחסד יהוה: מלך ישראל, משיח אלהי יעקב, שנעשה מענה סמל יעודי "אחרית הימים".

ו. זוהר מלכות

תקופת שאול, דוד ושלמה

על תקופת שאול¹, דוד ושלמה (בערך 1024—931 לפני ספה"ג) יש לנו חומר ספורי עשיר ביותר, שניתן לנו בחמשים ושמונה פרקים, מש"א ט' עד מל"א י"א. הפרקים האלה הם עדות מונומנטלית חשובה מאין כמותה על תולדות אמונת-היחוד והאלילות בישראל. המסגרת הפרגמטית של ס' שופטים מספרת על חטא מתמיד של אלילות, שבו היא מבארת את הרעה, שבאה על השבטים בדורות ההם. אולם בספורים על שאול, דוד ושלמה עד מל"א י"א, ד ואילך אין כל זכר לחטא האלילות.

שאול מקנא ליהוה. הוא מכרית את האובות ואת הידעונים מן הארץ, הוא משמיד את הגבעונים. אבל אין כל זכר לדבר, ששאול נלחם בעבודת אלילים, שהרס מקדשים, שהשבית כהנים, שהכרית עובדי בעל. חטא האלילות כאילו לא היה מעולם. ארץ ישראל היא "נחלת יהוה", ועבודת "אלהים אחרים" היא קללת מי שגורש "מהסתפח בנחלת יהוה" (ש"א כ"ו, יט). גורלו הטרגי של שאול, המפלה הגדולה של ישראל בהר הגלבוע אינם מתבארים על ידי חטא האלילות: הספורים תולים אותם במרי, שמרה שאול בדבר יהוה בפי שמואל. גם בימי דוד אין אלילות. דוד נאמן ליהוה, הוא משיחו וחסידו. וגם הוא אינו נלחם בעבודת אלילים. על תולדות חייו של דוד יש לנו ספורים מפורטים ביותר, ובספורים אלה אין כל זכר לעבודת אלהי נכר. אין בעלים ואין עשתרות, ואין להם לא מזבחות ולא מקדשים ולא כהנים. וגם בימי שלמה לא נזכרה שום עבודת אלילים, עד "עת זקנת שלמה" או עד שבנה את הבמות לנשיו מחוץ לירושלים (מל"א י"א, ד ואילך).

אולם זכר אפייני מאין כמותו ל"אלילות" יש גם בתקופה זו. בבית מיכל, בת שאול ואשת דוד, יש תרפים, והיא שמה אותם במטה, כדי להטעות את שליחי שאול (ש"א י"ט, יב—טז). מלבד זה אנו מוצאים, ששאול

¹ על שאול עיין גם למעלה, ע' 102. וכן עיין שם, ע' 104—107, על שמואל, שמדובר גם עליו בפרק זה להלן.

ויהונתן דוד קוראים לבניהם שמות מורכבים מ"בעל", דוד קורא למקום, ששם עזרו יהוה, בשם "בעל פרצים" (ש"ב ה', כ)². אין שום ספק, שכאן נרמזו תופעות ממין אותן התופעות, ששמשו יסוד לסופרי המקרא להאשים את עם ישראל ב"אלילות". "תרפים", "מסכות" ושאר מיני פסילים היו מצויים בין ההמון, וביחוד בין הנשים. לא רק יעקב (בר' ל"א, יט—לה; ל"ה, ב—ד), אלא גם שאול דוד התייחסו בסבלנות למין "אלהי נכר" אלה, בני-בלי-שם. וכן ראינו, שבתקופת השופטים (ובצפון גם אחר כך) ניתן מקום למיני פסילים אף בפולחן יהוה. אולם אין כל מקום לדבר על עבודת אלילים פומבית ולאומית בימי שאול דוד, ואף עורכי הספרים ההיסטוריים עצמם אינם מונים את התקופה ההיא בעבודת אלילים. וכן ברור, ששאול ויהונתן דוד לא היו בעובדי הבעל הכנעני, אלא שגם בזמנם עוד היו עובדי יהוה נאמנים, שלא מצאו פגם בכנז "בעל". "האלילות" של עם ישראל אינה אלא הנחה של ההיסטוריוסופיה המקראית הקנאית המעריכה תופעות מן המין האמור כזנות מעל יהוה וכעבודת "אלהים אחרים". אלא שההיסטוריוסופיה זו לא כללה במשפטה השליילי תקופות של הצלחה ושגשוג כתקופת יהושע וכתקופת המלכים הראשונים.

ולא זו בלבד, שתקופת ראשית המלוכה לא היתה תקופה של אלילות, אלא שהמלוכה עצמה גבשה בתהליך של יצירה אינטואיטיבית סמלים קיימים של האידיאה הישראלית.

חסד המלוכה

התנגדות שמואל למלוכה היתה צל עובר, רנון בן רגעו. מפי שמואל נשמעה בת קולה של תקופה גוועת. העם היה גא על מלכות שליחי האלהים, שבכחם כבש את הארץ וגם התגבר על האויבים, שלחצוהו מזמן לזמן. ולפי האידיאה היתה זו המלכות הטובה ביותר. צבת-הברזל של המסבות הכריחה אותו לחתור על "מלכות האלהים" ולהמליך מלך "ככל הגוים". ושוב לא היה לפי האידיאה מעבר זה ממלכות למלכות אלא פרי חטאו ומריו של העם: במריו לא הצליחה "מלכות האלהים" בימי השופטים הצלחה שלמה כמו בימי משה ויהושע. אולם הרגשה זו קיימת היתה רק בשעת המעבר, ומאו נגנזה לעולם, ולא נזכרה עוד אלא פעם אחת: על ידי הושע, בשעת ירידתה התנוונותה של מלכות הצפון. המלך הוא "משיח יהוה", ושמואל עצמו מושח אותו. שמואל עצמו חדל להתנגד למלוכה. בינו ובין שאול פורצים סכסוכים.

² עיין על זה למעלה, כרך א', ע' 667; כרך ב', ע' 131.

הדברים מגיעים לידי קרע בינו ובין שׂאול. אבל את הרעיון, שהמלוכה היא חטא, אין הוא מביע עוד. יהוה מואס בשׂאול, אבל הוא שולח את שׂמאל למשוח מלך אחר. אף קצו הנורא של שׂאול ובניו אינו מעלה על הלב את הרעיון, שהמלוכה היא חטא ושצריך לשוב אל "מלכות האלהים". המלוכה היא חסד-יהוה חדש, ואף — עליון. "תרועת מלך" עברה מקצה הארץ ועד קצה, רגש של גאון ושפעי-כח תקף את העם. "מלכות האלהים" הנחילה אותו ארץ. אבל מלכות "משיח יהוה" נתנה לו גבורה ונצחון על אויביו, היא כאילו נתנה לו גם את הארץ מתנה שניה. לא דבר ריק הוא, שההיסטוריוסופיה המקראית קבעה את תקופת השופטים במסגרת חטא האלילות, ואילו את תקופת המלכים הראשונים היא רואה כתקופה של לא-אלילות. הערכה זו נובעת מהרגשת העם בראשית תקופת המלוכה. לעומת שיא זה של גבורה, שהאומה התחילה מתרוממת אליו בימי שׂאול ושהגיעה אליו בימי דוד, נראתה תקופת השופטים כתקופה של כשלון, וממילא — של חטא. בחזון נתן הנביא אל דוד (ש"ב ז', י"א) הובעה הרגשה גאה זו של המלוכה: תקופת השופטים היא תקופת שלטון "בני עולה" על ישראל, תקופת המלוכה היא תקופה של חירות וגבורה (עיי' על כל זה עוד להלן). חסד אלהים הופיע על ישראל במלוא זהרו רק עם מלך בישׂראל.

שׂאול ושׂמאל

בתולדות האמונה הישראלית היה לסמל תחדש של חסד יהוה ערך עצום. התקוה המשיחית עתידה היתה להטבע במטבע סמל זה. אולם במלך הראשון, שמלך על ישראל, לא נתגלם הסמל הזה בכל מלוא כחו. שׂאול הוא דמות נעלה של אציל ואביר, אבל הוא גם דמות גבור טרגי מיועד לאבדן, ולא הוא נועד להיות סמלה של ברכת יהוה.

גורלו של שׂאול הוא פרובלמה היסטורית ופסיכולוגית קשה. מה היה סוד כשלונו? סכסוכיו עם שׂמאל או תכונתו החולנית? יש להניח, ששני הגורמים הכריעוהו. בשׂאול פעלה בלי ספק הרגשת יעוד מרומם. התנבאותו עם נביאים נחשבה לפעולת רוח יהוה. הצלחתו הצבאית אמצה אותו. שׂאול מכה את עמון ואת הפלשתים, את מואב, את אדום, ארם, עמלק (ש"א י"ד, מז—מח). המלוכה מגלה בו את כחה וערכה. שׂאול ויהונתן הם גבורים עשויים לבלי חת. "מדם חללים, מחלב גבורים קשת יהונתן לא נשוג אחור, וחרב שׂאול לא תשוב ריקם" (ש"ב א', כב). שניהם יוצאים באומץ-לב לקראת המות במלחמה האחרונה עם הפלשתים. שׂאול מרגיש גם ביעודו הדתי, הוא מכרית את האובות ואת הידעונים מן הארץ. הוא משמיד את הגבעונים "בקנאתו

לכני ישראל" (ש"ב כ"א, ב). הוא הולך להחרים את עמלק — למלא שבועת־חרם עתיקה (ש"א ט"ו, ב ואילך)³. ובכל זאת שאול הוא אכול חרדה ויאוש. כל ימיו הוא רודף אחרי צל מבעית, ואין הוא מאמין בהצלחת בית מלכותו. רוח יהוה, שנחה עליו ועוררה אותו לפעולה, נהפכת ל"רוח רעה" המבעתת אותו (ש"א ט"ו, יד—כג; י"ח, י—יב; י"ט, ט). נראה, ש"רוח רעה" זאת היא שחתכה את גזר דינו.

יש להניח, שעל נפשו החולנית־הרגישה של שאול השפיעו לרעה הסכסוכים עם שמואל. שמואל השלים עם המלוכה ואף סמך את ידיו עליה. אבל מתוך ריבו עם שאול אנו רואים, שהנבואה לא הסכימה לוותר על מעמדה ולהשתעבד למלוכה. הנבואה עמדה על האמונה, שיהיה שולח שליחים לישראל להודיע לו דברו ורצונו. היא וויתרה על ההנהגה המדינית, אבל על תפקידה השליחי לא יכלה לוותר. בריב שבין שמואל ובין שאול נבעה הנגוד, שהיה קיים אחר כך תמיד בין הנבואה ובין המלוכה. הכהונה נשתעבדה למלוכה, אבל הנבואה שמרה על חירותה הרוחנית ועל זכותה להוציא משפט על המלכים ועל מעשיהם. מבין הנביאים כמו תמיד אנשי רוח גדולים, שלא נמנעו מלאסור מלחמה על המלכים. זה היה חותמה של נבואת־האמת בישראל. אחת היא איך נעריך את הענינים, שבגללם רב שמואל עם שאול לפי הספורים שבידנו (ש"א י"ג, ח—יד; ט"ו). בריב הזה הנבואה נלחמת לחירות דבר־האלהים ולשלטונו הרוחני.

מנהג היה נוהג בישראל להעלות עולה ליהוה לפני צאת העם למלחמה. את העולה היה מעלה המצביא. בימי השופטים היתה זו זכותו של השופט. שמואל לא היה איש מלחמה. אבל נראה, שלו היתה הזכות להעלות את העולה לפני המלחמה (ש"א ז', ט—י). על זכותו זאת לא רצה, כנראה, לוותר גם אחרי שנמשח שאול למלך. הוא רצה לשמור על צל מעלתו המדינית של הנבואה בתקופת "מלכות האלהים". שאול לא ערער על זכות זו של שמואל והסכים להמתין במלחמת מכמש עד בואו. אבל הוא חשב את זכות העלאת העולה גם לזכות המלך, וכששמואל לא בא למועד הקבוע, הקריב את העולה בעצמו. שמואל ראה במעשה זה פגיעה בכבודו כנביא־אלהים. בגלל זה פרץ

³ דעה רווחת היא בין החוקרים, שפרט זה אינו היסטורי. כי לפי ש"א י"ד, מח הכה שאול את עמלק, כדי להביל "את ישראל מיד ססוה", ובט"ו, לג נזכרו מעשי ההרג של אנג מלך עמלק. ואמנם, ברור, שלמלחמת שאול לא היה נימוק היסטורי בלבד, אכל את מות החרם הקסה אין לבאר מתוך התנפלויות עמלק על ישראל באותו הזמן. שהרי מלחמה ופולשתים המואבים והעמונים היו בלי ספק קסות לישראל מהתנפלויות גידודי עמלק. אולם לא נזכרה מלחמת חרם נגד עמים אלה. — על ש"א ט"ו עיין עוד להלן.

הריב הראשון ביניהם (ש"א י"ג, ח—יד). הריב השני והמכריע פרץ בגלל החרמת עמלק (שם ט"ו, עיין כ"ח, יז—יח). שמואל צוה את שאל להחרים את עמלק חרם שלם ולהמית "מאיש ועד אשה, מעולל ועד יונק, משור ועד שה, מגמל ועד חמור". שאל החרים לפי חרב את כל העם, אבל הביא את אגג, מלך עמלק, חי, וממיטב הצאן והבקר הביא לזבוח זבחים ליהוה. שמואל רואה בפגיעה זו בחרם חטא ומרי. הוא מוכיח את שאל בדברים קשים, ופונה ללכת מעמו. שאל מפציר בו, שיכבד אותו נגד העם וישוב עמו עד שישתחוה ליהוה בגלגל, ושמואל שב עמו. אחרי כן שמואל משסף בעצמו את אגג "לפני יהוה". מאז נפסק כל קשר בינו ובין שאל, "ולא יסף שמואל לראות את שאל עד יום מותו". — על הסכסוך בדבר החרמת עמלק ועל נבואת שמואל עיין עוד להלן, ע' 184—186.

לפי ש"א י"ג, יג—יד; ט"ו, כו—כט הודיע שמואל לשאל בפירוש, שיהוה מאס בו מהיות מלך על ישראל ושהמלכות כבר נתנה לרעו הטוב ממנו. ולפי ט"ז, א—יג אף משח את דוד למלך בחיי שאל. מן הנקמה האיומה, שנקם שאל בכהני גוב על החשד בלבד, שידם עם דוד, למרות מה שאף עבדיו הנאמנים, בני שבטו, מרו את פיו ולא אבו "לשלח את ידם לפגע בכהני יהוה" (כ"ב, יז). יש ללמוד, ששאל לא היה סולח פגיעה כזו גם לנביא. וגם המספר יודע, שמשחת מלך חדש היא חטא משפט מות (ט"ז, ב). הספור על משחת דוד בידי שמואל הוא אגדה, וגם יש לשער, שתוכחת שמואל כללה רק חזות קשה לעתיד, חזות על בית שאל, עיין ביחוד י"ג, יג. אבל גם בעצם העובדה, ששמואל רחק מעל שאל ולא עמד עוד לימינו, כלול היה גזר־דין מבשר רעה. זה היה בעיני העם דבר־אלהים נגד שאל ומלכותו. הצלחות שאל במלחמה עוררו צהלה ותרועה. שיר עתיק חוגג את נצחונו על עמלק ואגג (במ' כ"ד, ז). אבל רגזו של הרואה הזקן משפיע אף הוא. על שאל שורה "רוח רעה", הוא אחוז בעתה ואימים. צל כבד רבץ על חייו.

שאל ודוד

אולם גורלו של שאל נחתם עם עליית כוכבו של דוד. בסמל נאה ועמוק סמלה האגדה על־פי דרכה את הערך הגורלי של פגישת שני האנשים האלה במהלך חייהם: "רוח יהוה" צלחה על דוד, ומעם שאל סרה, "ובעתתו רוח רעה מאת יהוה" (ט"ז, יג—יד). על הופעת דוד בחוג חייו של שאל יש לנו, כידוע, שני ספורים שונים. לפי ש"א ט"ו, טו ואילך הובא דוד אל שאל, כדי שינגן לפניו בהיות הרוח הרעה עליו, ודוד הוא כבר אז "גבור חיל ואיש מלחמה" (יח). והוא נעשה נושא כלים לשאל

(כא). לפי הספור בי"ז דוד מופיע לפני שאול בפעם הראשונה בשעה שנלחם עם גבור הפלשתים (נה—נח; פסוק טו הוא הוספה מפשרת ומאחדת של מעבד הספורים השונים). והוא אז נער רועה, שלא יצא עוד בצבא (יד, כח) ואינו יודע מלחמה ולא נסה בכלי מלחמה (לח—מ). למרות הקשוס האמנותי של הספור השני נראה בכל זאת, שהוא ההיסטורי⁴. הנער הרועה אמיץ הלב

⁴ הרעה הרווחת היא, שדוקא ט"ו, יד—כג הוא ממקור עתיק והיסטורי, ואילו הספור בי"ז הוא אגדה. אולם באמת אין הדבר כן. ט"ו, יד—כג הוא המשך הספור על מסיחת דוד על ידי שמואל. מתנת הרוח נתנה לשאול בשעה שנמשח על ידי שמואל, ועתה עברה מעליו והייתה לדוד, שהוא מצתה מסיח-יהוה האמתי. ולא זו בלבד אלא שמצתה רוחתו של שאול ופדותו מידי הרוח הרעה תלויות בדוד. בכנורו הוא כאילו מחזיר לו משט מרוחו הטובה. נראה, שדוד מלא אחר כך לשני שאול גם תפקיד זה של מנגן בכנור. אלא שהאגדה ארגנה את המוטיב הזה וקשרה אותו באגדה על מסיחת דוד, ועל מצע זה העגישה את שניהם. יד נעלמה כאילו יוצרת ביניהם שותפות בשפע הרוח ומעברו מזה אל זה. לא כן הספור בי"ז. יש בו פרטי-קשוס של ספור אמנותי, אבל יש בו גם שרטוטים ריאליים מרובים, והם רובו וגופו של הספור. ראייה נגד נאמנותו מביאים מ"ב כ"א, יט, שבו מסופר, שאח גלית והגתי (רעץ חנינו כמנור אורגים, עיין ש"א י"ו, ז) תמית אל ח'נן בית הלחמי. אבל באמת אין זה מכריע. יש לשים לב לכך, שבכל הספר בש"א י"ו הגבור הפלשתי נקרא בשם "הפלשתי" (וכן גם בי"ח ובי"ט, ה). בפסוק ח הוא אפילו אומר על עצמו: "הלא אנכי הפלשתי", ואינו מודיע את שמו. השם גלית נזכר רק ב—ז וב כג. ומצויין הדבר, שבפסוק כג נאמר שוב: "גלית הפלשתי שמו, מנת", כאילו לא נזכר שמו קודם. מכאן יש להסיק, שעל הספור הראשוני, שבו נזכר רק על "הפלשתי", נוספו בשני מקומות דברים, שקשרו את הספור בשמו של גלית והגתי, שהיה מפורסם בעם. ראשית פסוק ד מתקשרת יפה עם סוף פסוק ז: ויצא איש הבינים ממחנות פלשתים... ונשא הצנה הלך לפניו, ויעמד ויקרא אל מערכת ישראל וגו'. לזה מקביל פסוק כג, והנה איש הבינים צולח... ממערכת פלשתים וידבר כדברים האלה וגו'. מקום המלים, גלית הפלשתי שמו, מנת" בין "עולה" ובין "ממערכת" מעיד, שהן הוספת-גליון. מן הצירוף הזה של "גלית" ושל "הפלשתי" נוצר הכינוי "גלית הפלשתי" (י"ז, כג; כ"א, י; כ"ב, י). ואילו כנויו של גלית היה "הגתי" (ש"ב כ"א, יט). לפי הספור הראשוני תמית איפוא דוד לא את גלית אלא את "הפלשתי", גבור שלא נודע שמו. (השוה ש"ב כ"ג, כ—כא; שני אריאל מואב, "איש מצרי"). וספור זה הוא היסטורי בהחלט. — גם הספור על אהבת דוד ויהונתן (י"ח, א ואילך), שהוא היסטורי בלי ספק ונזכר הרבה פעמים (וגם בקינת דוד: ש"ב ב', כו), קשור בספור על נצחון דוד על הפלשתי: תאבבה הזאת התחילה בשעה שדוד כלה לדבר אל שאול אחרי הכותו את הפלשתי. בט"ו, יד—כג לא נזכרה אהבת יונתן כלל.—נגד נאמנות הספור בי"ז הביאו ראייה גם משיר הנשים בי"ח, ז: הכה שאול באלשיו ודוד ברבבתיו. אין זה יכול להיות המשך של י"ו, כי תנות השיר היא. שדוד כבר הרבה להכות בפלשתים. מפני זה כבר שער ולחיו"ן, שכאן נשר ספור על מעלות דוד במלחמתו, שנדחה על ידי י"ז. אבל הריאה הזאת אין בה ממש. לפי הספור בי"ז היה נצחון דוד לא אחד הגבורים אלא נצחון לאומי (ח ואילך; ועיין י"ט, ח: תשרצה גדולה לכל ישראל). וזה מובע בשיר: תמתת הפלשתי היא מכה, ברבבות". כך הבין את השיר המחבר, שקצו אותו כמבטק לפסוק ו. אבל גם זה אפשר, שהמספר הקדים בשיר, שנכתב באמת רק אחר כך.

הגבור המפליא לקלוע באבן נוהל נצחון מזהיר על איש המלחמה הפלשתי. האבן היא כלי מלחמה ישראלי ישן, קלע-רועים פרימיטיבי, שבני בנימין הצטיינו בו (שופ' כ', טז). הפלשתי לא ידע בודאי מה טיבו של כלי זה וחלז בו והלך לקראת דוד בטח וחשוף מצח⁵, וזה היה בעוכריו. דוד נעשה בבת אחת גבור לאומי. כוכבו דרך פתאום, ולא אסף נגהו עוד. הצלחתו מדהימה ומסחררת. שאל אינו נותן לו לשוב אל בית אביו (ש"א י"ח, ב). בן המלך, גבור מפואר אף הוא, אינו מקנא בו, אלא דבק בו באהבת עולם. העם צוהל ומריע לקראתו. דוד הוא "איש תאר", משורר ומיטיב נגן בכנור. בת המלך הצעירה מתאהבת בו (י"ח, כ—כח). זהו מקום יחיד במקרא, שמסופר בו על אהבת נערה לגבר; כאילו שודדה כאן מערכת-העולם המקראית. הנער הרועה נעשה עוד מעט לאיש מלחמה. הוא לא רק אמיץ לב, אלא גם "משכיל" (י"ח, ה, יד, טו, ל), נלחם ומצליח בחכמה ובעצה. העם אוהב אותו, וגם עבדי שאל מוקירים שמו. חרדתו החולנית של שאל לבשה בשר. דוד — זהו צל-הבלהות הרודף אתו מעתה ומענה את נפשו.

ההיה יסוד לחרדתו של שאל? בספורים שלנו שולט בענין זה פלוג ידוע. מצד אחד טוענים יהונתן ודוד, שאין בדוד כל חטא וששאל רודף אותו חנם (ש"א י"ט, ד—ו; כ', א—ה, לב; כ"ד, י—כ; כ"ו, יז—כד). דברי שאל, שיהונתן התקשר עם דוד (כ"ב, ח), הם כאילו רק עלילה של בעל "רוח רעה". אבל מצד שני ההנחה היא, שדוד כבר נועד באמת עוד בימי שאל לרשת את כסאו ושהיהונתן עצמו כבר השלים עם זה ומוכן היה לוותר על זכותו (כ', יג—יז; כ"ג, טז—יח) ושגם שאל ידע זאת ואף בקש מדוד, שלא יכריח וזרעו אחריו (כ', יז; כ"ד, כא—כג; כ"ו, כה). אין לנו יסוד לפקפק בכנות אמונתו של דוד בקדושת "משיח יהוה" (ש"א כ"ד, ה—יא; כ"ו, ח—יא, טז, כג; ש"ב א', ב—טז; ד', ב—יב), שהיא גם יסוד אמונתו הגדולה בעצמו. דוד לא התכוון למרוד בשאל, ואף אמנם לא נסה למרוד כל ימי חייו שאל. אבל במזרח הזמן שבין מלך למלך הוא זמן של סכנת מהפכות דינסטיות. קדושת המלך נפסקת עם מותו, ועד שמתקדש המלך החדש יש סכנה של מהומה ומהפכה דינסטית. שאל תופס באמת את הסכנה תפיסה כזאת. הוא אומר ליהונתן: כי כל הימים אשר בן ישי חי על האדמה לא תכון אתה ומלכותך (ש"א כ', ל). גם ההנחה של דברי יהונתן בש"א כ"ג, יז היא, שדוד עתיד למלוך רק אחרי מות שאל. ואמנם נמשך דוד למלך ביהודה מיד אחרי מות שאל, אף על פי שהיה לשאל

5 בשבעים יש הוספה לפסוק מט: ותטבע האבן ב כ ד ה כ ו ב ע בפצחו. אבל זוהי הוספה לתגדיל את הנס. בספור הראשוני לא היתה כנראה, כלל תאור מפורט של זיון "חפשיית".

יורש חוקי (ש"ב ב', ד ואילך), וגם נלחם עם בית שאול מלחמה ארוכה (ג', א ואילך). אין אנו יודעים מה היה מהלך הענינים, אילו נשאר יהונתן בחיים אחרי מות שאול. אבל הצלחתו הגדולה של דוד ואולי גם אהבתו הגדולה של יהונתן אליו ערערו את אמונת שאול בקיום בית מלכותו. הוא רואה בבהירות את העתיד. אבל יהונתן ומיכל אינם רוצים לראות. הדאגה והיאוש מרעילים את חייו ומגבירים את רוחו הרעה. מתוך רוח נכאה הוא חושד את דוד לפעמים גם בקשר נגדו. הוא חושד בבנו, הוא חושד בעבדיו, בני שבטו, שהם מקוים, שלכולם "יתן בן ישי שדות וכרמים" ושישים אותם "שרי אלפים ושרי מאות" (ש"א כ"ב, ז). הוא חולה מרוב דאגה ויאוש וקובל על עבדיו: "קשרתם כלכם עלי... ואין חלה מכם עלי" (שם, ח). הוא הורג באכזריות את כהני נוב על חשד קל. הוא מחפש את דוד בלי הרף. לזיפים המביעים רצון להסגיר לו את דוד הוא אומר: "ברכים אתם ליהוה, כי חמלתם עלי" (כ"ג, כא). הוא זקוק לחמלה. היוכל איש זקוק לחמלה לבצר את המלכות הצעירה? הכוה יהיה איש חסדו של האל? שאול מיועד לאבדון, ולא בו תקות ישראל. גורת הקץ כבר נחתמה. והקץ האיום לא אחר לבוא.

בודאי לא דבר ריק הוא, ששאול לא בנה עיר-מלוכה, לא העלה את הארון ממקום משמרו הנדה, לא בנה היכל ליהוה. הפרובלמה של תולדות הארון מתבארת אולי מכאן. הארון נזכר בש"א ז', ב בפסוק, שאין לו המשך, ולא נזכר עוד אלא בש"ב ו', ג ואילך⁶. משחרב בית שילה לא נוצר מקדש מרכזי ראוי להשכין בו כלי-קודש לאומי זה. שאול אינו פוקד את הארון. הארון נחשב לכלי-קודש רב-סכנה. נראה, ששאול לא מצא בנפשו עוז להעלותו. אין אנו מוצאים במלכות שאול את השאיפה ליצור סמלי-מלכות קיימים, שאיפה זו, שפעמה כל כך בדוד. זה בודאי אפייני למלכות שאול.

דוד

בין הרוח הרעה של שאול ובין הרוח הטובה של דוד יש קשר פנימי. ככל שגדלה הצלחתו של דוד גברה הרוח הרעה של שאול. אם היו לדוד "תכניות" משנעשה רע בן-המלך וחתן המלך וגבור אהוב על העם, אין אנו יודעים. אבל אין ספק, שאמונה עזה ב"כוכבו" פועמת בו. אחרי עליתו המהירה

⁶ הארון נזכר, אמנם, לפי הנוסח העברי בש"א י"ד, יח. אבל נראה, שגירסת השבעים היא הנכונה: ויאמר שאול לאחיה: הגישה האפוד, כי הוא היה נשא האפוד ביום ההוא. עיין שם, ג. ואמנם, בספור על נוב, ששם כהנו בני בית עלי, לא נזכר הארון וש"א כ"א, א-יא; כ"ב, ט-יט). דוד מעלה את הארון מכית אבינדב בגבעה (ש"ב ו', ג). ששם הצמד אחרי שהושב מארץ פלשתים (ש"א ז', א).

והצלחתו המפליאה בבית המלך הוא מוכרח לברוח ולהתחבא. כדי להנצל ממות. אבל הוא עומד בפני כל הרוחות כארז. לא ברור מה היה יחסו אל שמואל. לפי ש"א י"ט, יח—כד דוד בורח תחלה אל שמואל. קשה להגות, ששמואל משח אותו למלך. אבל נראה, ששמואל חזק את ידיו ונבא לו, שבידו יושיע יהוה את ישראל מיד אויביהם (עיין ש"ב ג', ט, יח; ה', ב). זה היה יסוד אמונתו ואמונת העם בבחירתו. אמונה זו לא עזבה אותו גם בימי הרעה. הוא מגשש ומתקרב מעט מעט אל יעודו הגדול המאיר לו מרחוק.

במערת עדולם מתקבץ אל דוד גדוד של ארבע מאות איש, בני בית אביו ו"כל איש מצוק וכל איש אשר לו נשא וכל איש מר נפש" (ש"א כ"ב, א—ב). זהו גדוד גבורי דוד לעתיד. דוד יודע להפוך חומר אנושי זה לגדוד של אנשי צבא ממש, והוא קובע להם חוקים הנעשים "לחק ולמשפט בישראל" (שם ל', לה). בגדודו הולכים גד הנביא ואבי תר הכהן (שם כ"ב, ה, כ—ג), ועל ידם הוא שואל באלהים. גם עתה הוא נלחם את "מלחמות יהוה" (כ"ה, כח). רדיפות שאול מכריחות אותו להמלט לארץ פלשתים ולבקש חסות מאת אויבי עמו (כ"ז, א ואילך). אבל מטרתו לא זוהי מגד עיניו. בערמה הוא רוכש את אמונו של מלך גת. ועם זה הוא שולח לזקני יהודה "ברכה משלל איבי יהוה" (ל', כו—לא). במלחמה האחרונה בין שאול ובין הפלשתים הוא מתכונן לאיזה מעשה נועז. אכיש נותן לו לצאת במחנה פלשתים (כ"ח, א—ב). אבל סרני פלשתים חושדים, שיש כאן מזימה, והוא מוכרח לשוב לציקלג (כט, א ואילך). כאן מדביקה אותו השמועה על מפלת ישראל ומות שאול ובניו. דוד עולה לחברון. בני יהודה מושחים אותו למלך. גורל בית שאול כבר נחתך. איש בשת בן שאול אינו האיש הראוי לעשות מלוכה על ישראל. אבנר ממליך אותו במחנים, אבל הוא תלוי בחסד אבנר (ש"ב ג', ח). מריבה קלה בין המלך ובין אבנר דיה לשים קץ למלכות איש בשת (שם, ז ואילך). בינתיים נרצחו אבנר ואיש בשת לא בדבר דוד וגם למורת רוחו. כל שבטי ישראל באים אליו חברונה ומושחים אותו למלך על כל ישראל (ה', א ואילך). דוד לא כבש איפוא את המלוכה לא בעזרת גדוד גבוריו וגם לא בעזרת שבטו. הוא חכה בסבלנות עד שהעם משחו למלך. האידיאל שלו הוא להיות מלכו של "עם יהוה", בחר יהוה ועמו.

דוד הוא איש-חרב וגבור-מלחמה. דרכו אל כסא המלוכה היא דרך עקלקלה, ולא מעט דם נשפך עד שהגיע למלוכה. דוד הוא לפי ציורי המקרא לא נביא ולא איש-אלהים; לא היה אליו דבר-אלהים, ונפלאות לא עשה. הוא אינו לא יוצר-דת ולא מחדש-דת. הוא אינו נלחם באיליות ואינו מחזיר את העם למוטב. ובכל זאת נעשה דוד סמל דתי לישראל וגם לנביאי ישראל.

בו נקשרה האמונה בגאולת העם ובמלכות המשיחית לעתיד לבוא. וגם בנצרות ניתן מקום לסמל זה. משיחם של הנוצרים הוא „בן אלהים“ וגם — „בן דוד“. לדוד מיחסת המסורת את ס' תה לים, ספר זה, שפועם בו רגש דתי נלהב ביותר והמשמש בטוי נשגב ועליון להגות-לב דתית. זה מוכיח, שדוד היה לא רק גבור מלחמה ומיסד מלכות ישראל הגדולה אלא גם אישיות דתית עמוקה. דוד נקרא בפי סופרי המקרא, וגם בפי הנביאים, „עבד יהוה“ (ש"ב ג', יח; ז', ה ואילך; מל"א ג', ו; ח', כד, כה; כו; י"א, יג; לב, לד, לו, לח; י"ד, ת; מל"ב ח', יט; י"ט, לד; כ', ו; יר' ל"ג, כא, כב; יחז' ל"ד, כג, כד; ל"ה, כד, כה; תה' י"ה, א; ל"ו, א; ע"ה, ע; פ"ט, ד, כא; קל"ב, י; קמ"ד, י). לא זו בלבד שהוא רואה בכל מקרי חייו את אצבע יהוה ושגם את יסוריו הוא מקבל כנסיונות ומתוך הכנעה, אלא שאת עליתו על כסא מלכות ישראל הוא רואה מתוך נקודת-ראות של נצח דתי. זהו ההבדל העמוק בין מלכותו ובין מלכות שאול. דוד רואה את עצמו כמושיע (ש"ב ג', יא), ממין המושיעים, שצוה יהוה מאז על עמו ישראל. אבל הוא יותר מזה: הוא המושיע הגדול והאחרון. מלכותו היא מפעל נצחי של יהוה, גלוי עליון של חסדו. אם הכרית יהוה את כל אויביו ופדה אותו מכל צרה והנחיל אותו נצחון אחר נצחון, אין זאת אלא שבו בחר יהוה לרומם בו את עמו ולגלות בו את מרום חסדו. מלכותו היא מפני זה נצחית, כי רצון יהוה נצחי הוא. השאיפה לסמליות דתית-נצחית היא המוטיב הפנימי של מלכות דוד. עם ישראל, ארץ ישראל, מלכות בית דוד — שלשה סמלי עד הם של חסד יהוה.

המעשה הראשון, שדוד עושה אחרי שנמשח למלך על כל ישראל, הוא כבוש יבוס, היא ירושלים. העיר הזאת עמדה על גבול נחלת יהודה ונחלת בית יוסף, ועד אז היה בה ישוב יבوسی, ולמעשה לא היתה שייכת לשום שבט. דוד בוחר בעיר הזאת ודאי גם מטעם מדיני. מלכותו היא מלכות כל השבטים, ומרכזה צריך להיות בעיר בין-שבטית. אבל מלבד זה פועלת בו גם שאיפה אחרת: מלכותו היא תקופה חדשה בתולדות ישראל, והוא רוצה ליצור לה סמל חדש. את העיר היבוסית הוא בונה מחדש וקורא לה שם חדש: עיר דוד (ש"ב ה', ז ט). את מפעל בחירתו של דוד מסמלת בחירת עיר דוד, יצירתו של המלך בחיר יהוה. ולהלן: מה שלא העז שאול לעשות מעו דוד — אל העיר החדשה הוא מעלה את הארון. מימי חורבן שילה עמד הארון, הסמל הלאומי העתיק של ברית יהוה וחסדו עם ישראל, בשממון, זכר לחורבן ואות קודר לזעם יהוה וחרון אפו. העם זכר אותו ורעד מפני חד קדושתו וסכנתו. את סמל הזעם יעשה דוד לסמל החסד החדש והנצחי. עיר דוד תהיה משכן לעדות ברית-סיני. המלכות היא יורשתה והמשבה של ברית-

סיני, מפעל של בחירה אלהית כמוה, נצחית כמוה. דוד מעלה את הארון מבית אביננד אשר בגבעה ברוב הוד והדר. החרדה הגדולה עדיין אופפת את הארון. ניצוץ של זעם אלהים שוב נתו ממנו. וגם את דוד תוקף הפחד והוא מטה את הארון מעיר דוד (ש"ב ו', ב—י). אבל רצונו חזק מן הפחד. ההצלחה מאירה לו שוב פנים. זעם יהוה נהפך לברכה. הוא מעלה את הארון "בשמחה". הוא עצמו חוגר אפוד בד ו"מכרכר בכל עז לפני יהוה". בזבח ובתרועה ובקול שופר הוא וכל בית ישראל מביאים את הארון אל עיר דוד ומציגים אותו באהל אשר נטה לו דוד. מזמור התהלוכה נשתמר בתה' קל"ב, א—י (עיי' להלן, ע' 201—202). אחרי כן נערכת חגיגת עם גדולה, ודוד מברך את העם "בשם יהוה צבאות" (ש"ב ו', יא—יט).

אולם שאיפת הסמול הנצחי שכלב דוד לא מצאה ספוקה בזה. חירם מלך צור שלח אליו מלאכים ועצי ארזים וחרשי עץ וחרשי אבן, והם בנו לו בית. דוד רואה גם בזה אצבע יהוה: "וידע דוד, כי הכינו יהוה למלך על ישראל וכי נשא ממלכתו בעבור עמו ישראל" (ש"ב ה', יא—יב). ולא עוד אלא שבנין ביתו מחולל בנפשו שאיפה דתית: הוא חפץ לבנות בית ארזים לארון בעיר דוד (ו', א—ג). בתי מקדש היו בישראל גם קודם לכן. אבל דוד רוצה לבנות בית-מלכים ליהוה, מקדש-מלך, יחיד ומיוחד. וגם בזה נגוד הוא לשאול, בונה המזבחות (ש"א י"ד, לה). האוהל הקדמון היה מקדש של שבטים נודדים, והארון היה אף הוא קשור באידיאה זו של מקדש מטלטל. באוהל ובארון נתקשר אחר כך מושג קדושת הארץ (יהושע כ"ב, יט). אבל לא קדושת מקום אחד. האידיאה של קדוש מקום אחד לארון נולדה בלב דוד. בעיר מלכותו הוא רוצה לבנות מקדש-מלך לארון, מכון לשבת אלהים עולמים, כבטויו של שלמה (מל"א ח', יג). לארון יקבע מקום אחד, נבחר. גם ברעיון זה נתגבשה שאיפתו ליצירת סמלי-תמיד. דוד הוא מחולל רעיון בחירת העיר והמקדש, שעתידי היה להתגבש אחרי דורות רבים בצורה מיוחדת בס' דברים. רעיון הבחירה המדינית קדם לרעיון הבחירה הפולחנית. בנין מקדש-מלך לארון היה בו כדי ליחד הוד וקדושה מיוחדת למקום פולחן אחד, ועל ידי זה ממילא גם לעיר אחת. בנין הבית צריך היה איפוא לשמש סמל פולחני לבחירת עיר דוד ומלכה. רעיון הבחירה, שהגה דוד, לא כלל את האיסור לזבוח בבמות, ולפיכך אינו משנה-תורתי. אבל את רעיון הבחירה עצמו הגה הוא, ובוה השפיע השפעה עצומה על תולדות האמונה הישראלית והפולחן הישראלי. מלך הבחירה, עיר הבחירה, בית הבחירה נעשו בכחו סמלי-קבע באמונה הישראלית ובתולדות ישראל.

השאיפה הפנימית, שפעמה במלכות דוד, נתבטאה בבחירות יתרה

בחזון נתן ובתפלת דוד בש"ב ז' — שניהם יצירות מהימנות של אותו הזמן.

בחזון נתן מלכות דוד מופיעה כראשית תקופה חדשה כתולדות ישראל, תקופה של זוהר, שתמשך עד עולם. הרעה, שבאה על ישראל בתקופת השופטים, הגיעה לקצה. מעתה יהיה עם ישראל נטוע בארצו, ושכן תחתיו ולא ירגז עוד. עם מלכות דוד נתנה לעם גם הארץ מתנה חדשה, מתנת עולם. שיא הגבורה, שהגיעה אליה מלכות דוד, הוא שיא עולם. "בני עולה" לא יוסיפו עוד לענות את ישראל. החסד, שנתן לדוד אינו חסד חולף. בית דוד וממלכתו וכסאו יהיו נכונים לפני יהוה "עד עולם". אם בניו יחטאו, יעניש אותם האל "בשבט אנשים ובנגעי בני אדם", אבל המלכות לא תסור מהם. מלכות בית דוד על ישראל היא מלכות עולם (ח—יז).

בנצחיות מלכות דוד היא גם האידיאה המרכזית של תפלת דוד. תפלה זו היא מן היצירות האפיניות ביותר של המונותאיזמוס הישראלי הקדמון. על מרומי גדולתו אין דוד מרגיש את עצמו יצור "אלהי", בן-אלהים אלילי. "מי אנכי, אדני יהוה, ומי ביתי כי הביאתני עד הלם?" — במלים אלה הוא פותח את דבריו. מלכותו היא כולה חסד אלהים לבחירתו, היא שפע של דבר אלהים. בדברו וברצונו העלה אותו יהוה למלכות על ישראל. אמונת דוד בנצחיות מלכותו עומדת על אמונתו ביהודו של אלהי ישראל. אלהי ישראל הוא אחד, ואין אלהים זולתו, ואת ישראל בחר להיות לו "גוי אחד בארץ". הוא פדה אותו ממצרים, גרש מפניו עמים וכוונן אותו לו "לעם עד עולם". ועתה בחר בבית דוד לתת לו מלכות עולם על עמו. ובמלכות עולם זו של בית דוד על עם יהוה יגדל שם יהוה "עד עולם". ברכת בית דוד היא ברכת עולם, כי יהוה "הוא האלהים", ודברו אמת (יח—כט). כך רואה דוד את מלכותו. נצח ביתו ונצח ישראל הם עדות על חסד האל האחד. תפיסה מעין זאת, אם גם על רקע אחר, אנו מוצאים גם במזמוריו של דוד בש"ב כ"ב (=תה' י"ח) וכ"ג, א—ז (עיין להלן, ע' 204—205).

בין גבורי תולדות ישראל דוד הוא היחיד, שבאישיותו נאחזה אמונת-גאולה דתית. האמונה הישראלית בכלל לא קדשה אישים אלא דברי אישים ופרי רוחם. אף באישיותו של משה אין אמונת גאולה קשורה. תורת משה היא שהוטלה חובה על ישראל, אבל באישיותו של משה כשהיא לעצמה אין כח דתי גואל; ערכה הוא רק ערך של דוגמה ומופת. כל שכן שאר הנביאים ואנשי האלהים. ואילו ערכו הדתי של דוד גלום לא בדברו אלא בו בעצמו. לא ס' תהלים הקשור בשמו מיחד לו את מקומו

ההיסטוריה-הדתית אלא חסד המלכות, שנתן לו ולזרעו מתנת עולם. חסד הנבואה הוא אישי, וגבושו — היצירה הרוחנית. ואילו חסד דוד היא מלכותו ומלכות ביתו, שנתנה לו לעולם. חסד זה דומה הוא לחסד הכהונה, שגם הוא חסד-מורשה הוא. אלא שחסד הכהונה הוא חסד השבט יותר משהוא חסד האיש (אהרן או פנחס). הכהונה היא מתנה, שנתנה לכל בני אהרן, אנשים, נשים וטף. ואילו חסד דוד הוא חסד המלך האחד, היושב על כסא דוד, דמות דיוקנו של דוד עצמו. ובהושע ג', ה אף נאמר: ובקשו את יהוה אלהיהם ואת דוד מלכם. וכן ביר' ל, ט: ועבדו את יהוה אלהיהם ואת דוד מלכם וגו'. ועוד זאת: לא לבד שהמלכות נתנה לדוד ולזרעו, אלא שמלכות דוד וזרעו אף היא נתנה לישראל. מלכות דוד היא מתנה לישראל, כארץ הקודש. מלכות זו מסמלת את שלטון ישראל, שלטון עם יהוה, ועל ידי זה — את שלטון יהוה עלי אדמות. מפני זה נתקשרה בה אחר כך לעולם האמונה המשיחית. תקומת מלכות בית דוד היא ראשית מלכות שדי. בערך דתי זה של מלכות דוד אחוז גם הערך הדתי של מקום מלכותו: של עיר דוד, של ירושלים. גם כאן נתקדשה לא יצירה רוחנית אלא יצירה "חמרית", פועל כפיו של דוד, יצירת שלטונו וגבורתו. ואין ספק, שהתפתחות זו מושרשת באמונתו של דוד עצמו: דוד תפס את מלכותו ואת עירו כסמלי שלטון אלהים עלי אדמות. בבחינה זו היה דוד אחד מיוצרי הערכים הדתיים של ישראל.

שלמה

את מפעלו של דוד המשיך שלמה, ודוקא בבחינה דתית יותר מאשר בבחינה מדינית-צבאית.

גם דרכו של שלמה אל כסא המלוכה היא "אנושית, אנושית יותר מדי". היא אחוזה בסבכי סכסוכי חצר, והיא משומצת בכתמי דם. שלמה הוא בנה של בת שבע, ובת שבע היא אשת חטאו הגדול של דוד עצמו. שלמה לא היה היורש החוקי של כסא המלוכה (מל"א ב', טו). הוא הגיע למלוכה רק ברצונו של דוד, בשבועה, שנשבע לבת שבע (שם א', יב—יג, יז—כא, כח—לא), כפצוי על עלבונה וחלול כבודו. הפרעה זו של סדר הירושה החוקי לא היתה אפשרית בלי שפיכות דמים. יש לשער, שמרד אבשלום מקורו אף הוא בסכסוך זה. אחרי מות אמנון, בכור דוד (ש"ב ג', ב), היה אבשלום יורש העצר החוקי (עיי' מל"א א', ה—ו; ב', טו; כל אב, הבן השני של דוד, ש"ב ג', ג. אינו נזכר כלל, וכנראה מת קודם). הכתוב רומז על דמיון גורלם של אבשלום ושל אדוניתו בן חגית (ש"ב ט"ו, א; מל"א א', ה—ו). אבשלום.

באדוניהו, ערשה לו מרכבה וסוסים „וחמשים איש רצים לפניו“; זאת אומרת: הוא מתגשש למלוך. יואב תומך בו, כמו שהוא תומך אחר כך באדוניהו (עיין ש"ב י"ד, א—ג). אבל אבשלום יודע, כנראה, את דבר השבועה לבת שבע, והוא מנסה ללכוד את המלוכה במרד. ואפשר, שמטעם זה היה כל העם, וגם שבט יהודה, אחרי אבשלום. המרד דוכא, ואבשלום נהרג. דוד נזהר מאז מלגנוע בשאלה המסוכנת הזאת (מל"א א' ו) עד הרגע האחרון. ורק פעולה מהירה ומחלטת של אנשי החצר, שהמליכו את שלמה עוד בחיי דוד, מנעה סכסוך דמים קשה. אבל בלי שפיכות דמים אי אפשר היה בכל זאת. יואב ואדוניהו נהרגים. אביתר הכהן, שגם הוא נטה אחרי אדוניהו, הוא „איש מות“, אבל נפשו נתנת לו לשלל, והוא רק מגורש מהיות כהן ליהוה בירושלים. העם משלים עם המלך הצעיר, זריזותו וחכמתו שובות את לבו. „והממלכה נכונה ביד שלמה“. שלמה הוא מלבד זה מושל בעל שאיפות ומאויים חילוניים ביותר. הוא אוהב בנינים, נשים, הדר ותפארת. הוא מלך מזרחי טפוס. הוא מעביר את העם בלי רחמים ומיסר אותו „בשוטים“. הוא בונה לו היכל מפואר ומרבה לו עבדים ומשרתים, כסף וזהב ואבנים יקרות ובשמים וסוסים ומרכבות. גם יצירתו הרוחנית היא כולה חילונית. הוא מדבר „על העצים... על הבהמה ועל העוף ועל הרמש והדגים“, הוא שר שירים וחד חידות. חכמתו היא ממין חכמת מצרים ובני קדם, וגם מכל העמים באים לשמוע את חכמתו או לגסותו בחידות. (השוה על זה עוד להלן, ע' 195—197).

ועם זה מרגיש גם שלמה את מלכותו כהגשמת דבר אלהים לדוד אביו (מל"א ג', ו; ו', יא—ג; ח', טו ואילך). שלמה הוא המגבש את רעיון בחירת העיר הקשור ברעיון בחירת אביו. הוא מוציא אל הפועל את מחשבת אביו לבנות היכל ליהוה בירושלים. היכל זה הוא „בית זבל“ ליהוה, מכון לשבתו עולמים (ח', יב). את הבית הוא בונה בגורן ארונה היבוס, שדוד הקים שם מזבח (עיין דה"א כ"א, לא; דה"ב ג', א). קדושת מקום זה היא חדשה, פרי בחירת אלהים, וקשורה היא בבחירת דוד.⁷ שלמה אינו מסיר

⁷ ברנדנבורג, Denkmäler, ע' 27—31, מטעים, שגורן ארונה (עיין ש"ב כ"ד, טז—כה) היה מקום קודש עתיק ושדוד כבש את ירושלים, כדי שהמקום הקדוש הזה, שהיה קשור בשמו של מלכי צדק (בר' י"ד, יח—כ), יהיה ברשותו וישמש צרובה לשלטונו. ראייה לדבר הם הגומות והתריצים שב„אבן חשתיה“, המוכיחים, שהאבן שמה מקום נסך יין או שמן וכי בימי קדם. עיין גם בנצינגר, ביאורו למלכים, ע' 27; שמיט, Fels, ע' 78 ואילך. אולם לדעה זו אין יסוד. נראה, שהאבן שמה באמת מקום פולחן עתיק. אכל אבנים כאנה נמצאות במקומות רבים, ואין ללמוד מכאן, שהמקום היה לו ערך פולחני מיוחד ושהיה יותר ממקום-פולחן משפחתי או שבטי. בכל אופן אין קדושתה היראליית של ירושלים אחוזה בקדושה עתיקה איוו שהיא

את הבמות. אבל את הבית בירושלים הוא תופס עם זה כ"בית הבחירה", כמשכן אלהים אחד ומיוחד בארץ, שנבנה והוקדש לעולם. אל ההיכל הוא מביא את הארון. מאז חדל הארון להיות כלי-קודש מטולטל. אין הוא יוצא עוד במלחמה. קדושתו וקדושת ההיכל נעשות קדושה אחת הקשורה בקדושת המקום. כך קם ונהיה אותו המקדש, שנעשה מאז סמל-עד לאמונה הישראלית, סמל, ששום חורבן לא שלט בו.

בבחינה מסוימת אפיני הוא בנין הבית הזה בתולדות האמונה הישראלית. בפעם הראשונה בתולדות ישראל נבנה לא בית מקדש סתם אלא היכל מעשה אמונות, גם בבנינו גם בכליו. אולם בסגנון האמנותי של הבית אין אנו יכולים להבחין שום דבר ישראלי מיוחד. בבנין הבית השתתפו המוני פועלים ישראלים. אבל הסגנון לא היה ישראלי. את הארזים כרתו צידונים. בהכנת העצים והאבנים השתתפו "בוני חירם והגבלים". האמן היה חירם מצור, בן אשה אלמנה ממטה נפתלי וכן איש צורי חורש נחושת. אמנותו היתה בכל אופן צורית. סגנון הבית הוא סגנון כנעני מעורב, תערובת אמנות מצרית ובבלית (או אשורית). לפני הבית — חצר פתוחה. במבוא הבית — שני עמודים גדולים, אחריהם אולם בנוי עמודים, בקצה הבנין — הדביר, שהוא, כנראה, חדר אפל. שני עמודים לפני המקדש אנו מוצאים גם בצור, בהיירפוליס, בסלע של אדום. הכלים והקשטים נעשו בסגנון מצרי-כנעני, מעין מה שמצינו בהיכל אחאב. אבל נכר בהם גם סגנון בבל. "ים הנחושת" הוא כנראה, ה"אפסו" או ה"תהום", דמות ים העולם, של המקדשים הבבלים. הכרובים הם קשוט בבלי-מצרי. דוגמת ה"מכונות" נמצאה בציורי קברים קפריסיים. הים עמד על שנים עשר בקר. על מסגרות המכונות היו אריות.

ירושלים היתה לפני כבושת האחרון בימי דוד. יבוס, "עיר נכרי", שאיש ישראלי נמנע אפילו מלטור אליה ללון בה (שופ' י"ט, י-יב). שום מקום אינה תופסת בתולדות השבטים עד ימי דוד. אף אחד מן האבות אינה גר בה ואינו בונה בה מזבח, ואם גם נניח, ש"שלם" של מלכי צדק היא ירושלים, הרי אברהם עובר על פניה ואינו סר אליה. והוי גורן ארונה עם "הר המוריה", מקום עקדת יצחק (עין בר' כ"ב, ב ואילך; דה"ב ג', א), הוא מאוחר. דוד מעלה את הארון לא אל המקום הזה אלא אל "עיר דוד", שהוא בונה אותה מחדש (ש"ב ה', ז-ט; ר, יב ואילך). את הארון מציגים במקום שדוד נטה לו שם אוהל (ו', יז). גורן ארונה היא גורן ממש, ושם בקר ומיריגים וכלי בקר (כ"ד, כב-כד). אין היא נפקדת אלא בשעת המגפה, שהיתה, כנראה, רק בסוף ימיו של דוד. דוד אינו זוכה על מזבח ישן אלא בונה שם מזבח חדש (שם, יח, כא, כה). שכם, בית אל, גלגל, חברון, גבעון הן שהיו לפני כן הצריח הקדושות, ולא ירושלים. אף שלמה, בונה הבית, הולך עדיין לגבעון לזבוח שם. גם במקדש, שנבנה בגורן ארונה, לא היה מזבח-אבן עתיק אלא מזבח נחושת חדש (מל"א ח', טד). קדושתה הישראלית של ירושלים היא איפוא חדשה כהחלט.

וגם כשהמקדש האלילי בנוי לאל אחד יש בו בהכרח יחס למקדשי אלים אחרים. תהלוכת החגים מחברת את המקדשים השונים: פסילי האלים מוצאים ממקומם, האלים נפגשים, ובפגישתם מתבצעת הפעולה הפולחנית המסתורית על רקע מיתולוגי. כל מקדש אלילי מדומה בהכרח כפנה אחת של הפנתיאון. הפסל של המקדש האלילי מסמל איפוא הויה פולחנית-מיתולוגית.

לעומת זה מיוחד במינו הוא מקדש ירושלים, למרות שפע הסמלים הנכרים. במקדש זה, וביחוד בדבירו, אין פסל-אל, ואין שום עבודה נעשית בו. וכן אין כל רמז לסמלי רשויות אלהיות-מיתולוגיות ולהפעלתן הפולחנית. אין כאן סמלי אבהות ובנות, זכרות ונקבות אלהית, משתה דודים אלהיים, מיתה ותחייה אלהית, מלחמת כחות אלהיים. אל הדביר הובא הארון, שעל משמעות הסימבוליקה שלו כבר עמדנו למעלה. הוא מסמל רק יחס בין האל ובין עולמו ולא יחס בין אל לאל. בארון — אבני העדות, סמל ברית יהוה עם ישראל. על הארון — הכרובים, סמל מרכבת אלהים, סמל כל-שלטונו בעולם. הכרובים פורשים כנפיהם על אבני העדות, הם "שומרים" על זכר ברית סיני, ברית האל האחד עם ישראל. בין הכרובים האל "נראה" לאדם. זהו סמל התגלותו הנבואית לאדם. מבין הכרובים השמיע קולו למשה. ה"ערפל" שבדביר אינו דמות בית מנוחתו של אלהי השמש, כמו במקדש המצרי, אלא סמל חביון האל, אשר לא יראנו האדם וחי. הכהן נכנס אל הדביר רק ב"ענן" הקטורת. כשהובא הארון אל הדביר, מלא הענן את בית יהוה, ולא יכלו הכהנים לעמד לשרת מפני הענן" (מל"א ח', יא). במקדש יש מנורה. האור הוא בכל הדורות — וגם אצל הנביאים — סמל הופעת האלהים. אבל אין במקדש שלמה מטה, לא לשנה ולא לדודים. אין לבוש וצרכי קשוט, מאין פסל. יש שולחן, ועל השולחן מערכת לחם הפנים. אבל במקדש האלילי השולחן עומד לפני הפסל או לפני כסאו, ומדומה הוא כתכשיר של סעודה ממש. על השולחן מטעמים ותשמישי סעודה. מגישים מי-ידים וכו'. בישראל השולחן מסמל רק הגשה לפני האלהים, הקדשה, שהאדם מקדיש לו מפרי עמלו כאות השתעבדות והערצה. אין סמלי סעודת-אלהים ממשית.

מקדש שלמה מראה לנו איפוא שוב בבהירות מיוחדת את פעולתה היוצרת של האידאיה הישראלית: היא יצרה לה במקדש זה לבוש חדש, לבוש אבן ומתכת, מחומר אלילי. כל הצורות ה"אליליות" שבמקדש זה אומרות: אחד! בסממני האמנות האלילית בנתה האידאיה הישראלית לא פנה של "פנתיאון" אלא מקדש לאדון הכל¹⁰.

10 על האידאיה של הבית בתפלת שלמה עיין להלן. ע' 206—208.

בימי שלמה הגיעה מלכות ישראל לשיא תפארתה, אבל בימיו התחילה גם הירידה. שלמה ידע להעביד את העם ולהפעיל את כחותיו. אבל את כחות העם נצל ביחוד לא לשם הפרחה כלכלית או לשם הגברת און מדיני אמת, אלא להרבות הוד ותפארת. שלמה הוא מלך-בונה גדול, דוגמת מלכי מצרים האדירים. הוא מרבה בנינים, הוא מרבה כסף וזהב. הוא מרבה לו נשים ופילגשים כמנהג שליטי המזרח. הוא מרבה לו שרים ועבדים ומשרתים. אבל בשרשי מלכותו מכרסמים במסתרים כחות-הרס. אדום מדרום זוממת מרד, ארם מצפון פורקת עול (מל"א י"א, יד—כה). העם כורע תחת סבל המס וחורק שן. ירבעם מרים יד בשלמה (שם, כו ואילך). אבל קסם שלמה וחכמת שלטונו גדולים, והעם נושא בעולו. ודאי היו רבים, שראו רק את זוהר מלכותו, ואת הצללים לא ראו או לא רצו לראות. בתיאורי סופרי המקרא צבעי האור הם הגוברים. אבל יש גם צללים מבשרי רעה.

גם בבחינה דתית מלכות שלמה היא שיא וראש-מדרון. שלמה הוא, אמנם, שליט חילוני לפי אפיו. אבל הכתוב מעיד עליו: ויאהב שלמה את יהוה ללכת בחקות דוד אביו (מל"א ג', ג). יהוה אף נראה אליו בחלום פעמיים (שם, ה—טו; ט', ט; י"א, ט—י). שלמה מבקש מיהוה רק חכמה להבין משפט ולעשות צדקה (שם ג', ה ואילך). שלמה בונה את בית הבחירה לאלהי ישראל. בפיו שמו סופרי המקרא את התפלה לחנוכת המקדש — ממבחר היצירה הדתית הישראלית העתיקה (שם ח', יב—סא). ביתו ובית המקדש נבנו בסיגנון האמנות הכנענית-המצרית, ואפשר, שהיו יראי-אלהים בישראל, שראו סיגנון זה במקדש בעין רעה. אבל המקדש היה בכל זאת, כמו שראינו, גבושה של אידיאה ישראלית, ובעיני העם היה בלי ספק מפעל דתי נשגב לשם יהוה.

אולם שלמה גם „אהב נשים נכריות רבות“ (שם י"א, א) ונשיו אלה משמשות צנור להשפעה אלילית. הספור על נטית שלמה אחרי אלהים אחרים במל"א י"א, ד—ח אינו ברור לגמרי. מסתם לשון הכתוב אפשר להסיק, שאת הבמות האליליות לבשיו בנה לעת זקנתו. אבל נראה, שאת הבמות בנה מתוך סבלנות קודם לכן, ולעת זקנתו הטו נשיו גם את לבו הוא אחרי עבודה אלהית. אמנם, הבמות נבנו מחוץ לעיר „בהר אשר על פני ירושלים“ (שם, ז; מל"ב כ"ג, יג). הבמות היו פרטיות, מיוחדות לנשי המלך, ושום השפעה על העם לא היתה לעבודה זו. לא היתה תנועה אלילית פומבית ותקפנית, כמו בימי איזבל. ובכל זאת נבנו בפעם הראשונה על אדמת ישראל במות לאלהי נכר, ובידי מלך ישראל, לעיני כל העם. לידי תסיסה ולידי תנועת-מרד לא הגיעו הדברים. אבל נראה, שנביאי הצפון נבאו כליה לשלמה ומלכותו

בעוון זה (עיין מל"א י"א, יא—יג, כט—לא, לג) 11. ואפשר, שתסיסה זו היתה ראשית מרד ירבעם. מכל מקום היה שלמה המלך הראשון, שבימיו נעבדו עשתורת, מלכום, כמוש וכו' עבודת-מקדשים על אדמת ישראל. אלא שחטא זה של שלמה נחשב כחטא של סוף-תקופה, ובכל אופן אין סופרי המקרא זוקפים אותו על חשבון האומה באותו הזמן.

11 עיין על זה לחלק בנספח: "לחקר נביאים ראשונים".

ז. היצירה הדתית-התרבותית בראשית תקופת המלוכה

ביצירה הישראלית של תקופתנו יש לכלול, כמובן, גם את שאיפותיהם ומפעליהם של המלכים עד כמה שנתגלמו בהם (גם בלבוש של מאויים ונפתולים אישיים) שאיפות האומה ועד כמה שהביאו לידי יצירת ערכים לאומיים. על כל זה עמדנו בפרק הקודם. כאן נעמוד ביחוד על היצירה האידיאולוגית והספרותית הכללית של האומה בראשית תקופת המלוכה.

דמוי-המלכות הישראלי

„מלכות האלהים“ הקדומה טבועה במטבע היצירה הישראלית המקורית. ואין דוגמא לה בעולם האלילי. היא גבושה של הנבואה הישראלית השליחית. היא מלכות שליחי אלהים, ושרשה בהתגלותו של משה. מלכות המלכים היא, לעומת זה, „אלילית“ במקורה, ודוגמא שמשה לה מלכות הגוים. העם בקש בימי שמואל מלך „ככל הגוים“ (ש"א ח', ה; כ; דב' י"ז, יד). גם כאן יש לפנינו מקרה של קבלת „חומר“ אלילי. אבל גם את החומר הזה יצרה האידיאה הישראלית יצירה חדשה.

המדה המובהקת ביותר של תפיסת-המלכות הישראלית, המבדילה הבדל עמוק ותהומי בינה ובין תפיסת-המלכות האלילית, הוא העדר כל שאיפה להאלהת המלך. ישראל המליך מלך „ככל הגוים“, אבל לא המליך מלך-אל או בן-אל. בספירה התרבותית, שבה נבראה התרבות הישראלית, שלטה האידיאה של המעלה האלהית של המלך. במצרים, בבבל, באשור, בכנען (וכן בעולם האלילי בכלל) נחשב המלך ליצור אלהי. האידיאה הזאת נתלכשה בלבושים שונים. בתקופת-בראשית משלו האלים עלי אדמות, והמלך יושב על כסא האלים. המלך קרוב קרבת בשר ודם לאלים, הוא מ„משפחת“ האלים. פרעה הוא בן רע. מלכי אשור ובבל הם בניהם או אחיהם של האלים, יונקי שדי האלות. גילגמש או סרגון הראשון הם אהובי עשתורת. חמורבי הוא חברו של אירה ואחיו של נינורטה. המלכים נעבדים כאלים בחייהם, והם באים בקהל האלים במותם. בעולם האלילי, ביחוד באשור ובבבל, אנו מוצאים גם את האידיאה של בחירת המלך: האלים בוחרים במלך

למשול בעמם ובארצם ולכלכל את הפולחן במקדשים. אבל זהו רק רעיון-לואי. האידיאה היסודית היא אלוהותו של המלך. אולם התפיסה הישראלית של המלוכות לא קלטה את הרעיון האלילי. היסודי של ההאלהה, אלא נתבססה דוקא על האידיאה של הברירה. המלך הוא בחיר אלהים (ש"א י, כד; ט"ז, א ואילך, ח-י; ש"ב ו', כא; דב' י"ז, טו ועוד), משית יהוה, אבל אינו "אלהים" בשום בחינה. זכר למגע עם עולם-האידיאות של התרבות האלילית נשתמר במליצה, שהמלך הוא "בן" לאלהים. "יהוה אמר אלי: בני אתה, אני היום ילדתיך", אומר המלך (תה"ב, ז). יהוה אמר בחזון לדוד: הוא יקראני: אבי אתה, אלי וצור ישועתי! אף אני בכור אתננה, עליון למלכי ארץ (שם פ"ט, כז-כח). אבל הוא הוא הפלא, שהבנות הזאת נשארה בישראל מליצה נשגבה המבטאה את חסד-האלהים המיוחד, שבו נתברך המלך, אבל שום תוכן מיתולוגי לא ניתן בה. האמונה הישראלית אינה יודעת כלל את דמוי היחש המשפחתי בין האדם ובין האלהים, ואין אנו מוצאים במקרא כל נסיון ליחש את המלכים בישראל על האלהים. ועוד יותר מופלא הדבר, שבמקרא נשתמר רסיס-אגדה קדמון ממכתת המיתוס על היחש ה"אלהי" של מלכי הגוים, והיינו: באגדה על "הנפלים" או "הגברים אשר מעולם אנשי השם", ש"בני האלהים" הולידו מבנות האדם (בר' ו', ב-ד). "גבורים" אלה הם הם צללי המלכים-הגבורים האלהיים של האגדה הבבלית. באגדה הישראלית נהפכו לצאצאי "בני האלהים", צאצאי יצורים שמימיים. אולם השגבת המלכים הישראליים לא נתלתה אף באגדה ממין זה. קדושת המלך הישראלי אינה קדושת-בראשית. היא חדשה, היא פרי רצון יהוה ובחירתו. כמו כן אין האמונה הישראלית יודעת שום אפוזיאווה של המלך. המלך אינו נעשה אל לא בחייו ולא במותו. אין שום זכר לפולחן מלכים בישראל¹.

במעלתו האלהית של המלך האלילי אחווה גם מעלתו הכהנית. במצרים, בבבל, באשור, בכנען ובעולם האלילי בכלל המלך נחשב גם כהן גדול. בימי קדם היתה הכהונה מעלתו המיוחדת של המלך. וגם בשעה שהכהונה נפרדה מעל המלוכה, לא ויתרה המלוכה על מעלת הכהונה הגדולה. במצרים היה כל הפולחן באידיאה פולחן המלך; הכהן היה רק ממלא מקומו. באשור ובבבל שמרו המלכים על תאר הכהונה. את שתי המעלות נחל המלך האלילי:

¹ גם אם נאמר, שבתאר "אלהים" למלך בתה"מ"ה, ז נשתמר זכר ל"סגנון החציר" האלילי ושכטא שלמה (מל"א י' יח-כא) הוא דמות כסא שלמעלה, הרי אין כאן אלא סמלים חיצוניים, שאין להם רקע מיתולוגי-ישראלי. מליצה הוא גם נאום יהוה למלך: שב לימיני! (תה"ק, א). ועיין על זה למעלה, כרך א', ע' 340-342, 456-457.

מן האלים או בני-האלים המלכים-הכהנים, שמשלו עלי אדמות בתקופת בראשית. זה היה תפקידו הדתי של המלך: לשמור על המקדשים ולכלכל בהם את עבודת האלים. תפקיד זה הוא טעם „בחירתו“. עליו הטילו האלים את הפולחן, שלשמו נברא האדם. במובן זה הוא הכהן הגדול: הוא האל עלי אדמות המכהן ושומר על הפולחן, שבו גורל העולם וגם גורל האלים תלוי. ככהן אלהי המלך דואג גם לפולחנו שלו ולפולחן המלכים אבותיו, שנעשו אלים. בעולם האלילי דמוי האל-הכהן הוא דמוי יסודי. וגם מעלתו הכהנית של המלך אחוזה במעלתו האלהית.

ולעומת זה תופעה מופלאה היא, שהמלוכה הישראלית אינה מושרשת בכהונה אלא בנבואה השליחית. מלכי ישראל אינם יורשיהם של מלכים-אלים או של מלכים-כהנים אלא של נביאים ושופטים. אמנם, גם כאן אנו מוצאים מגע מסוים עם התפיסה המזרחית הכללית. למלכים בישראל היתה הזכות לעלות על המזבח ולהקריב. כמו כן הם בונים מזבחות ומקימים מקדשים ומכלכלים את הפולחן. הם גם מברכים את העם. (השנה להלן). במזמור עתיק יהיה נשבע למלך: אתה כהן לעולם, על דברתי מלכי-צדק (תה' ק"י, ד). כאן משמש דוגמא למלך הישראלי מלכי-צדק, המלך-הכהן הכנעני (בר' י"ד, יח—כ). ובכל זאת לא נתן למלכי ישראל התואר הרשמי של הכהונה, ומשפחתם לא נספחה על הכהונה. „כהונתם“ היא תפקיד-לואי. המלך הוא „משיח יהוה“ ולא „כהן יהוה“. לזה מקבילה העובדה, שהכהונה לא היתה בישראל הקדמון נושאת השלטון. היתה מלוכה של נביאים ושופטים, אבל לא מלוכה של כהנים. ומן הנבואה ירשו המלכים את מעלתם. את שאול ואת דוד משח שמואל. את ירבעם בן נבט אמצ' אחיה. את יהוא משח אלישע. מלוכה בית דוד נסמכה על חזון נתן. על זכות הנבואה להמליך מלך מגן הושע: הם המליכו ולא ממני, השירו ולא ידעתי (ח', ד). הנביאים היו אנשי ריבם של המלכים כל הימים. בה נשתתף זכר לדרישת-שלטון קדומה, שנהפכה דרישה רוחנית בלבד. המלך האידיאלי של העתיד בחזון הנבואה הוא שופט וצדיק, ירא אלהים, גבור וחכם, אבל שום תפקיד כהני אינו נתן לו (עיי' יש' י"א, א—ט ועוד). טופס ראשון שלו הוא השופט-הנביא ולא הכהן. גם ביחס המיוחד הזה של המלוכה אל הנבואה נתבטא יחודה של התפיסה הישראלית. המלך אינו ממלא תפקיד כהני-אלהי קדמון, מיתולוגי-קוסמי, תפקיד שומר-בראשית של פולחן-האלים, מכלכל גורלם עלי אדמות. המלך הוא בחיר אלהים ומשיחו בידי הנביא-השליח. בסמל הישראלי של הנבואה השליחית אחוזה גם המלוכה הישראלית. המלך גם הוא נבחר, כנביא וכשופט, אלא שהוא נמשח

לדורות. אין הוא הגשמה של מהות אלהית, ואין הוא ממלא תפקיד כהני-אלהי, שגורל-אלים נחתך על ידו. הוא רק נושא חסד אלהים בדבר שליחו. גם הוא אינו אלא סמל לשלטון רצון אלהים עלי אדמות. מלכות ישראל היא נצחית, מפני שנבראה בדבר אלהים. גדולה ותפארת מובטחות לה, באשר הן אות לשלטון אלהי ישראלי וכל-יכלתו.

האידיאה הישראלית היסודית של המלוכה היא איפוא: הבחירה בדבר הנביא, וסמלה: משיחה בדבר אלהים. המלך מושל בחסד אלהים — זה המושג, שטבעה אידיאה זו ושעבר אחר כך בירושה גם לעולם הנוצרי. ודאי לא דבר ריק הוא, שהמלוכה בימי שיא חסנה, בתקופת דוד ושלמה, שאפה ליצור לה סמלי בחירה ולהשתרג עליהם. מתוך אינטואיציה מופלאה היא יוצרת את עיר הבחירה, קובעת את מקום הבחירה ובונה את בית הבחירה, ואת כל אלה היא מקדשת על ידי הארון — העדות העתיקה על בחירת ישראל. המלכות האלילית שאפה להאחז בסמלי-בראשית קוסמיים-מיתולוגיים: בסמלי ממשלתם של מלכים-אלים קדמונים, בכהונה במקדשי-בראשית, שבהם הפקידו האלים עצמם את סוד גורלם בידי מלך-כהן אלהי. אולם המלכות הישראלית אינה נאחזת בסמלי-בראשית קוסמיים-מיתולוגיים, אלא מבקשת לה סמלי בחירה, סמלים היסטוריים חדשים, סמלי חסד יהוה, שנתגלה בישראל. בזה היא מבטאה את מהותה המיוחדת: את היותה הגשמת חסד אלהים, דבר רצונו ושלטונו העליון, ולא הגשמת "כח" אלהי-מיתולוגי. מלכות ישראל היא מפני זה היא גופה לפי כל מהותה אחת מיצירותיה של האידיאה הישראלית.

אולם יצירת-המעמקים המונותיאסטית של התקופה נתבטאה לא רק במלוכה עצמה ובמפעליה הלאומיים הגדולים. אנו מבחינים אותה בכל ספרות החיים.

הדרישה באלהים. בין שני עולמות

גם בתקופה שלנו היה הישראלי דורש באלהים באמצעות חכמן השואל באפוד (הוא "משפט-האורים") או באמצעות הנביא (עיין ש"א כ"ה, ו). השאילה באפוד נזכרה בספורים על תקופה זו כמה פעמים (ש"א י, כ—כא; י"ד, יח—יט, לו—לב; כ"א, י; כ"ב, י; יג, כ"ג; ב"ו, ט"ג; כ"ח, ו; ש"ב ב', א; ה', יט, כג; כ"א, א). שואל ודוד מרבים לשאול באפוד. (אבל אחרי תקופת דוד לא נזכרה עוד השאילה באפוד בספרים ההיסטוריים). לדרישה באותות בדרכי עובדי האלילים אין בתקופה שלנו זכר; אין זכר למנזשים

ולמעוננים. האות, שעל-פיו פותח יונתן את המלחמה בפלשתים (ש"א י"ד, ח—יב), הוא אות ישראלי, כאותות גדעון בשעתו². וכן יש לתפוס גם האות של דוד (ש"ב ה', כג—כד)³. כמו כן לא נזכרו פותרי חלומות. החלומות, שנזכרו בש"א כ"ח, ו טו, הם בלי ספק חלומות נבואיים-ישראליים, שבהם הדבור האלהי מתגלה, אבל אין בהם חידה הדורשת פתרון³. מסוג זה הם גם חלומותיו של שלמה (מל"א ג', ה—טו; ט', ב—ט). שלמה עצמו, המדבר בחכמתו על "העצים... על הבהמה ועל העוף" וגו' והיודע לפתור חידות, אינו נחשב לא למבין באותות-נחש ולא לפותר חלומות³.

ועם זה נמשכים על רקע האמונות המנטיות גם בתקופה שלנו במעמקי הנפש הישראלית הנפתולים עם אמונות אליליות עתיקות התועות עדיין על אדמת ישראל כנשמות ערטילאות. בבחינה זו מאלפת היא מאין כמותה האגדה בש"א כ"ח, ג—כה, מבוא-האימים לאחרית שאול, שבה מופיע גם צלו של שמואל העולה מארץ רפאים. אגדה זו פותחת לנו אשנב להציץ למסתרי היצירה הדתית של הימים ההם.

בש"א כ"ח מסופר, ששאול הכרית את האובות ואת הידעונים מן הארץ. הדרישה באובות היא דרישה אל המתים. הדרישה בידעונים קרובה, כנראה, לדרישה אל המתים. יש לשער, שהידעונים בישראל הם גלגולם של הרואים-הכהנים העתיקים, שנחשבו ליודעי נסתרות בכח רוח אישי מיוחד להם. בגלל הקשר האישי שבין הידעוני וזבין רוחו לא נחשבו רוחות הידעונים למלאכי יהוה אלא לרוחות שעירים, שרידי תקופת האלילות. ואולי נחשבו אף הם לרוחות מתים המגלים נסתרות לידעונים הקשורים בהם. מן הספור בש"א כ"ח אנו למדים, שהאמונה העממית התמימה בממשות פעולתם של האוב והידעוני קיימת היתה בישראל באותה תקופה. אבל — פעולתם נחשבת לחטא משפט מות. הספור על הכרתת האוב והידעוני בידי שאול אין לו כל דוגמה בעולם האלילי⁴. הכרתת האוב והידעוני מישראל בימי קדם מוכיחה היא לבדה, שהאמונה הישראלית היתה מראשיתה הטיבה יחידה ומיוחדת בעולם. שאול מכרית את האובות והידעונים לא מתוך פחד מפני סכנתם וגם לא מתוך איזו הבחנה רציונלית. בו פועלת אמונת יהוה בכחה האינטואיטיבי. הראייה, החלום, האכסטוזה, האורים ואף הראיה באותות כללו להקלט באמונת יהוה ולהעשות דרכים לשאילה באלהים. אולם הדרישה

² עיין למעלה, כרך א', ע' 503—504.

³ עיין שם, ע' 508.

⁴ עיין שם, ע' 460, הערה 7.

אל המתים ואל רוחות־שעירים היו מעבר לתחום. אמנם, אפשר לגלות נסתרות בדרכים אלה, אבל הרצון לגלות סוד־אלהים בדרכים לא־אלהיות הוא אלילי. מתים ושעירים אינם רשות אלהית, אבל הם היו צללי "רשות" זרה, לא־אלהית, זכר לעולם "אלהי" ששקע. בעבודתם ובדרישה אליהם היה משום הודאה ב"רשות" אחרת, משום מרי אלילי באלהים. הכרת האובות והידעונים בימי שואל מראה לנו מה עצומה היתה בישראל בזמן ההוא ההרגשה האינטואיטיבית ביחודה של האמונה הישראלית ובהבדל התהומי בינה ובין האלילות. על עמקה של ההרגשה ההיא ועל עוז הכח המעצב, שהיה גנוז בה, מפיצים אור מיוחד כמה פרטים בדרמה הקודרת המתוארת בש"א כ"ח. בדרמה זו משתקפת תהום שבין שני עולמות.

שואל שאל ביהוה "גם בחלומות גם באורים גם בנביאים", ולא היה מענה. במצוקת מות הוא מחליט לשאול באוב. אבל שואל פונה גם בפעם הזאת אל — ש מ ו א ל. על עברי פי חטא־המות האלילי הוא נושא כפיו אל יהוה: הוא שואל בנביא־האלהים העולה מארץ רפאים. האם גם זה חטא אלילי לדובב באוב פי נביא־יהוה? הספור אינו מביע משפט על מעשהו של שואל. אבל איש כשואל יעשה כזאת בחשכת ליל יומו האחרון. במצוקה לאין מוצא, תחת נטל גורל איום. ולהלן: בפסוק יט מנצנצת אולי רגע אחד דמות שמואל ה ר ו א ה. שמואל יודע מה יקרה מחר. המגלה הוא סוד, שנודע לו עוד בחייו, או "רואה" הוא את הבאות עתה? גם זה לא פורש. אולם גם שמואל העולה באוב עדיין הוא נביא־י ה ו ה. שואל אומר לו: "ואקראה לך להודיעני מה אעשה" (טו). שואל מבקש איפוא לא גלוי מנטי אלא פ ק ו ד ה. מצות שליח־אלהים. ושמואל מאשר רק את הגזרה, שגזר עליו בחייו במצות אלהים אחרי המלחמה עם עמלק. גם עתה הוא איפוא בעצם נביא־שליח. — כך עוצב גם החומר האלילי הזה בדפוס האידיאה הישראלית. כמעט נגע תחום בתחום, אכן, פלא הוא, שהתחומים לא נתערבבו בכל זאת.

הנביאים. שמואל, נתן, גד, אחיה

תנועת ההתנבאות נזכרה כתנועה המונית רק בימי שמואל־שואל; ולאחרונה — בש"א י"ט, כ—כד. בימי דוד ושלמה אין היא נזכרת לא כתנועה נבואית ולא כתופעה פולחנית, וכנראה לא היתה קיימת עוד. היש קשר בין התבצרות המלוכה ובין סוף ההתנבאות ההמונית? הבא הקץ על תנועת ההתנבאות, מפני שבא הקץ על מלכות רוח הנבואה? ידיעותינו על תנועת ההתנבאות מעטות, ואי אפשר לנו להוציא משפט. בתקופת המלוכה בא הקץ גם על הנזירות העתיקה, הלחממת. עם יצירת צבא הגבורים, החיילים

אי אפשר בכלל למצוא לה צדוק מוסרי. אבל היא נבעה ממשפט-המלחמה של הזמנים ההם. מלבד זה נחשבה התחרות עמלק גמול צודק על מעשי אכזריותו. היא נחשבה לאחת ממצותיו של משה (שמ' י"ז, ח—טז; דב' כ"ה, יז—ט). מלחמת עמלק מתוארת כהתנפלות פושעת על הנחשלים, כמארב הצבוע על העיף והיגע, מלחמת עם, שאינו "ירא אלהים" (דב' כ"ה, יח). שמואל מצוה לכלות "את החטאים, את עמלק" (ש"א ט"ו, יח). את אגג הוא משסף על מעשי הרצח שבצע: כאשר שכלה נשים חרבך, כן תשכל מנשים אמך (לג). שאל מעל בחרם, לא מפני שחשב אותו למנהג "חסר טעם וברברי" ולא מתוך "התקדמות" ובודאי גם לא מתוך איזה טעם פוליטי⁶. שאל מקיים את עיקר המצוה: הוא מחריס בלי רחמים "את כל העם" (ח)⁷. הוא מודה, שלקח מן השלל, מפני שירא את העם (כד). את אגג הביא, כנראה, כדי לפאר בו את מסע נצחונו (עיי' כ). למעילה גרמו איפוא תאות-שלל, מורד-לב ותאות-כבוד. על רקע-דמים מחריד זה נראה לנו שמואל בכל זאת בנושא הדרושה הדתית המוחלטת, האמיצה, שאינה יודעת פשרה עם מאויים ונטיות אישיים, שאינה יודעת ויתורים מתוך פחד, לעומת המלך המועל במצות החרם (שגם הוא חושב אותה למצות יהוה) מתוך יראת-העם ומתוך תאות-כבוד והמאמין, שבזבחים יכופר לו חטאו.

מלבד זה מביע שמואל בדבריו נגד שאל בסכסוך זה רעיון דתי חדש, שיש לראות אותו כמבשר התפיסה הדתית של הנבואה המאוחרת. הוא מוכיח את שאל ואומר: החפץ ליהוה בעלות וזבחים כשמע בקול יהוה? הנה שמע מזבח טוב, להקשיב מחלב אילים וגו' (כב—כג)⁸. בדברים אלה אין מהשפעת

6 עיי' גרממן, *Geschichtsschreibung*, ע' 51.

7 וכן הוא מבצע את משפט החרם בכל אכזריותו בנ"ב עיר-הכננים; הוא מכה אותה. לפי חרב מאיש ועד אשה, מעולל ועד יונק, ושור וחמור ושה" (ש"א כ"ב, יט). מלבד זה אנו יודעים, שבקש להשמיד את הגכעזנים (ש"ב כ"א, ב—ה).

8 ולהויון, *Composition*, לש"א ט"ו, אומר, שהפסוקים כב—כג שמים בפי שמואל רעיון, שאנו מוצאים אותו אצל עמוס, הושע, ירמיה ושאר הנביאים הסופרים, והיינו: רעיון החשבת המוסר מן המולחן. גרסמן, בספרו הנ"ל, ע' 51, מוצא את הרעיון בעמ' ה, כא ואילך; הושע ו', ו; יש' א', י ואילך; תה' ג', ט; ג'א, יח. זוהי הדעה המקובלת באסכולה של ולהויון. אלא שתוקרי בית ולהויון מניחים היו תחלה, שהפסוקים כב—כג בש"א ט"ו הם חוסמה מאוחרת בהשפעת הנבואה הספרותית. אולם משבא (בשנת 1924) הפסגה בהערכת השפעתה של חכמת מצרים על ספרות החכמה המקראית, התחילה רווחת הדעה, שהחשבת המוסר מן המולחן מקורה בחכמה המצרית ושממנה קבלו החכמים והנביאים בישראל ושלפי זה יש לחשוב גם את ש"א ט"ו, כב—כג לעתיק ולפרי השפעת חכמת מצרים. אולם באמת יש כאן שלש אידיאות שונות: של החכמה המצרית והמקראית, של שמואל ושל הנביאים המאוחרים. עיי' להלן בסנימי.

רעיונותיה של הנבואה הספרותית. הנבואה הספרותית הטעימה, שהצדק והמשפט חשובים מן הפולחן. ואילו שמואל אינו מעמיד את המוסר אלא את הכניעה לאלהים מול הפולחן. וכן אין כאן מהשפעת החכמה המצרית, שהובע בה הרעיון, שהמעשה הטוב של הישר נעים לאל מזבח הרשע.⁹ כי החכם המצרי אינו מוציא משפט על ערך הפולחן בכלל אלא על המעשה הפולחני של היחיד. ואילו שמואל מוציא משפט כללי: החפץ ליהיה בעלות ובחיים...¹⁰ באמת בוקעת ועולה מדברי שמואל האידאיה, שהיתה גנוזה במעמקי האמונה הישראלית, שהפולחן אינו ערך דתי עצמי-עליון. הפולחן אף הוא אינו אלא דבר אלהים, ולפיכך אין בו כדי לכפר על מרי בדבר אלהים. האידאיה הישראלית מצאה לה בדברי שמואל בטוי חדש. בהם גרמזה המגמה כלפי התהוות האמונה הנבואית לעתיד לבוא. הבעת ההערכה החדשה הזאת של הפולחן היא הקובעת אולי לשמואל את מקומו ההיסטורי בתולדות האמונה הישראלית.

את בחירת דוד למלך מיחסת המסורת המקראית לשמואל (ש"א ט"ז, א—יג; י"ט, יח). אבל את הבטחת המלכות הנצחית לדוד ולזרעו היא שמה בפיתון (ש"ב ד', ה—יז). נבואה זו של נתן נעשתה אחד מיסודות האמונה של עם ישראל, ויש לראות אותה כבטוי העתיק ביותר של התקוה המשיחית, שנתלתה במשך הזמן בבית דוד. אולם הנביא הזה עצמו מופיע אחרי מעשה בת-שבע לפני דוד כמוכיח זועם (שם י"ב, א ואילך). תוכחה זו נמסרה לנו בצורה מעובדת. אבל אין ספק, שתכנה העיקרי עתיק ושבספור נמסרו לנו כמה מדברי נתן כהויות¹¹. נתן נבא לדוד, שימות בחטאו (יג), ומלבד זה הוא נבא לו, שחרב לא תסור מביתו עד עולם (י). המקרא אינו מזכיר בשום מקום חטא-דמים הרובץ על בית דוד בעוון דוד. נבואת נתן אינה משקפת איפוא מאורעות או דעות מזמן מאוחר, אלא היא בת-זמנה. היא מוכיחה לנו, שגם "נביאי החצר" ידעו לשמור את משמרת דבר-אלהים ולהתקומם נגד המלכים.

כנביא-פורענות מופיע לפני דוד גם גד החוזה: הוא נבא לו עונש על אשר ספר את העם (ש"ב כ"ד, יא ואילך). אמנם, את קשי ה"חטא" הזה לא קל לנו להבין. — גד הוא גם המצוה להקים מזבח בגורן ארונה היבוסי, הוא מזבח בית-הבחירה שלעתיד.

⁹ בלקח למלך מריכרע. עיין ארמן, Literatur, ע' 118.

¹⁰ עיין על כל זה בפרוטרוט להלן בנספח לספר ב' בפרקים על ס' תהלים ועל ספרות החכמה.

¹¹ עיין על זה בנספח: "לחקר נביאים ראשונים",

כנביא-פורענות מופיע בימי שלמה אחיה השילוני, אם כי אין הוא אומר את נבואתו בפני שלמה עצמו (מל"א י"א, כט—לט). גם נבואת אחיה נמסרה לנו בצורה מעובדת. אבל בתכנה העיקרי עלינו לחשוב גם אותה לנבואה בת-זמנה. נראה, שאחיה נבא לשלמה, שבחטאו יבוא הקץ על מלכות בית דוד. בדברי אחיה נתבטא הרוגז של יראי-יהוה הקיצוניים על הבמות, שבנה שלמה לאלהי נשיו. וזהר ממלכת שלמה לא היה בו כדי לשחד את האנשים האלה, שאחיה היה להם לפה. — כך נמשכת איפוא מימות שמואל שלשלת הנביאים-השליחים המגידיים למלכים פשעים.

עבודת האלהים. הכהונה

התקופה שלנו היא תקופת יצובם וקביעתם של מקומות הקודש. המנהג הקדום של בנין מזבחות-עראי הולך ובטל, כנראה, בתקופה זו. שאול בונה מזבחות רבים (ש"א י"ד, לה). אבל דוד בונה רק את המזבח בהר הבית במצות גד (ש"ב כ"ד, יח—כה). וזה הספור האחרון במקרא על בנין מזבח ליהוה בארץ במקום חדש. (אליהו בונה מזבח במקום, שהיה שם מזבח יהוה הרוס: מל"א י"ח, ל—לא).

בהעלאת הארון לעיר-דוד היה משום סמל דתי-לאומי, אבל דבר זה לא עשה רושם נכר במטבע הפולחן. העם עבד לאלהים בבמות ובמקדשים. בבחינה פולחנית היו חברון וגבעון אף חשובות מעיר-דוד (ש"ב ט"ו, ו—ט; מל"א ג', ד—טו). בתי מקדש כבר היו קיימים אז בארץ. אבל את הארון העמיד דוד באוהל, ונתן הנביא התנגד, כנראה, להשכנת הארון בבית בנוי (ש"ב ו', יז; ז', א—ז). כי הארון היה קשור במסורת האוהל. לפני אוהל-הארון היו מקריבים עולות ושלמים (שם ו', יז; מל"א ג', טו). באוהל היה שמור שמן הקודש (מל"א א', לט). האוהל שמש גם מקום מקלט לחייבי מיתה (שם א', ג—ג; ב', כט—ל). נראה, שנתפס בעיקר כמקדש של המלך. — מכלי המקדש העתיק היו האפוד (ש"א כ"א, י) ושולחן הפנים (עיי' שם, ז). במקדשים היו שמים למשמרת אותות-נצחון, שנלקחו במלחמה (שם, י). מלבד החגים העממיים היו חוגגים גם חגי משפחה, שהיו זוכים בהם זבחים ((שם כ', ו, כט). חג חשוב היה החודש, שהיה נחוג, כנראה, בבית (שם, יח, כד—כו) בסעודת קודש (שם, כה).

גם בתקופה שלנו לא נתיחדה עדיין בפועל הזכות להקריב קרבנות לכהנים בלבד. בכל אופן מקריבים המלכים קרבנות אף במקדשים (ש"ב ו', יז; מל"א ח', סד; ט', כה). כמו כן ממלא המלך תפקיד של כהן המברך את העם (ש"ב ו', יח; מל"א ח', נה—סא). דוד חוגר אפוד בד (ש"ב ו', יד). בני דוד

משמשים כהנים (שם ח', יח). אולם אין זה פוגע בעצם בזכות המיוחדת של שבט הכהנים. בתי המלכים בישראל לא נעשו בתי כהנים. נראה, שהזכות לשרת בקודש פנימה וביחוד — לשאול באלהים היתה מיוחדת לכהנים מבני אהרן ולוי, ואף למלכים לא נתנה. זכות-מורשה לעבוד עבודה במקדשים דרך-קבע היתה בכל אופן רק לכהנים מבני אהרן ולוי.

המלוכה השפיעה את השפעתה גם על הכהונה. בימי דוד הכהנים מופיעים גם הם בין שרי המלך (ש"ב ח', יז; כ', כה). וכן בימי שלמה (מל"א ד', ב, ד—ה). צדוק ואביתר מעורבים בסכסוך-הירושה, שפרץ בימי האחרונים של דוד (שם א', ז ואילך). הסכסוך הזה גרם להדחת בית אביתר מן הכהונה במקדש ירושלים (שם ב', כו—כו).

עם בנין אביתר בירושלים התרכו, כנראה, בית אהרן רובו מסביב למקדש זה, שבו עמד הארון. כלי-קדשה של כהונת בית אהרן. הלויים נזכרו רק דרך-עראי (מל"א ח', ד) ¹². אבל נראה, שבימי דוד וגם במקדש ירושלים לא מלאו תפקיד קבוע ומיוחד. ולעומת זה יש יסוד לשער, שבימי דוד התחיל מתגבש מעמד חדש של אנשי פולחן, הוא מעמד המשרתים. בימי שלמה נזכרו כחכמים מפורסמים בישראל איתן והימן, המיוחסים על זרח וחמול, ממשפחות יהודה (מל"א ה', יא) ¹³. בימים ההם היתה ה"חכמה" מעורה בשירה (עיין שם, יב), ולפיכך יש לחשוב את ה"חכמים" ההם גם למשוררים. בזמן מאוחר התייחסו על איתן והימן משפחות של לויים-משוררים (דה"א ו', יח, כט; ט"ז, יח, יט; כ"ה, א, ד—ו ועוד). הימן ואיתן נמנים בין משוררי ס' תהלים (תה' פ"ה, א; פ"ט, א). לאיתן מיוחס הימנון היסטורי עתיק על נבואת המלכות הנצחית לדוד (תה' פ"ט, ד—ה, כ—לח, השוה להלן, ע' 202). נראה, שאיתן והימן היו משוררים, שחיו בימי דוד, והם מאבות מעמד המשוררים הפולחניים בישראל. בין משפחות המשוררים אנו מוצאים גם את משפחת עובד-אדם (דה"א ט"ז, יח, כא, כד; ט"ז, ה ועוד). עובד אדם הוא האיש, שדוד השכין את הארון בביתו (ש"ב ו', י—יב). יחשה של משפחת-משוררים זו עולה איפוא גם הוא עד ימי דוד. המשוררים האלה היו מתחלה מעמד בפני עצמו, ורק בימי בית שני התחילו מתייחסים על הלויים. דוד היה משורר וממציא כלי שיר (עיין עמ' ו', ה), ובביתו היתה מקהלה של שרים ושרות (ש"ב י"ט, ל). קרוב איפוא לשער, שהוא שקבע וגבש גם את השירה הפולחנית

¹² הלויים, שנזכרו בש"א ו', טו; ש"ב ט"ז, כד, הם, כנראה, כהנים מבני לוי.

¹³ השוה דה"א ב', ו. במקום "חמול" במל"א ה', יא יש לגרוס "חמול", השוה דה"א ב', ה, ועיין להלן בנוסח לספר ב': "ספרות החכמה".

ושספורו של בעל ד"ה (עיין דה"א ט"ו ואילך), המיחס לדוד את יסוד שיר הלויים במקדש, יש בו גרעין היסטורי.

בנין הבית בירושלים לא היה קשור בבטול העבודה בבמות. ובכל זאת כרוך היה בבנין זה חידוש פולחני גדול: נבנה מקדש-מלך מרכזי, ששמש מקום עליה-לרגל לכל ישראל (מל"א ח', ב—סו; י"ב, כז). המקדשים העתיקים, עם כל קדושתם, לא שמשו מקומות-עליה לאומיים קבועים כמקדש-המלך החדש. ואפשר, שדבר זה עורר קנאת כהנים ומקדשים וסיע לפירוד בימי ירבעם. ירבעם עצמו לא בנה מקדש מרכזי אחד כבנין שלמה.

קרבן אדם, חרם, שבועה

בתקופה שלנו אין כל זכר לקרבן אדם. לא לקרבן עראי, כזה של יפתח, ולא לפולחן קבע מעין זה, שנזכר בדורות מאוחרים. אולם גם בתקופה זו, כמו בתקופת השופטים, יש תופעות, שהן על גבול קרבן אדם, וגם הן מעורות בעניני חרם ושבועה.

זמנו של שאול הוא זמן שלהי החרם העתיק, האתני, הקשור במאורעות יציאת מצרים וכבוש הארץ, שתכליתו — הכרתה גמורה של זרע עם, הכרתה הנחשבת חובה דתית. החרמת עמלק והשמדת הגבעונים בידי שאול הן הפעולות האחרונות הנובעות ממצות החרם העתיק הזה. בימי דוד ושלמה כבר פקע למעשה כוחו של מצוה זו, כמו שנראה בפרק זה להלן. אבל בימי שמואל ושאול עדיין היא נחשבת מצוה חמורה כל כך, ששמואל נבא אבדן לשאול ולביתו על שלא מלא בדיוק את מצות החרם והחיה את אגג, מלך עמלק, ולא החריס את כל הצאן והבקר. ואף הדורות המאוחרים קיימו וקבלו הסבר זה לגורלו הטרגי של שאול. שמואל עצמו משספ את אגג „לפני יהוה“ בגלגל (ש"א ט"ו, לב—לג). יש סבורים, ששסוף זה אינו אלא הקרבת קרבן. אבל באמת מקיים שמואל באגג רק את מצות החרם: הוא ממית אותו בגלל החטא הרובץ עליו ושבועטיו הוטל על עמו חרם. ואילו „קרבן“ אינו מת בחטאו אלא בחטאם של אחרים. תופעה ממין זה היא גם הוקעת בני שאול „לפני יהוה“ בימי דוד (ש"ב כ"א, א—ד). גם מעשה זה מעורה בחרם ושבועה. שאול ממית את הגבעונים, כדי לקיים את מצות החרם. אבל במעשהו זה הוא מגלגל על עצמו חטא חמור ביותר בעיני הדורות ההם: הוא מפר את השבועה, שנשבעו בני ישראל לגבעונים. החטא הזה קשה כל כך, שהוא נחשב סבה לרעב, שבא על הארץ בימי דוד. יהוה נעתר לארץ רק בדם שבעה מבני שאול, שהוקעו ואף לא ניתנו לקבורה במשך חדשים אחדים. אולם גם הוקעה זו אינה „קרבן“ ממש, אלא עונש: המתת בנים בעון אבותם, מאחר שלפי

אמנות הדורות ההם רובין חטא אבות על בניהם אחריהם. הפרת שבועה נחשבת לחטא משפט מות, ובספורי התקופה שלנו השבועה תופסת מקום נכר. אל בית שאול כלתה הרעה בגלל השבועה והחרם. יונתן זלזל בשבועת אביו, ובגלל זה יצא הקצף על ישראל, ויונתן נתחייב מיתה (ש"א י"ד, כד—מה). אבל בדור ההוא מנצנצת גם השקפה הומנית יותר: העם פודה את יונתן ומציל אותו ממות, אמנם — בזכות "הישועה הגדולה", אשר עשה בישראל ביום ההוא (שם, מה). כל היחס שבין דוד ובין בית שאול נתון בצל אימתה של השבועה. כל בית שאול הם "אנשי מות" לדוד (ש"ב י"ט, כט; השוה ג', ח; ד', ח; ט"ז, ח). אבל בין דוד ובין יהונתן היתה "שבועת יהוה" (שם כ"א, ז; עיין ש"א י"ה, ג; כ', יב—יז, מב; כ"ג, טז—יח), ובעטיה של שבועה זו היתה פליטה לבית שאול. עם מפיושת עשה דוד חסד (ש"ב ט', א—יג; עיין ט"ז, א—ד; י"ט, כה—כט), ובעבור השבועה לא ניתן מפיושת להוקעה (כ"א, ז). את כחה של השבועה אפשר היה להפקיע רק על-ידי שבועה אחרת (עיין מל"א ב', ח—ט, לו—מו). השבועה נחשבה כבעלת תוקף בשעה שהמושבע הסכים לה בפיו ואמר: טוב הדבר, שמעתי (שם, לח, מב).

עם יסוד המלוכה מופיע בישראל חוק חדש של החרמה: החרמת המורד במלכות או הפוגע בכבוד המלך. על החרמה זו עיין להלן, ע' 215—216.

ישראלים, כנענים, בני נכר, גרים

בימי דוד ושלמה כבר שקעה לגמרי מלחמת-החרם העתיקה בשבעת הגויים יושבי ארץ כנען.

מלחמת השבטים בתקופת כבוש-הארץ היתה מלחמה של התנחלות, כמו שראינו: השבטים לא עלו לשעבד עמים אחרים, אלא בקשו אדמה להתנחל בה. אופי זה של המלחמה היה השורש הריאלי של שאיפת החרם וההורשה. אולם השאיפה להתנחלות וליסוד ישובים אתניים הגיעה לקצה עוד בסוף תקופת השופטים. ועם זה בטלה גם השאיפה הריאלית להחרים או להוריש את יושבי הארץ ולרשת את אדמתם. בימי דוד מנצנץ אידיאל חדש: שלטון מדיני בעמי נכר (עיין להלן, ע' 193—195). ואידיאל זה משכיח לגמרי את שאיפות ההורשה הישנות. ולפיכך אנו מוצאים, שלא דוד ולא שלמה אינם מקיימים עוד את מצות החרם.

דוד כובש את ירושלים, אבל את היבוסי אינו מחרים (עיין ש"ב כ"ד, טז ואילך). בגזר אינו פוגע. בגבול הצפון נמנות על מלכותו "ערי החוי והכנעני" (שם, ז). הוא מכניע את הפלשתים (שם ח', א) אבל אינו מחרים ואינו מוריש

אותם. הוא עושה נקמות אכזריות במואב. עמון ואדום (שם, ב; י"ב, כו—לא; מל"א י"א, טו, טז), הוא נלחם בארם (ש"ב ח', ג ואילך; י', ו ואילך), אבל עם מלכי צור הכנענית, שהיא בכלל חוק החרם, הוא ושלמה כורתים ברית אחוה וידידות (ש"ב ה', יא—יב; מל"א ה', טו—כו). שלמה בותן אפילו לחירם עשרים עיר בארץ הגליל (מל"א ט', י—יד). הכבוש ה"אתני" האחרון הוא כבוש גזר, שפרעה, חותן שלמה, מבצע אותו (שם, טז). הספיח האחרון של מלחמת-החרם העתיקה הוא כבישת פליטי החרם לעבדים בימי שלמה (שם, כ—כא). פעולה זו פוגעת בשרידי הכנענים שבתוך הישוב הישראלי. אולם תחום החרם עצמו לא הורחב.

גם בתקופה זו אין זכר לישובים כנעניים גדולים ועצמאיים בתחום הישוב הישראלי הריאלי, ואין זכר להשפעה אלילית של ישובים כאלה. הגבעונים הם כבר עובדי יהוה, ואת בני שאול הם מוקיעים "ליתהוה" (ש"ב כ"א, א—ט). שרידי הישובים הכנעניים בארץ ישראל הריאלית היו או סגורים ומובדלים, כיבוס לפני שנכבשה, או אנשי מס, כישובים, שנמנו בשופ' א', או עבדים-למחצה, כגבעונים. אין להניח, שביניהם ובין הישראלים היו נישואי-תערובת, ואין זכר לזה במקורות. ובכל אופן לא היתה בנישואים כאלה עתה שום סכנה דתית. הכנענים שבתוך הישוב הישראלי, עד כמה שבאו במגע עם ישראל, נעשו אף הם "ישראלים" בתרבותם. בתנאים אלה נתישן מאליו החוק העתיק, שאסר התחתנות בשבעת העממים, כדי שהללו לא יזנו את ישראל אחרי אלהיהם (שם' ל"ד, טז; דב' ז', ג—ד; עיין יהושע כ"ג, ז, יב). אמנם, הכנענים שבצפון וכן הפלשתים יכלו להיות מקור השפעה אלילית. אבל בבחינה זו לא היה הבדל בינם ובין שאר העמים השכנים. במדה שהאידיאה הישנה של כבוש ארץ כנען השלמה (עד נהר פרת וכו') היתה קיימת, היה ענין "לדורשי רשומות" להטעים ביחוד את הסכנה הצפויה מן "הגוים הנשארים", בסיגנון המקורות העתיקים (עיין שופ' ג', ה—ו). אבל בראשית תקופת המלוכה, בשעה שהאידיאה ההיא נשתכחה, לא היה עוד טעם להבחין בין העמים השכנים. ולא עוד אלא שלהתערבות המונית עם עמים אלה לא היה מקום. ואילו נישואי-תערובת של יחידים לא היה בהם כדי להדיח את ישראל אחרי האלילות. החוק הישן על נישואי-תערובת עם הכנענים נתישן יחד עם חוק החרם, שהיה קשור בו. ולפיכך אנו מוצאים, שבתקופה שלנו מרובים ביחוד ה"גרים" בישראל. ומרובים גם נישואי-תערובת, וביניהם גם נישואי-תערובת עם "הגוים הנשארים". הגרים של הזמן ההוא לא היו גרים במובן המאוחר. אלה היו בני נכר, שבאו לגור בארץ ישראל ונטמעו בישראל טמיעה תרבותית, ומתוך כך — גם טמיעה דתית. בתקופת יציאת מצרים וכבוש הארץ דבקו בישראל שבטים

או בתי אבות קרובים להם בגזע ונטמעו בהם, הלא הם הקינים והרכבים, הכלבים, הירחמאלים וכו'. מלבד זה קיים היה בישראל מימי קדם "ערב רב" או "אספסוף" של בני נכר (שם' י"ב, לח; במ' י"א, ד), בני בלי גזע, שהיו קיימים כמעמד נבדל, נמוך ומשועבד, אבל שותפים היו בדתם עם ה"אזרחים". בתקופה שלנו מרובים ה"גרים" היחידים, שזכר יחשם הגזעי עוד נשתמר, אלא שנעשו או שנעשים והולכים ישראלים בתרבותם ובדתם. מימי שאול-דוד נזכרו גרים מבני עמים שונים (ש"א כ"א, ח; כ"ב, יח, כב; ש"ב א', ח, יג; י"ח, כא ואילך). דואג האדומי הוא משריו של שאול, והוא היה "נעצר לפני יהוה" בנוב ביום, שדוד בא לשם בברחו מפני שאול (ש"א כ"א, ח). לדוד יש גדוד של גתים היושבים בירושלים, הם ונשיהם וטפם (ש"ב ט"ו, יח—כב). הם נחשבים ל"נכרים" (שם, יט), אבל הם נשבעים בשם יהוה (שם, כא). מכיון שה"נערים" היו מתקדשים בצאתם למלחמה (ש"א כ"א, ה—ז), הרי יש להניח, שגם אנשי גדוד אלה היו מתקדשים לפי מנהג הארץ ושותפו בדת השלטת בארץ. דבר זה יש להניח גם ביחס לגדוד הכרתי והפלתי, חיל המשמר של דוד, גם הם, כנראה, פלשתים (ש"ב ח', יח; ט"ו, יח ועוד). בין גבורי דוד נזכרו צלק העמוני (שם כ"ג, לד) ואוריה החתי (שם, לט). לאוריה שם ישראלי, והוא היה בעלה של בת שבע (שם י"א, ג ואילך). בין אנשי דוד נזכר גם אחימלך החתי (ש"א כ"ו, ו) ¹⁴. קרוב למשפחת דוד היה עמשא בן יתר הישמעאלי (דה"א ב', יז; ש"ב י"ז, כה ¹⁵; י"ט, יד). את הארון השכין דוד בבית עבד-אדם הגתי (ש"ב ו', י—יב) ¹⁶. חירם, חורש הנחושת של שלמה, הוא בן איש צורי ואשה ממטה נפתלי (מל"א ז', יד). לפי ההשקפה העממית הגרים סורים רע, וכמה דברי-גנאי נתלים בהם (ש"א כ"ב, יח, כב; ש"ב א', ב—טז; י"ח, כ—לב; השוה ויק' כ"ד, י—א). אבל רבים מהם עלו לגדולה בישראל ונטמעו במשפחות ישראליות.

בכמה מן הספורים על הגרים נזכרו בפירוש נישואי-תערובת (כגון בספור על אוריה החתי, יתר הישמעאלי ועוד). דוד עצמו לוקח אשה גשורית (ש"ב ג', ג). לשלמה נשים נכריות רבות, וביניהן גם כנעניות (מל"א ג', א; י"א, א; השוה י"ד, כא). ולא עוד אלא שהמזמור תה' מ"ה, שהוא, כנראה, מזמן שלמה, אף מפאר את נשואיו של שלמה עם "בת צר", שהמשורר מדבר על לבה, שתשכח את עמה ובית אביה ותדבק במלך (יא ואילך). אפיני הדבר,

¹⁴ ברשימת גבורי דוד בדה"א י"א נמנו גם: מבחר בן הגרי (לח), יתמה המואבי (מו), בין שריו נזכרו, שם כ"ו, אוביל הישמעאלי (ל) ויוזי התגרי (לא).

¹⁵ כאן בספוט "הישראלים".

¹⁶ השם מציד על מוצא אדומי, "גת" נקרא בודאי, משום שישב תחלה בגת.

ששלמה המלך, אשר „אהב נשים נכריות רבות“, הוא ששעבד את שארית הפליטה של הכנענים, שנותרו בארץ (שם ט', כ—כא). על הכנענים האלה רבצה קללת החרם העתיק, ולפיכך לא ניתן להם להתחתן בישראל ולהדבק בהם. ואילו הכנענים שמחוץ לארץ ישראל הריאלית נחשבו עתה על שכניהם של ישראל. ומכיון שלפי המנהג ולפי חוקי-התורה העתיקים לא היו נישואי-תערובת עם בני נכר, שבאו לגור בארץ, אסורים, לא נהגו איסור לא בכנענים הצפוניים ולא בפלשתים, שישבו בתחום ארץ ישראל האידיאלית. — על ס' רות עיין בפרק זה להלן.

השקפה חדשה על נישואי-התערובת נצנצה, כנראה, רק בסוף מלכות שלמה. „בת צור“ וחברותיה לא הגשימו את תקות המשורר ולא שכחו את עמן ומולדתן וגם לא את אלהיהן. שלמה בנה במות לאלהי נשיו, ולעת זקנתו נטה אף הוא עצמו, לפי הספור, אחרי „אלהים אחרים“. בחוגי יראי-אלהים התחילו מביטים בעין רעה על הנשים הנכריות. ומכיון שבין נשי שלמה היו נשים מבנות כל העמים השכנים, גולדה הדעה, שיש חטא בנישואי נשים נכריות בכלל, באשר הן עשויות להדיח את ישראל אחרי אלהיהן. בתורה אין אנו מוצאים איסור כולל כזה. אבל במל"א י"א, א—ב מתפרש האיסור שבתורה להתחתן בכנענים כאיסור הכולל את כל העמים¹⁷. במשך דורות רבים עוד עתיד היה הרעיון הזה להשאר רעיון ערטילאי, בלי תוצאות מעשיות.

האידיאל הלאומי-המדיני החדש

הישוב הישראלי האתני הוא בתקופה שלנו ישוב מגובש וקבוע בגבולותיו: מדן עד באר שבע (ש"ב ג', י; י"ז, יא; כ"ד, ב, טו; מל"א ה', ה ועוד). ארץ זו היא ארץ ישראל הריאלית. ארץ ישראל האידיאלית בגבולותיה הקבועים במקורות העתיקים (מנחל מצרים. ועד נהר פרת. מן הים ועד הירדן) נשארה אידיאה דתית וספרותית נושנה בלבד. כבר ראינו, שמלחמת שבטי ישראל בעמי כנען היתה מלחמה של כובשי קרקע, ומפני זה לא היו השבטים מסוגלים להמשיך במלחמה אחרי שנתמלא צרכם באדמת-ישוב ולכבוש את הארץ כולה. אלא שבתקופת השופטים עדיין היה האידיאל של הכבוש השלם קיים כאידיאל דתי, ושאלת הכבוש השלם הטרידה את הלכבוות. האידיאל הזה שולט בספרות העתיקה עד שופ' ב', כ—ג', ד. אולם בתקופה שלנו השאלה נגנזה לגמרי, והאידיאל הוא אידיאל נשכה. לא דוד ולא שלמה אינם שואפים להשלים את הכבוש. עצוב גבול המלכות אינו קשור כלל לא באידיאל

¹⁷ עיין לחלן בנספח: „לחקר נביאים ראשונים“.

הישן ולא באופן הגשמתו — בחרם ובהורשה. כבר ראינו, שבתקופה שלנו פסקה מלחמת החרם. אולם במקום שאיפת ההתנחלות, שפעלה בשבטים בתקופת הכבוש, נתעוררה עם יסוד המלוכה שאיפה חדשה: שאיפה ל ש ל ט ו ן מ ד י נ י.

בשכבה הקדומה ביותר של ספרות התורה¹⁸ וכן בכל ס' יהושע ושופטים אין אנו מוצאים את האידאל של השלטון המדיני. העדר אידאל זה מקביל להעדר יעוד המלכות בספרות הקדומה¹⁹. יעודי הזמן העתיק הן: נצחון על האויב, השמדתו או הורשתו, כבוש הארץ, רבוי העם, שלום ובטחון בארץ, ברכת האדמה והעדר. הספרות הנבואית העתיקה ביותר שבתנ"ך משקפת את הלך-הרוח של השבטים בראשית תולדות ישראל. השבטים שאפו לנחול אדמה, אבל לא שאפו להטיל עול שלטונם על עמים אחרים. מטעם זה הם אינם מגשמים את האידאל של הכבוש השלם, ומטעם זה עצמו הם אינם הופכים את הכנענים שבתחום הכבוש למעמד של משועבדים, אלא מחרימים או גורשים אותם. שעבוד הגבעונים נבע מצירוף מסבות מיוחדות. ישובים כנעניים בתחומי הספר הם שמים במשך הזמן "למס" (שופ' א', כח—לה ועוד). אבל גם זה הוא עדיין שעבוד פרימיטיבי. אבל אין בשבטים שאיפה לכבוש ישובים נכרים, לשבת תוכם כמעמד של אצילים שליט או לשים בהם נציבים ולהטיל עליהם חובה של נשיאת "מנחה". האידאל, שהיה כרוך בסיום מלחמת-הכבוש העתיקה, היה: משכן שלום בארץ. "וישכן ישראל בטח, בדד עין יעקב, אל ארץ דגן ותירוש" (דב' ל"ג, כח). "ואכלתם לחמכם לשבע, וישבתם לבטח בארצכם, ונתתי שלום בארץ, ושכבתם, ואין מחריד" וגו' (ויק' כ"ו, ה ואילך). אולם לא נתן לישראל לשבת "בטח" "אל ארץ דגן ותירוש". בעקב מלחמת-הכבוש נאחזה מלחמה חדשה: התחילו התקפות העמים השכנים על ישראל. חזית מלחמה זו היתה שונה לגמרי מחזית מלחמת-הכבוש, וגם מהותה היתה אחרת. פלשתים, אדום, עמלק, מואב, עמון, ארם צררו את ישראל בארצו. אבל הם לא שאפו, בעצם, להוריש אותו אלא להשתרר עליו או לאכול את יגיעו. זו לא היתה מלחמת-התנחלות אלא מלחמת-שלטון. מן המלחמה החדשה הזאת נולדה המלוכה. מפני זה אין המלוכה קשורה לא בגבולה האידאלי של מלחמת-הכבוש ולא בשאיפת החרם וההורשה של

18 היינו: בבר' ס"ו, ת, ז, טו, יח—כא; כ"ב, טז—יח; כ"ד, ג, ט, כ"ז—ג, ד, כד; כ"ח, ג—ד, יג—טו; ל"ב, יג; מ"ז, ג; מ"ח, ג—ד, טו—מ"ט, כו; שמי' ג', ת, יז; ו', ד—ז, ט"ו, יב—יח; כ"ג, כ—לג; ל"ד, י—טז; ויק' כ"ו, ג—יג; במ' ל"ג, ג—ז; דב' א', ז—ח; ב', ד—ה, ט, יט, כד—לו; ג', ז—ח; כח; ו', י"א, ח—לב; י"ב, ט—יא, כ, כט; י"ט, ח; כ"ה, יח; ל"ג, יג—כט.

19 עיין למעלה, ע' 151.

המלחמה ההיא. נצחון על אדום, מואב, עמון וכו' לא היה בו משום השלמת הכבוש או הרחבת גבול הישוב האתני. הנצחון עשוי היה להוליד בעם שאיפה חדשה: שאיפת שלטון מדיני על עמי נכר. המפנה בא בימי דוד. נצחונותיו המכריעים של דוד על עמים, שבקשו לשלוט שלטון מדיני על ישראל, הנחילו בדרך הטבע לישראל שלטון מדיני על עמים זרים. בימי שאול היתה המלחמה הזאת עדיין מלחמת-מגן; שאול מציל את ישראל "מיד שסהו" (ש"א י"ד, מו). אבל דוד הופך את המלחמה למלחמת התקפה. הוא מכניע את הפלשתים. הוא מכניע את מואב ועושה את מואב "לעבדים נשאי מנחה". הוא מכה את ארם ושם בארם נציבים, וגם את ארם הוא עושה "לעבדים נושאי מנחה". גם באדום הוא שם נציבים, וגם אדום היו עבדים לדוד (ש"ב ח', א—ד). את הכנענים יושבי הארץ אינו מחרים, אבל הוא עושה נקמות אכזריות באויבים מדיניים תקפנים: במואב (שם, ב), בעמון (שם י"ב, לא), באדום (מל"א י"א, טו—טז). גם שלמה הוא מלך המושל בעמים זרים. הוא מושל בכל הממלכות, מן הנהר עד ארץ פלשתים ועד גבול מצרים, כולם "מגשים מנחה ועבדים את שלמה" (שם ה', א—ד; עיין דה"ב ט', כו). בתקופת-המלכות הזאת עלה עם ישראל למדרגה של עם שליט. את היעוד הישן של נחלת ארץ כאילו מעיבה השאיפה החדשה של שלטון מדיני על עמי נכר ומלכי נכר. נולד אידיאל לאומי-מדיני-דתי חדש, שנושאו הוא בעצם לא העם אלא המלך. בכבוד המלך וגבורתו ושלטונו כבוד העם וגם — כבוד אלהיו. האידיאל החדש הזה משתקף בספרות התקופה שלנו.

המשל והחכמה

המסורת היהודית מיחסת את ס' תהלים לדוד ואת ס' משלי לשלמה. מסורת זו כמו שהיא ודאי אינה נכונה. יש בספרים אלה דברים, שמוצאם מלפני דוד ושלמה, ויש בהם דברים, שמוצאם מלאחרי דוד ושלמה. ואולם בזה אין להטיל ספק, שתקופת דוד ושלמה היתה תקופה של פריחה ספרותית ושבאותו הזמן הגיעו לשגשוג גם המשל והשיר לצורותיהם. גם בספורים מימי שאול ודוד, כמו בספורים מתקופת השופטים, נשתמר זכר לדבר, שבעם היה רוח המשל-הפתגם ושגם המשל האמנותי כבר היה מפותח בישראל. פתגם ("משל") ישראלי עממי קשור בשמו של שאול: הגם שאול בנביאים? (ש"א י', יא—יב; י"ט, כד). דוד משתמש ב"משל הקדמוני"; מרשעים יצא רשע (שם כ"ד, יד). נתן משתמש במשל-המעשיה על כבשת הרש (ש"ב י"ב, א—ו). היו בישראל באותו זמן נשים "חכמות", שהיו מאומנות במליצה שנונה והיו משתמשות במליצתן בפתגם ובמעשיה. ה"אשה החכמה"

התקועית, שיואב שלחה אל דוד לדבר על לבו להשיב את אבשלום, משתמשת בספור בדוי ובפתגם (שם י"ד, ד—ו, יז). באבל בית המעכה „אשה חכמה“ מדברת אל יואב ומבקשת, שילך מעל העיר, וגם היא משתמשת בפתגם (שם כ', יז—ט; משמעות הפתגם אינה ברורה).

במל"א ה', ט—יד; י', א—ג שלמה מתואר כחכם יחיד ומיוחד במשל, בשיר ובחידה. חכמתו רבה מחכמת כל בני קדם ומכל חכמת מצרים. הוא חכם מאיתן והימן וכלכל ודרדע, שהיו מושלים ומשוררים בישראל מלפני שלמה. הוא דבר שלשת אלפים משל וחמשה ואלף שירים. הוא דבר על העצים ועל הבהמה ועל העוף ועל הרמש ועל הדגים. זאת אומרת, שבימיו שגשגו בישראל גם „משלי עצים“ וגם „משלי שועלים“. מלכת שבא באה לנסותו בחידות, והוא מגיד לה „את כל דבריה“. מכל העמים באו לשמוע את חכמתו.

בתיאור הזה כלולה עדות היסטורית על הקשר השרשי שבין החכמה הישראלית ובין החכמה המזרחית העתיקה, ששרידיה נשתמרו בידנו מספרות מצרים, בבל וארם. ההשוואה עם חכמת בני קדם, מצרים וכל העמים רומזת, שחכמת שלמה כללה מיצירת חכמי העמים האלה. על זה רומז גם הספור על מלכת שבא. בישראל קים היה „משל קדמוני“ מלפני תקופת שלמה. קיימת היתה חכמה, שנחל ישראל מימי היותו מחובר עם שבטי בני קדם. אבל בימי שלמה נתחדשה, כנראה, השפעת החכמה הנכריה, וזה הביא לידי שגשוגה של חכמת המשל בישראל. מטבעה של חכמה זו, שבה חדש וישן משמשים בערבוביה. חכם המשל יודע להשתמש במשלים הרווחים והמקובלים, ועם זה הוא טובע משלים משלו. באלפי המשלים והשירים המיוחסים במל"א ה', יב לשלמה כלולים היו בודאי דברים ישנים ומקובלים, משלים „קדמונים“, ודברים, שיצר שלמה עצמו. נראה, ששלמה הוא שאסף ולקט („און וחקר“) את אוצרות המשל של תקופתו, מישראל ומן העמים, וצה להעלות אותם על ספר. בס' משלי שוקע בלי ספק חומר מן הלקוטים האלה, ששם שלמה נקרא עליהם.

המשל היה לא רק ענין של מליצה, של דבור שנון, של שעשוע הדמיון והאזון. תכנו היה גם הדרכה, נסיון-חיים, וגם תורה מוסרית. זה היה מטבע ספרות המשל והחכמה בעמים, וזה היה המטבע שלה גם בישראל. הפתגם נסח בצורה קצרה ומגובשת כללים מוסריים והשקפות מוסריות. ושירי החכמה דנו בשאלות מוסריות, בגורל הצדיק והרשע וכו'. „משל הקדמוני“ של דוד כולל השקפה מוסרית. נתן משתמש במעשיה על כבשת הרש לשם תוכחה מוסרית. ואף משל יוחם (שופ' ט', ז—כ) קבוע במסגרת של דרישת-גמול מוסרית. יש לשער, שבישראל היו בימים ההם גם שירים למודיים, שדנו בשאלת

הטוב והרע. שרשיו של ס' איוב עולים עד התקופה הזאת ועד חכמת מצרים ובבל העתיקה. אלא שאין בידנו לקבוע כאן קבעי-זמן מדויקים²⁰.
 אולם עולמה המוסרי של ספרות החכמה נשאר גם על אדמת ישראל עולם בפני עצמו: הוא נשאר אנושי ואוניברסלי ולא נעשה ישראלי-לאומי. בישראל פלטה ספרות החכמה, כמובן, את היסוד האילי, שהיה מעורה בה בימי קדם. ולא עוד אלא שנטבעה במטבע רעיון היחוד. אבל יסוד ישראלי-לאומי לא ספגה, לא בתפיסתה המוסרית הכללית ולא בפרטי צווייה. וכך אנו מוצאים במקרא שתי שיטות מוסריות: אחת, שנתגבשה בתורה ובנביאים ושמיוסדת בברית סיני, ואחת, שנתגבשה בספרות החכמה ושמיוסדת במוסר המזרחי העתיק שמלפני ברית סיני²¹. ולא דבר ריק הוא, שהחכמה נתלתה דוקא בשלמה, המלך החילוני, אוהב הנשים הנכריות, אוהב הבנינים וכל תענוגות החיים. התורה והנבואה היו תופעות דתיות מיוחדות לישראל, החכמה היתה יצירה חילונית-ביסודה, משותפת לישראל ולעמים. על שלמה מסופר, שחכמתו היתה רבה מחכמת בני קדם ומחכמת מצרים. זאת אומרת, שחכמה זו אחת היתה במהותה בישראל ובעמים. את חכמת שלמה באו לשמוע „מכל העמים“. אולם „תורה“, „דבר יהוה“ יבואו עמים רבים לשמוע בירושלים רק — „באחרית הימים“ (יש' ב', ב—ג).

השיר. הספרות הנבואית

בתקופה שלנו שגשגה גם השירה הלאומית-הדתית, זו שהיתה מושרשת בבחינת הצורה בשירת-המושלים העתיקה.
 בימי שאול ודוד נשלם, כנראה, „ספר הישר“, שכלל שירים על מלחמות ישראל בארצו ועל מפעלות גבורי המלחמות וגורלם (עיין ש"ב א', יח). מלבד זה נוצרה בזמן זה שכבה חדשה של הספרות הנבואית העתיקה, שנשתמרה בתורה. וגם שכבה זו טבועה במטבע „אסכטולוגי“. ככבוש הארץ כך הורגשה גם המלוכה כשיא אסכטולוגי. המלוכה נראתה עתה כחסד-האלהים האמתי. רק עתה כאילו נתגלתה משמעות העודים העתיקים. הארץ, הנצחון, השלום — כל אלה היו יעודים ממשיים ובני-קיום רק בכחו של משיח-יהוה. המלוכה היא כליל ההבטחות, רק בה „המנוחה והנחלה“. היא

²⁰ עיין על כל זה להלן, ספר ב'; „תורת הגמול וצדוק האל“; ועיין נספח לספר ב'; „ספרות החכמה“.

²¹ עיין להלן, ספר ב'; „משפט ומוסר“, „מוסר התורה ומוסר החכמה“, ועיין נספח לספר ב'; „ספרות החכמה“.

גלומה איפוא בשבועה הקדמונה לאבות. ומפני שהיא דבר-אלהים, הרי גם היא חסד נצחי — „אחרית הימים“. ספרות הומון חדורה תפיסה „אסכטולוגית“ זו של המלוכה: המלוכה היא הגשמת דבר-אלהים קדמון, שהיה בו יעוד לאחרית הימים. ועם זה מופיע בספרות התקופה גם האידיאל החדש, שנולד עם המלוכה: שלטון מדיני. האידיאל מואר באור דתי. שלטון משיח-יהוה על עמים אחרים הוא סמל לשלטון יהוה.

בראשית תקופת המלוכה נוצרים גבישים חדשים של נבואה ספרותית. הנספחים על הנבואות הספרותיות העתיקות שבתורה. בגבישים אלה משתקפות השאיפות החדשות: מלכות ושלטון.

בבר' י"ז, ו—ח, טז: ל"ה, יא—יב אנו מוצאים ליד ההבטחה לאבות, שגוי גדול יצא מהם ושארץ כנען תנתן לזרעם לנחלה, גם את ההבטחה, ש מ ל כ ים יצאו מהם. המלוכה נכללת איפוא בברית יהוה עם אבות ישראל ונחתמת בחותם דבר-אלהים קדמון, שנתגשם בימי שאול ודוד. בבר' כ"ה, כט—לד יעקב קונה את „הבכורה“ מיד עשו אחיו ב„נויר עדשים“. לפי התפיסה הקדומה הבכורה מקנה ליעקב אולי רק את הזכות על ארץ כנען (השוה ל"ו, ו—ז). אבל בנבואה לר בקה כבר נאמר: שני גוים בבטן, ושני לאמים ממעיך יפרדו, ולאם מלאם יאמץ, ורב יעבד צעיר (כ"ה, כב—כג). שני העמים לא רק יפרדו וינחלו ארצות שונות, אלא מלחמה תהיה ביניהם, וישראל י ש ל ו ט באדום. המלוכה לא נזכרה כאן בפירושו, אבל היא הנחת השלטון. בתקופת השופטים לא שלטו ישראל על שום עם. שלטון דוד וזרעו באדום הוא איפוא התגשמות יעוד עתיק. בברכת יצחק ליעקב, כ"ו, כח—כט, נתנים ליעקב לא רק „טל השמים ומשמני הארץ ורב דגן ותרירש“ אלא גם שלטון על עמים: יעבדוך עמים, וישתחו לך לאמים, הוה גביר לאחריך, וישתחו לך בני אמך. כאן נתן ליעקב לא רק השלטון על אדום אלא גם על אחיו ובני אמו, זאת אומרת: גם על העמים הקרובים לו, על עמון ומואב, מדין עמלק. וכן אומר יצחק לעשו, שם, לו: הן גביר שמתיו לך, ואת כל אחיו נתתי לו לעבדים. שם, לט—מ יצחק נבא לעשו: ואת אחיך תעבד, והיה כאשר תריד ופרקת עלו מעל צוארך. אין ספק, שלא נרמזה כאן השתחררות אדום בימי יהורם (מל"ב ח', כ. כב). ישראל הוא „גביר“ לאדום, אדוניו מלדה ומבטן, ואדום נתן לו לעבד עולם. אבל אדום „יריד“, יבעט וינתק פעם בפעם מוסרות בעליו ויפרוק עול. זה קרה כבר בימי שלמה (מל"א י"א, יד ואילך).

על ברכת משה, דב' ל"ג, ו—כט, שהיא ברכה לשבטים מלפני תקופת המלוכה, נספח שיר על המלכת מלך בישראל, שם, ב—ה. מסיני, משעיר, מהר פארן דרך מריבת קדש הופיע יהוה לחג המלכת המלך, הוא

שאוּל. בהתאסף ראשי עם, יחד שבטי ישראל, היה מלך בישורון. המלכת המלך היא איפוא מפעל חסדו של יהוה, ובה נתקיימה ברכת חזון של משה. את החזון האסכטולוגי המובהק ביותר של ראשית תקופת המלוכה אנו מוצאים בארבעת שירי ברכות בלעם (במ' כ"ג, ז-י, יח-כד; כ"ד, ג-ט, טו-כד). שירים אלה מושרשים, כמו שכבר הזכרנו, בשירת-המושלים העתיקה: בשירי המושל העברי הקדמון בלעם, שקבלו בישראל במשך הזמן תוכן ישראלי. שירים אלה סומנו בפירוש כחזון ל"אחרית הימים" (כ"ד, יד). המושל-הקוסם הקדמון נהפך כאן לחזוה ישראלי. הוא רואה בחזונו את גורל ישראל באחרית הימים. והחזון שונה לגמרי מזה, שאנו מוצאים בברכת יעקב (בר' מ"ט) ובברכת משה (דב' ל"ג, ו-כט). בהבדל שבין החזונות האלה נכרת התמורה, שבאה עם יסוד המלוכה.

ברכת יעקב וברכת משה הן ברכות לשבטים. בברכת בלעם לא נזכרו שבטים. נושא החזון הוא עם ישראל. אין עוד מלחמות שבטים, אלא מלחמות עם אחד. בברכות יעקב ומשה מתנת הארץ עומדת במרכז. בברכת בלעם המלכות והשלטון הם הנושא המרכזי. בברכת יעקב (בר' מ"ט, ט) נאמר ליהודה: כרע, רבץ כאריה וכלביא — מי יקימנו! בברכת בלעם (במ' כ"ד, ט) חזון זה עצמו נשא על העם: כרע, שכב כארי וכלביא — מי יקימנו! ובשיר אחר משירי בלעם (כ"ג, כד) החזון מופיע בצורה חדשה, בטוי להלך-רוד חדש: הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא. העם לא רק ירבץ על נחלתו, ואין מחריד; הוא יקום ויתנשא לאכול טרף ולשתות דם חללים, לכבוש ולשלוט. להרגשת תקופת שאול, דוד ושלמה, המתבטאת בספרות ההיסטורית, שהעם אין בו חטא ושהוא אהוב לאלהיו, נתן בטוי גם בברכה זו: לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל (כ"ג, כא). לכן "יהוה אלהיו עמו, ותרועת מלך בו" (שם). האל, שהוציאו ממצרים, הוא "כתועפת ראם לו" 22 (כ"ג, כב; כ"ד, ח), ועל כן "יאלל גוים צרייו". ואין כאן הכוונה לנצחון על עמי כנען ולירושת הארץ. עמי כנען לא נזכרו כלל בברכה זו. ולעומת זה נזכרו בפירוש העמים השכנים, שישראל נצח אותם בימי שאול ודוד. בהצלחת המלך שיא גדולת ישראל: וירם מאנג מלכו, ותנשא מלכתו (כ"ד, ז). בלעם צופה הצלחה זו "באחרית הימים" (כ"ד, יד): אראנו ולא עתה, אשורנו ולא קרוב.

22 לו' — לישראל (ועיין תרגום אונקלוס ופירוש הראב"ע). ואין משמעות הכתוב, סאל, תועפות ראם" (גרסמן, *Geschichtsschreibung*, צ' 55, 67). זה מוכח מן ההקבלה בכ"ד ח-ט: לפס קים אלה נושא אחד-ישראל. ישראל, כרע, שכב כארי, הוא "יאלל גוים צרייו", אלוהיו הוא לו, כתועפות ראם". חשון מליצה דומה לזו בש"ב כ"ב, ב-ג: יהוה... מגני וקרן יעשי. ובדב ל"ג, יז: בכור שורו, הדר לו, וקרני ראם קרניו וגו'.

דרך כוכב מיעקב, וקם שבט מישראל, ומחץ פאתי מואב וקרקר כל בני שת. והיה אדום ירשה... וישראל עשה חיל. וירד מיעקב, והאביד שריד מעיר... ראשית גוים עמלק, ואחריתו עדי אבד (יז—כ). את כוכבו של דוד רואה בלעם בחזון. ותפארת מלכות ישראל אינה בת-חלוף. הבטחת אלהים היא, ועומדת היא לעד: לא איש אל ויכזב, ובן אדם ויתנחם (כ"ג, יט). כל רמז לירידה או לחורבן אין עוד בחזון זה.

התפיסה הזאת של המלוכה כהגשמת דבר-אלהים, כשיא, כחסד עולם, כחסד-אסכטולוגי, וכן האידיאל של השלטון המדיני משתקפים גם בשאר יצירות התקופה: בנבואות הזמן, בתפלות ובמומורים.

בספרות הנבואית העתיקה המלוכה בכללה מתאצלת כיעוד אסכטולוגי קדמון וכשבעה לאבות. אפשר למצוא בה, כמו שראינו, רק רמזים כבושים לשאול ולדוד. אולם המלכים ובתי המלכים בישראל בקשו מלבד זה לבסס את זכותם המיוחדת על דבר האלהים בפי נביאי דורם. מכיון שהם בתי-רי אלהים, זכותם עומדת על דבר נביא.

שאול נבחר בדבר שמואל. ואף-על-פי שמלכותו היתה חולפת, אפיני הדבר, שאף היא נתפסה ביסודה כחסד-עולם: אכן, בקש יהוה להכין את ממלכת שאול „עד עולם“, אבל במריו הופרה עצת האל (ש"א י"ג, יג—יד). מלכות דוד בקשה גם היא להתפס כהגשמת דבר אלהים לשמואל, מיסד המלוכה (שם, יד; ט"ו, כח—ט"ז, א—ג; כ"ח, יז). מלכות דוד היא בכל אופן בחירת אלהים ושבעתו (שם כ"ה, ל; ש"ב ג', ט; ה'ב, ו'; כח). אולם החזון היסודי של מלכות דוד וביתו הוא חזון נתן (ש"ב ז', ה—יז), שהנביא חזה בשעה שמלכות דוד כבר הגיעה לשיא הצלחתה. על חזון זה כבר עמדנו למעלה. דוד הוא האיש, שנבחר למלוכה עולם על ישראל. במלכותו ובמלוכות זרעו תתקיים ההבטחה לישראל להביאו אל המנוחה והנחלה בארץ כנען. חזון זה הוא ה„שבעה“ לדוד ולזרעו. בכמה מיצירות הזמן אנו מוצאים את בת-קולו של חזון נתן. תפלת דוד (שם, יח—כט), שכבר עמדנו עליה למעלה, גולדה מתוך החזון הזה. החזון נרמז בתפלת שלמה (מל"א ח', טו ואילך), שנעמוד עליה בסמוך. וכן מרוקם החזון בתה' פ"ט וקל"ב, שיש להם קשר עם התקופה שלנו, כמו שנראה.

ספרות המומורים

האידיאל המדיני החדש והתמורה בהלך-הנפש, שבאה עם התבצרות המלוכה, מצאו להם מבע ביחוד בכמה מומורים. הנבואה, וביחוד הנבואה הספרותית העתיקה שבתורה, היא ביסודה עממית. נושא היעודים הוא העם,

וגם המלכות עצמה היא יעוד, שנועד לעם. ואילו בכמה מזמורים פועמת רוח אחרת: המלך עצמו הוא נושא היעודים, וכבודו ותפארתו כאילו נעשו אידיאל בפני עצמו. דמות המלך כאילו מעיבה את דמות האומה. מתבטא כאן הלך-רוח של ימי העז והזהר הראשונים של המלכות בישראל.

לדוד עצמו מיוחסים בש"ב א', יז—כז; ג', לג—לד; כ"ב, א—נא; כ"ג, א—ז ארבעה שירים: קינה על שאול ויהונתן, קינה על אבנר, שני מזמורי-תודה על הצלחתו ונצחונותיו. ששתי הקינות הן של דוד, הכל מודים. אבל דעה רווחת היא, ששני המזמורים אינם משל דוד. ויש גם סבורים, שדוד לא חבר בכלל שירים דתיים. אמנם, הוא היה מנגן ומשורר, אבל שיריו היו שירי חול ולא שירי קודש. ראה לדבר יש מוצאים בשתי הקינות, שבהן אף לא נזכר שם האלהים²⁸. אבל על דתיותו העמוקה של דוד מעידים כל הספורים עליו. וגם העובדה עצמה, שקינותיו הן "חילוניות" מעידה באמת על הרגשה דתית ישראלית עמוקה. עוד נראה להלן, שבמשך דורת רבים היו מנהגי האבל בישראל רשות בפני עצמה, ללא קשר עם אמונת יהוה, ולפיכך היו ענין "חילוני". אפיון ה"חילוני" של קינות דוד נובע איפוא מתוך ההרגשה הדתית של זמנו. ואילו שני השירים האחרים המיוחסים לו הם כל כך אישיים, כל כך אפייניים לדוד עצמו ולהלח-הזהר העוטר את דמותו בספורים על חייו ומפעלו, עד שקשה לפקפק בדבר, ששירים אלה הם יצירות דוד. ובכל אופן נוצרו שירים אלה באורית אישיותו. — דבר זה יש לומר גם על כמה מן המזמורים שבס' תהלים (שאנו מוצאים בו נוסחה לש"ב כ"ב: בפרק י"ח).

תה' קל"ב הוא מזמור המורכב משני שירים: (1) א—י, (2) יא—יה. השירים מקבילים זה לזה, ויש בהם מוטיבים משותפים. שניהם פותחים בשבועה (ב, יא), סיומיהם דומים זה לזה (ח—י, יג—יח). פסוק ו הוא מעורפל; השאר ברור. השיר הראשון הוא שיר העלאת הארון מקרית יערים לעיר דוד (עיין ש"ב ו', יב ואילך). לא נרמז כאן לא הבית ולא הר הבית. מדובר רק סתם על "מקום ליהוה", על "משכנותיו", "הדם רגליו", על "ציון", מושב האלהים. ה"מקום" הוא המקום, שדוד עצמו "מצא" והביא לשם את הארון אחרי שגדר נדר, שלא יעלה על ערש יצועו עד אשר ימצא "מקום ליהוה". זאת אומרת, שהכוונה לאוהל, שנטה לארון בעיר דוד, ולא להר הבית. שדוד בנה שם רק מזבח, אבל לא העלה לשם את הארון (ש"ב כ"ד, יח—כה). אין

²⁸ עיין בודה, Litteratur, ע' 260. בוטנווייזר, ביאורו לתה' ע' 379.

מביא ראיה מעמ' ו', ב, שדוד היה מתורסס באומה כמחבר שירים חילוניים. אבל פירושו ל"כלי שיר" במובן "שיר" אין לו יסוד. בוטנווייזר עצמו מיהס לדוד כמה שירים דתיים (תהלים ס' ומפוקים מג'ז), עיין שם, ע' 4, 67 ואילך.

רמז לחילוף המקום (השוה לעומת זה מל"א ח', טו—כא). את הנדר (שלא סופר עליו במקום אחר) נדר דוד, כנראה, אחרי הנסיון הראשון להעלות את הארון ואחרי האסון, שקרה אז (ש"ב ר', א—י). המזמור הוא תפלה ליהוה, שהפעם לא יפרץ פרץ בישראל ויעלה עם הארון למקום מנוחתו. התחרדה מפני הארון היא רקע המזמור. השיר מזכיר לפני האל את ענות נפש דוד בנדרו. התהלכה עולה עם הארון למשכנות יהוה, להשתחוות שם "להדם רגליו". פסוק ח הוא קריאה ליהוה בנוסח שיר-הארון העתיק (במ' י', לה—לו). התהלכה מתפללת, שיהוה וארון עוזו יבואו למקום מנוחתם, שיהוה ילביש "צדק" את כהניו ההולכים עם הארון, וירנין את חסידיה, הם כל קהל ישראל החוגגים את חג העלאת הארון. חסד זה יעשה נא יהוה בעבור דוד עבדו, ואל נא ישב פני משיחו, ההולך גם הוא בתהלוכת הארון²⁴.

השיר הזה נתחבר לפני חזון נתן (ש"ב ז'). חזון נתן שמש יסוד לשיר השני. שיר זה הוא שיר תודה ותרועה. האל רצה את פועל דוד והביע לו זאת בפי הנביא. הפסוקים א—יב רומזים על ש"ב ז', יב—טז (השוה מל"א ח', כה). האל בחר בציון לעולם. בסגנון המזמור הסוציאלי קורא המשורר את המון העם בשם "אביונים" ו"חסידים": את עם ציון ישביע האל לחם, את חסידיה ירנין, את כהניה ילביש ישע, ולדוד יצמיח קרן ויערוך לו נר, את אויביו ילביש בשת, ועליו יציץ נורו. — גורל המלך הוא כאן כשהוא לעצמו ענין מיוחד לחסד האלהים. — נראה, שאת שני השירים היו שרים אחר-כך יחד כתפלה וכתודה על קבלת התפלה.

מזמור מורכב הוא גם תה' פ"ט. במזמור נכללו שלשה מזמורים: 1) א—ב, ו—יט, 2) ד—ה, כ—לח, 3) לט—נב. המזמור הראשון הוא הימנון קוסמי-לאומי, מ"שירי מלכות-יהוה" (עיין יט). השני הוא שיר על מלכות דוד, שיסודו בחזון נתן. השלישי הוא קינה על גורלו של אחד ממלכי בית דוד, ששבע מפלה, יגון וחרפה. המזמור מיוחס לאיתן האזרחי. ונראה, ששני המזמורים הראשונים הם מיצירת משורר זה, שחי בימי דוד. המזמורים היו, כנראה, מראשית יצירתם מזמורים נפרדים. השיר הראשון יש בו נקודות מגע עם תה' כ"ט. נזכרו בו "בני אלים", קילוס בני אלים ואיתני הבריאה לאלהים (ו—י). מלבד זה נרמז בו המיתוס העתיק על מלחמת יהוה עם רתב (יא). יסוד המזמור הוא איפוא בנחלה הספרותית, שירש ישראל מימי קדם. איתן יצר,

²⁴ דוד עבדך ו"משיחך" בפסוק י מכוונים לאישיות אחת, ושני חלקי הפסוק מקבילים זה לזה: עשה למען דוד עבדך ואל נא תשב את פניו, כמו שקרה בשעת ההעלאת עיראכונה.

כנראה, מחומר קדמון זה שיר חדש והוסיף עליו יסוד לאומי ישראלי (טז) — אפשר, שגם השיר השני, על דוד וביתו, הוא של איתן. חזון נתן שמש, כנראה, חומר למשוררי הזמן. שני השירים נשתרבו זה לתוך זה, וקשה עתה לכונן את צורתם הראשונה. בזמן מאוחר, בצוק העתים, הוסיפו עליהם קינה. וכך נטבע בהימנן זה מטבע של קינה.

מאלפת ביותר היא השואת השיר השני עם חזון נתן, ששמש לו יסוד. אנו רואים כאן בחוש את התמורה, שחלה בשאיפות הלאומיות עם התחזקות המלוכה אחרי הנצחונות הגדולים של דוד. בחזון נתן שאיפת ההתנחלות עדיין עומדת במרכז. דוד נבחר להיות לנגיד על ישראל, והאל הכרית אויביו ונתן לו מלכות עולם. אבל המטרה היא: לשים "מקום" לישראל, לנטוע אותו בארצו, "ושכן תחתיו ולא ירגז עוד, ולא יסיפו בני עולה לענותו כאשר בראשונה" (ש"ב ז', י). אולם בשירו של איתן גורל המלך הוא הנושא. יהוה בחר בדוד ונשבע לו להכין כסאו לדר דודו. הוא הבטיח לו, ששום אויב לא יגבר עליו, "ובן עולה לא יעננו" (כג). מה שנאמר בחזון נתן על העם נאמר כאן על המלך; ענוי המלך הוא ענוי העם. יהוה הבטיח לדוד להרים קרנו, לשים ידו בים, וימינו בנהרות, לתת אותו "עליון למלכי ארץ" (כו—כח). בחזון נתן נאמר, שיהוה עשה לדוד "שם גדול כשם הגדלים אשר בארץ" (ש"ב ז', ט). אבל האידיאל הזה של ממשלה בכפה, של מלך "עליון למלכי ארץ", עוד לא נזכר. בימי מרום הצלחתו של דוד, כשהזהיר עליו זוהר של מלך בלתי מנוצח, נתגבש האידיאל הזה. הצלחת ישראל, חסד נחלתו, ברכת אדמתו — אלה היו ונשארו תמיד, כמובן, תוך-תוכה של השאיפה הלאומית. אבל לגורל העם נוצר עתה סמל חדש: גורל המלך המשיח. וגם השאיפה לא היתה עוד שאיפת עם אכרים ורועים לאדמה ולמרעה. נצנץ חלום זוהר של מלכות-עולם. על רקע זה עתידה היתה להוצר אחר כך האמונה במלכות-עולם של המשיח-הגואל.

הלך-רוח כזה שולט גם בתה' ב'.

תה' ב' הוא מזמור על מלך, שיהוה המשילו על עמי נכר. העמים ומלכיהם רוגשים וחפצים להתקומם. הם חפצים לפרוק מעליהם את עול משיח יהוה, וממילא גם, ברוח התפיסה השלטת במזרח בימים ההם, את עול יהוה. אבל — לשוא. את המלך נסך לו יהוה על ציון הר קדשו, ויהוה הבטיח לתת לו גוים לנחלה ואפסי ארץ לאחוזו. ומפני זה אין לעמים ולמלכיהם תקוה לפרוק עול המלך. עליהם לעבוד את המלך, וממילא גם את יהוה, ביראה וברעדה. — מלך לוחם ומושל בעמים "בשבט ברזל" היה דוד, שבימיו כבר נעשתה ציון הר קודש. המזמור מביע איפוא את אידיאל השלטון, שנולד בימי מלכות דוד. על שאיפת כבוש ארץ, על הורשת גוים, על החרמתם אין אנו

שומעים במזמור כלום. מדובר רק על שלטון מדיני, על „מוסרות“ ו„עבות“.
העם חבוי בצל. נושא השלטון הוא המלך לבדו.
אם שוקעו במזמורים אלה מדברי דוד עצמו, אין לדעת. אולם יש
מזמורים אחרים, שבהם המלך המנצח מדבר באמונה ובגאון על הצלחתו
הגדולה ונצחונותיו המזהירים. ואת המזמורים האלה יש לחשוב על יצירת דוד
עצמו.

קטע משיר-נצחון של דוד אנו מוצאים בתה' ס', ת—יא (ק"ה, ת—יא).
המלך הגבור שר על הנצחונות, שהנחיל אותו יהוה בדבר-קדשו. יהוה נתן לו
לנחלה את שכם ועמק סכות, את גלעד ואפרים ומנשה ויהודה²⁵. ומלבד זה
השליטו על עמי נכר: מואב סיר רחצו, על אדום ישליך נעלו, על פלשת
יתרועע. יהוה הוא שנחה אותו עד אדום וכבש לפניו את מבצריו. תרועת שמחה
היא של מלך מנצח. אף אדמת ישראל היא „נחלתו“.

כמו כן יש לחשוב על יצירת דוד את שני המזמורים המיוחדים לו בספר
תולדות חיי: בש"ב כ"ב (תה' י"ח) וכ"ג, א—ז. בשירים אלה משתקף מצב-
נפשו של המלך עצמו במרומי הצלחתו. שני המזמורים הם אישיים; עם ישראל
אינו תופס בהם שום מקום. הכרתו העצמית של דוד נתבטאה בהם בסוף בהיר
ביותר.

ש"ב כ"ב הוא הימנון לאל על עזרתו למלך. נצחונותיו של דוד
מתוארים כנצחונותיו האישיים, האויבים — כאויביו. יהוה הוא מגן לו, בגללו
הוא מרעיש שמים וארץ. יורד מן השמים, שולח חצים וברקים להכות באויביו.
יהוה מלמד את ידיו למלחמה, מאמץ את זרועותיו, מחזק את רגליו. יהוה עשה
אותו ל„ראש גוים“, שעפד לו עמי נכר, עם לא ידע יעבדהו. יהוה חפץ בו
כגלל זכריותו האישיות. הוא גומל לו כצדקתו וכבור ידיו, כי שמר דרכי יהוה
ולא סר ממשפטיו. גם במזמור זה דוד מביע את האמונה, שיהוה ישמור את חסדו
לו ולזרעו „עד עולם“ (נא). ויסוד בטחונו היא גם כאן האמונה, שאין אל „מבלעדי
יהוה“ ואין צור „מבלעדי אלהינו“ (לא). המלך הוא איפוא כאן הכל. יהוה
„מגדיל ישועות מלכו ועשה חסד למשיחו, לדוד ולזרעו עד עולם“. האידיאל
של שלטון המלך המשיח על עמי נכר העיב את האידיאל הישן של ההתנחלות
ב„ארץ דגן ותירוש“.

המזמור בש"ב כ"ג נמסר לנו בנוסח משובש ביותר. אבל המוטיבים

25 הנוסח ב „אעלה... אחלקה... אמדד“ הוא לא „אלהים“ אלא המלך. „אחלקה ו... אמדד“
אין משום כמשפטים, אלא מליצות הן במונח: „אחלקה“ לבטוי „דבר בקדוש“ השווה „בשבועה
בקדוש“, תה' פ"ט, לו.

השולטים בו ברורים. דוד הוא במרום הצלחתו, הוא שרוי במלוא אור חסד האלהים. ואת הרגשת בחירתו הוא מביע במזמורו. הוא „הגבר הקם על, משיח אלהי יעקב ונעים ומרות ישראל“. האל נתן לו את המלוכה, באשר הוא צדיק וירא אלהים. ולכן נכון ביתו עם אל, ברית עולם כרותה לו, כל ישעו וכל הפצו יצליח²⁶. ואילו אויביו הם בני בליעל, אשר ישרפו באש כקוצים כסוחים. — נושא היעוד הוא גם כאן המלך לבדו.

לתקופת שלמה יש ליחס את המזמורים תה' מ"ה וע"ב.

בשני המזמורים האלה משתקפת האידיאליזציה של המלכות באותו הזמן. במזמורי דוד משתקף גורלו של גבור, שעלה למלוך מתוך מלחמה ושכל חייו היו חיים של מלחמה. במזמורי שלמה משתקפת תפארתו של „יורש“, אותה הדר ותהלה. מזמור מ"ה הוא „שיר ידיד" (א), שיר לחתונת המלך עם אחת מנשיו הנכריות — עם „בת צור“. המלך מתואר כאן כיפה, גבור, שופט צדק ושונא רשע²⁷. בסגנון המקובל במזרח מוטעמת ביחוד מדת המלך כמושל ישר וצדיק: בגלל אהבת הצדק משחו אלהים למלך. האידיאל המדיני הוא: נצחון המלך על אויביו, שלטון על עמים. אויבי העם לא נזכרו²⁸ — מזמור ע"ב הוא פיאור משגיב של מלכות שלמה. המשורר שר שיר ברכה למלך בן מלך השופט את עמו בצדק. המלך שופט עניי-עם, מושיע לבני אביו ומדכא עושק, גואל אותם מתוך ומחמס, ואף מעניק להם „מזהב שבא“. בימיו תתן האדמה ברכת בר ופרי. ויותר מזה: בגלל צדקתו נתן יהוה למלך שלטון על עמים רבים. „וירד מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ. לפניו יכרעו ציים, ואיביו עפר ילחנו. מלכי תרשיש ואיים מנחה ישיבו, מלכי שבא וסבא אשכר יקריבו. וישתחוו לו כל מלכים, כל גוים יעבדהו“. בצבעים מעין אלה מתוארת מלכות שלמה בס' מלכים (עיין ביחוד מל"א ה', א—ה). מלך זה אינו, בעצם, מלך גבור, הכובש עמים במלחמה. הוא מלך הצדק והשלום. מלכות העולם נתנה לו בגלל צדקתו. האידיאל המדיני הוא גם כאן שלטון המלך ולא שלטון

²⁶ לא כן- בסטוק ההוא משובש מן „נכון“. „כי לא" הוא שבוש: המלים נשתרבו לכאן מסטוק ו, במקום „יצמית" צ"ל, כנראה, „יצליח". ושיעור הכתוב: כי נכון ביתי עם אלי כי ברית עולם עם לי, ערוכה בכל ושמרה, כי כל ישעי וכל חפצי יצליח.

²⁷ בוסטנוויזר, ביאורו לתהלים, צ' 84 ואילך, טוען, שזמור זה אינו מכון לשלמה אלא לאחאב, שנשא את איזבל הצידונית. וראיתו היא מסטוקים ה', שמדובר בהם על מלחמה עם אויבים ועל נצחון עליהם, והרי שלמה היה מלך השלום. אולם באמת אין תגבורה והנצחון על האויבים אלא „סגנון". אין כאן רמז למצוקה ממשית ולמלחמה ממשית, שבה העם והארץ סובלים. „אויבי המלך" הם כאן אויבים מיושנים.

²⁸ על תה' מ"ה עיין גם למעלה, הצרה 1.

ישראל. העם חי בצל צדקתו של המלך. ואף ברכת האדמה באה בזכותו. היעודים העתיקים נדחו מפני היעודים החדשים של המלוכה בימי זוהרה. את חזון נתן ואת היצירות האחרות בו (ש"ב ז', יח—כט; תה' פ"ט, ד—ה, כ—לח; קל"ב, יא—יח) אנו יכולים לראות כיצירות, שיש בהן גון „אסכולוגי“. וכן גם את ש"ב כ"ב (=תה' י"ח); כ"ג, א—ז; תה' ב'; ע"ב. ביצירות אלה המלוכה והשלטון המדיני על עמי נכר מופיעים כשיא, כהגשמת דבר אלהים לישראל או לדוד. המלוכה היא מתנת-עולם, שאין לה חלוף. בשלטונה — כבוד ישראל ואלהיו. היא היא מתנת „אחרית הימים“.

בתקופה שלנו קיימת היתה בלי ספק ספרות עשירה של מזמורים ותפלות, גם לצבור וגם ליחיד. קיימת היתה תפלת-אלה, שבה היה אדם מאלה את רעהו לפני המזבח, קיימות היו תחנונות וקניות לשעת מפלה במלחמה, לבצורת, לרעב, דבר, שדפון וירקון, ארבה, לכל נגע ומחלה, קיימות היו תפלות שבויים בארץ רחוקה (עיין מל"א ח', לא ואילך). שקיימת היתה שירת עניים ועשוקים, נמצאו למדים מן העובדה, שהסגנון של שירת העניים משמש „נוסח“ קבוע במזמורי הזמן²⁹. את דוד הושיע האל, מפני שהוא מושיע „עם עני“ ומשפיל „עינים רמות“ (תה' י"ח, כח). דוד מציג את עצמו כאן כ„עני“, ואת אויביו כרמי לב. בתה' קל"ב, טו העם מיוצג כ„אביונים“, בסגנון מזמור-העניים הקורא לאלהים כאל מגן האביונים. וכן אנו מוצאים שמוש סגנוני זה בתה' ע"ב, ב, ד, יב—טו. יש לשער, שהרבה מזמורי-היחיד, שנשתמרו בס' תהלים, מוצאם מן התקופה שלנו. אלא שמזמורים ממין זה אין בהם על-פירוב מטבע היסטורי, ואי אפשר לנו לקבוע זמנם בדיוק.

ת פ ל ת ש ל מ ה

על יצירות הזמן שלנו יש לחשוב גם את התפלה המיוחדת לשלמה במל"א ח', יב—סא, היא תפלת חנוכת הבית. בתפלה זו אין שום רמז למאורעות הזמן המאוחר: לא לחלוקת המלוכה וכל שכן לא לחורבן ולגלות, וגם אין בה עוד שום יסוד משנה-תורתי³⁰. האידיאה הישראלית של המקדש, בנגוד לאידיאה האלילית, מובעת כאן בבהירות יתרה. אין מקדש זה משכן-מבטחים לאל ופסלו, שבו הוא נשמר מפני כחות הרע, שבו האדם משפיע עליו שפע-כח פולחני לאמצו ולחזקו. לא זה בלבד שכאן נאמר: כי האמנם ישב אלהים על

²⁹ השוה למעלה, ע' 147, ובפרוטרוט בנספח לספר ב': „תהלים“.

³⁰ עיין להלן בנספח: „לחקר נביאים ראשונים“.

הארץ? הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך, אף כי הבית הזה אשר בניתי! (כו). אלא הרבה יותר מזה הובע בעובדה, שבתפלה זו לחנוכת בית-זבחים, שנאמרה לפני מזבח, לא נזכר תפקידו הפולחני של הבית אף במלה אחת. לא נאמר, שבבית הזה יגיש העם לאל זבח ומנחה, ישים קטורה באפו, ישלם נדריהו. ואף לא נזכר, שפה יזמר העם לאלהים ויספר תהלתו (מוטיב מצוי כל כך בס' תהלים). הבית הוא בית תפלה בלבד. האדם אינו "נותן" לאל כאן כלום. בבית הזה ודרך הבית הזה הוא מתפלל ומתחנן לאלהים ומשיח לפניו את "נגע לבבו". והאל הוא אך ורק נותן ומשפיע. הוא נענה לתחנת האדם, הוא שופט, סולח ומרחם, מורה הדרך הטובה, מציל משדפון ומירקון ומארבה ומאויב, נותן שבויים לרחמים לפני שוביהם, עושה משפט האדם "דבר יוב ביומו", האמונה הישראלית, הקדומה והמאוחרת, קבלה וקדשה את פולחן הקרבנות והקטורת, ואין להניח, שזכר פולחן זה נמחק בתפלת חנוכת הבית מתוך איזו כוונה מכוונת. אין אנו יכולים להמנע מן הרעיון, שגם כאן פעלה אינטואיציה עמוקה וגדולה. ליד פרשת תבנית הבית וכליו, יצירת האמנות הכנענית, העמדה תפלה מופלאה זו, כמין פירוש ישראלי לתבנית ההיא. ההיכל והדביר, העמודים והמזבחות, הכרובים והבקר והאריות, הים והמכוונות — כל אלה נבלעים באידיאה אחת: הם אינם אלא סמל דרך תחנת האדם אל אֵל אחד וכל-יכול.

מלבד זה מובע בתפלת שלמה בבחירות יתרה רעיון-הבחירה הישראלי. אין שום רמז לערך "קוסמי" (היינו: מיתולוגי) של מקום המקדש ולשורש "קוסמי" של קדושת המקדש. המקדש הזה עלה במחשבה לפני דוד, והוא נבנה בדבר אלהים אליו (טז—כו). שלמה רואה את עצמו גם במפעלו זה כמגשם דבר אלהים. רעיון בחירת העיר, שדוד הגה אותו, נתגבש כאן גבוה קיים. את בחירת ישראל ואת בחירת דוד משלימה בחירת העיר (טז). בחזון נתן בש"ב ז', ה—טז עוד לא הובע רעיון בחירת העיר בפירוש. אבל בקטע המובא במל"א ח', טז מש"ב ז', ה—ז כבר נוסף הרעיון הזה. וכן הוא מובע כאן בפסוקים מד ומח. באמונה הזאת קשורה התפלה לאלהים, שישמע מן השמים את תחנת כל אדם, שיתחנן אליו דרך הבית הזה. בזה יאמן דבר אלהים לדוד, שמלכותו ומלכות ביתו תהיה נצחית (כו). את בנין הבית ואת מלכותו רואה שלמה כשיא וכמפעל עולם של יהוה (יג). את ישראל ככל הבדיל לו יהוה לנחלה בדברו ביד משה. ועתה "נתן מנוחה לעמו ישראל ככל אשר דבר, לא נפל דבר אחד מכל דברו הטוב אשר דבר ביד משה עבדו" (נג—נו). מלכות שלמה אינה איפוא אלא הגשמת דבר אלהים למשה ולדוד. גם בתפלה זו מובעה האמונה, שבמלוכה נתגשם יעוד "אסכטולוגי".

באותה הלשון עצמה, שבה מדובר ביהושע כ"א, מא—מג; כ"ג, יד על כבוש הארץ ("לא נפל דבר מכל הדבר הטוב אשר דבר יהוה אל בית ישראל"). מדובר במל"א ח', נו על המלוכה. המלוכה היא היא ה"מנוחה" האמתית, שהבטיח יהוה לעמו ישראל (שם). לא ארץ זבת חלב ודבש בלבד היתה ההבטחה ל"אחרית הימים", אלא — מלכות משיח יהוה.

הרקע היסודי של התפלה הוא לאומי. שולט בה רעיון הבחירה: בחירת העיר ובחירת דוד וגם בחירת ישראל. את ישראל הבדיל לו האל לנחלה "מכל עמי הארץ" (נא, נו). המקדש הוא קודם כל מקדשם הלאומי של ישראל. במקדש מתפלל כל אדם מישראל על "נגע לבב", ובו האומה מתפללת על עניניה הלאומיים. אולם התפלה הזאת משמשת גם בטוי מובהק לאוניברסליזמוס העתיק, שלפני הנבואה הספרותית. שלמה מבקש, שהוא ישמע גם לתפלת הנכרי, אשר יבוא מארץ רחוקה להתפלל במקדש (מא—מג). ולא עוד אלא שהאידיאל הוא, ש"כל עמי הארץ" ידעו לירוא את האל כעם ישראל ויכירו, כי "יהוה הוא האלהים, ואין עוד" (מג, ס). אבל אוניברסליזמוס זה אין בו עוד שום יסוד אסכטולוגי. אין בו מן החזון הנבואי אלא הוא משאלה, שאיפה ערטיילאית. זהו הסימן המובהק לקדמותו³¹.

דברי הימים

המלוכה, החסד החדש והעליון של יהוה, עוררה ענין מחודש בקורות ישראל. כל ספרי שמואל ומלכים הם, בעצם, ספור תולדות המלוכה. ואף ס' שופטים בצורה, שבה נמסר לנו, אינו אלא מבוא לתולדות המלוכה. בתורה ובס' יהושע סופרה ההיסטוריה של מלכות האלהים האידיאלית במלוא זהרה. אבל ס' שופטים רואה את המשך מלכות האלהים בימי השופטים רק כתקופת ביניים. המלוכה היא התכלית, בה גלה יהוה את חסדו העליון לישראל. במלוכה מתגשמת איפוא ביחוד ה"היסטוריה" הישראלית כתכנית אלהית. ולפיכך המלוכה מגבירה גם את הענין בכתיבת ההיסטוריה. יש להניח, שגם כתיבת ההיסטוריה של המלוכה בישראל היתה ביסודה ובשרשה דתית-נבואית ולא חילונית. המלכים רשמו ודאי את דברי ימיהם גם מתוך ענין חילוני בכבוד עצמם. למלכים היו בודאי ספרי זכרונות ואספי תעודות, ששמשו מעתה חומר לסופרי-הקורות. אין ספק, שהמלכים גם חרתו דברים לזכרון על מצבות אבן, כמנהג, שהיה רווח אז בעולם (עיי' ש"ב ח', יג; השוה בר' י"א, ד). בתקופת

³¹ עיי' למעלה, כרך א', ע' 42—44. ועל האוניברסליזמוס העתיק בכלל עיי' ספר קצ' ישראל והעולם.

המלוכה נולדה איפוא באמת בישראל כתיבת-קורות חדשה באותה צורה, שהיתה קיימת אצל עמים אחרים (השוה למעלה, ע' 153). אולם ההיסטוריה הפרגמטית, תפיסת ההתהוות ההיסטורית ככלל של תופעות המשורשרות וקשורות זו בזו קשר סבתי או תכליתי, עתיקה היא מן המלוכה, ואין היא מעשה ידי סופרי זכרונות רשמיים אלא יצירת סופרים נבואיים. סופרי-הקורות המקראיים השתמשו ודאי גם בתעודות "חילוניות". אבל כל אלה נצטרפו ל"היסטוריה" רק על רקע ההערכה הדתית-הנבואית. הערכה זו היא שעוררה ענין גם בפרטי קורות חיי המלכים ובני משפחתם. ולא דבר ריק הוא, שדוקא על דוד ובניו נשתמרו בספרי הקורות ספורים מרובים כל כך: דוד נחשב סמל חסד-האלהים העליון, ולפיכך כל פרטי חייו הם ענין ל"היסטוריה".

את כל הגוש הספרותי שבין ש"א ח' ובין מל"א י"א וכן את העבוד הפרגמטי של ס' שופטים יש לראות כיצירת התקופה שלנו. כי לא רק החומר הספורי אלא גם הפרקים הפרגמטיים-הנבואיים חתומים בחותם הזמן ההוא. בש"א ח'—י"ב משתקף כבראי נאמן הלך-רוח של עצם ימי יסוד המלוכה בישראל. כל זוהר חסד האלהים שפוך עדין על שאול. אין אף צל קל הרומז על גורלו הטרגי. גם הפרקים ח' וי"ב, שבהם שמואל מביע את התנגדותו למלוכה ושבהם הוא גם משלים עם המלוכה, הם יצירות של תקופת-המעבר ההיא. בפרקים האלה לא נשתקף עדין במאומה תפקידה ההיסטורי של המלוכה לפי תפיסת סופרי-הקורות המאוחרים. אין רמז, שהמלכים עתידיים להחטיא את העם באלהים אחרים וכו'. מתבטא בפרקים אלה רק רגונם של חסידי "מלכות האלהים" ברגע המעבר ממשטר למשטר³².

קורות המלוכה המסופרות בין ש"א י"ג ובין מל"א י"א קבועות במסגרת פרקים נבואיים-פרגמטיים, שנוצרו בתקופה שלנו. עתיקותם של פרקים אלה מהומנת על-ידי זה, שהנבואות שבהם אינם מתאימות למאורעות. נבואות אלה קדמו איפוא למאורעות, והמאורעות רק הותאמו להן בקושי. הפרקים האלה הם: ש"א ט"ו; ש"ב ז'; י"ב, א—יג; מל"א י"א, יא—יג, כט—לט.

בש"א ט"ו אין רמז לגורלו האמתי של שאול: למפלתו ולמפלת בניו במלחמה. וכן אין רמז למפלת ישראל לפני פלשתים (השוה למעלה, ע' 184). שמואל נבא לשאול, כנראה, שיהיה יקים לו מלך אחר, שיקח מידו את המלוכה. אולם אחרית שאול היתה אחרת, אף-על-פי שנבואת-הכליון עצמה ודאי גרמה אף היא לאחריתו הרעה³². בש"ב ז' נבא נתן מלכות נצחית לדוד ולבניו. לא חלוקת המלוכה וכל שכן לא החורבן לא גרמו כאן. ביי"ב, י, יג נתן נבא לדוד,

32 עיין להלן: "לחקר נביאים ראשונים".

שימות בעון בת שבע ושחרב לא תסור מביתו עד עולם. הנבואה הראשונה מתבטלת בפסוק יג. הנבואה השניה לא נפקדה בספרות המאוחרת. הפסוקים יא—יב הם תוספת-ביאור לנבואת נתן על-פי המאורעות של מרד אבשלום. הנבואה עצמה נאמרה לפני מרד זה³². במל"א י"א, יא—יג, כט—לט נשתמרה מסכת של נבואה, שלפיה הוגד לשלמה, שהמלוכה תקרע מעליו ותנתן בימיו לאחר. הנבואה היא איפוא ביסודה מימי שלמה³³. — בפרקים אלה נשתמרו, לפי זה, הגיונות היסטוריוסופיים מתקופת ראשית המלוכה. מהם נמצאנו למדים, שרושמי הקורות בישראל לא היו רושמי מאורעות סתם, אלא השתדלו לתפוס את המאורעות ולבאר אותם ביאור נבואי-פרגמטי.

ואמנם, גוש הספורים על התקופה שלנו קובע מקום לעצמו וטבוע במטבע פרגמטי מיוחד, שונה ממטבע של ס' שופטים וס' מלכים (החל ממל"א י"ב ואילך). בכל הספורים האלה אין שום זכר לחטא העם. חטא האלילות לא נפקד עד סוף ימיו של שלמה. אבל כבר הזכרנו, שאף חטא זה אינו נזקף על חשבון העם. אולם בכלל אין הספורים יודעים שום חטא לאומי. כל הרע המתרחש בתקופה זו מתרחש בעוונות האישיים של המלכים. עם המלכים נפגע גם העם. אבל אין החטאים נחשבים בכל זאת לחטאיו. שאל אבד בעונו, ובעטיו נפלו ישראל לפני פלשתים (ש"א כ"ח, יט). דוד נענש על חטא בת שבע: מרד אבשלום, שהיה כרוך בהרג רב, נחשב עונש אישי לדוד (ש"ב י"ב, יא—יב). הרעב, שבא על הארץ בימי דוד, נחשב עונש על חטא שאול, שהמית את הגבעונים (שם כ"א, א—ד). בעוון דוד, אשר ספר את העם, היה דבר בעם (שם כ"ד, א—כה). בעוון שלמה, שנשא נשים נכריות ובנה במות לאלהיהן, נחלקה המלוכה (מל"א י"א—י"ב). גם בתפיסה זו מתבטאה ודאי ההשגבה המיוחדת של המלוכה השלטת בספרות התקופה ההיא, שבה המלך דוחה מפניו כמעט את העם. התקופה בכללה מופיעה כתקופה ללא חטא לאומי.

מתוך השגבה זו של המלוכה יש לבאר גם את העבור הפרגמטי של תולדות תקופת השופטים. בהפך מתקופת ראשית המלוכה מתוארת תקופת השופטים כזמן, שכולו חטא ורע. ראשי העם, שליחי האלהים, הם, כמובן, בתקופה זו צדיקים, אף-על-פי שגם הם נכשלים בעוונות שונים. אבל העם הוא מסובל עוון: רובץ עליו החטא הגדול של עבודת אלהים אחרים. ובחטא זה העניש האל את העם בכל דור ודור. ולא עוד אלא שבעוון התקופה נגזרה גזרה רעה על ישראל, שלא ינחלו את כל ארץ כנען. את מהלך התהוותה של השקפה זו אנו יכולים עוד לראות כמעט בחוש. בש"א י"ב, ט נזכר, אמנם, החטא של תקופת השופטים. אבל שם, יא, היא מתוארת בכל זאת כתקופה של ישועה וטובה. ובכל אופן טובה היא מן המלוכה, שנוסדה זה עתה, וששמואל

אינו יודע עוד, מה יהיה טיבה (יב—כה). אולם בחזון נתן (ש"ב ז', י—יא) תקופת השופטים מתוארת כתקופה של פורענות ושעבוד, והמלוכה נחשבת, לעומת זה, כראשית תקופה נצחית של חסד—אלהים. בהשקפה זו מעורה עבודו של ס' שופטים. ההערכה השלילית הגמורה של זמן השופטים יכולה להוליד רק בתקופת השיא של המלוכה, בשעה של הצלחה מתמדת, בשעה שלא נתלה בה עוד שום חטא של קבע. לעומת חסד המלוכה נראתה התקופה הקודמת כזמן של חטא וזעם אלהים.

על יצירת התקופה שלנו יש לחשוב איפוא את גמר עבודו של ס' שופטים ואת כל גוש הספורים עד מל"א י"א. בתקופה זו מגיעה אמנות הספור ההיסטורי לשיא התפתחותה גם בבחינה ספרותית—פיוטית, השגבת המלוכה הגבירה, כנראה, את הענין בפרטי חיי המלכים, גם מאורעות, שאינם היסטוריה—בעצם, נעשו חשובים. גם קורות בני המלך ואישים קרובים למלך עוררו ענין. הספור ההיסטורי נהפך לנובלה היסטורית, שבה מסופרות לא קורות העם והמדינה בלבד אלא גם קורות יחידים מתוך תיאור מפורט ועל רקע רחב. הספורים על חיי דוד והאנשים הקרובים לו הם ממיטב האמנות הספורית המקראית.

ספר רות

בחוג הספורים האלה יש לכלול גם את ס' רות.

הדעה הרווחת בין החוקרים בדור אחרון היא, שהספר הוא מאוחר, שיש בו מן האוניברסליזמוס של ישעיה השני ושמגמתו היא להביע מחאה נגד רוח הקנאות של דור עזרא ונחמיה, שהתנגדו בהחלט לנישואי תערובת: כדי להוציא מן הלב קנאות זו מסופרות כאן קורותיה של רות המואביה, שדבקה בישראל ושממנה יצא דוד, בחיר האלהים. אולם דעה זו היא שטחית ופורחת באויר. בספר אין שום זכר ל"מגמה", ואין שום רמז למתח של מלחמת זרמים דתיים. הספור הוא אידיליה, שכולה שלום ושלחה. שאלת נישואי תערובת בכלל לא נרמזה בו. רות היא יחידה ומיוחדת במדותיה, בחסדה ובאהבתה. היכול ספור זה לשמש סנגוריה על נישואי תערובת בכלל? הספור על גורל רות הוא ספור-לשמו, ללא "מגמה"; זכותה של רות להדבק בישראל אינה מוטלת בשאלה. עמדת הספור היא זו של שאר ספורי התקופה שלנו, שמרובים בה הגרים. על עתיקותו מעיד כל תג שבו.

בספור שולטת אמונת-גמול עממית תמימה. הוא מספר על מעשיה הטובים של רות ועל "משכרתה" מעם יהוה (ב', יב). אבל אין בו תורת-גמול מדוקדקת, ובזה דומה הוא לספורים העתיקים. הרעב, מות אלימלך ובניו,

גורלה המר של נעמי הם מאורעות, שלא נתבארו על ידי שום חטא. הם ארעו ברצון האל. "המר שדי לי מאד", קובלת נעמי (א' כ—כא), אבל אין היא מוכירה חטא. הרעב פסק, כי "פקד יהוה את עמו" (א' ו). אבל לא נזכרה תשובה מחטא. בין ס' רות ובין הספור על תמר ויהודה (בר' ל"ח) יש דמיון מסויים, למרות כל המרחק שביניהם. בשני הספורים שני אחים מתים בלא זרע. בשניהם החובה להקים זרע על שם המתים נתלית ונדחית. בשניהם פועלת יבמה נכריה. בשניהם החובה כלפי המתים מתמלאת על-ידי תחבולות היבמה: תמר מתחפשת לפני יהודה לקדשה, רות באה בלילה אל משכב בועז. בשניהם היבמה מקימה זרע לא מן הגואל הקרוב (בבר' ל"ח—שלה, בס' רות — הגואל האלמוני). בשניהם היבמה בונה "בית" בישראל. תמר גם נזכרה בפירוש בס' רות (ד' יב). בשני הספורים נישואי התערובת אינם "שאלה". ואם ס' רות קשור במאורעות דור עזרא ונחמיה, הרי יש לקשר בהם גם את פרשת תמר. ברור, שהסמכת ס' רות למאורעות דור עזרא ונחמיה אינה אלא פרי דמיונם המופלג של החוקרים.

ס' רות טבוע במטבע של ספור מקומי. "שדה מואב" מופיע באופק, באשר רות היא מואבית. אבל שום מקום בשדה מואב לא נזכר בשם. מקום הפעולה הוא בית לחם אפרתה. העם אשר בשער מברך את בועז: ועשה חיל באפרתה וקרא שם בבית לחם (ד' יא). כי "שער מקומר" — זהו תחום פעולתו וקצה גבול "שמו" של אדם (שם, י). בד', יא נזכרו רחל ולאה. אבל בפסוק יב נזכר רק פרץ בן תמר, ואילו זרח אחיו לא נפקד. היש כאן איזו מסורת פרצית-בית-לחמית? בכל אופן אפייני הדבר, שלא נרמז כאן בשום רמז גורל חייו של דוד (שס' רות הוא ספור היחש שלו) ו"שמו" מעבר לאפרתה-בית-לחם. הברכה בד', יא—יב היא ברכת רוב זרע. אבל שמבועז ורות יצא מלך גדול, שכסאו יכון לעד בישראל, לא נרמז בשום רמז. אולי יש ללמוד מכאן, שהספור נוצר, על מסכת המסורת של בית ישי, בראשית ימיו של דוד, לפני שעלה למלוכה. משנעשה דוד בן-לויה לשאול עלילות היו קורותיו וקורות משפחתו לשמש חומר למספרי הדור. הפרטים (כגון השמות הסמליים מחלון, כליון, ערפה ועוד) הם ודאי מן הפיוט.

כמו בספורים עתיקים אחרים כך יש גם בס' רות אי-התאמה מסוימת לחוקי התורה, וגם מצד זה יש דמיון בין ס' רות ובין פרשת תמר.

בויק' כ"ה, כה—כח אנו מוצאים חוק, שלפיו חייב אדם לגאול שדה אחוזה, שקרובו מכרו בשעת דחקו. חוק זה אינו קשור כלל בחובת היבום. בדב' כ"ה, ה—י אנו מוצאים חוק, שלפיו חייב אדם, שאחיו מת בלא בנים, ליבם את אשת אחיו, כדי להקים לאחיו שם בישראל. חוק זה אינו קשור כלל

בחובת גאולת קרקע. ואילו בס' רות מופיעה לפנינו מסורת משפטית-מנהגית אחרת לגמרי, שלפיה שני החוקים כרוכים במשפט „גאולה” אחד, השונה מלבד זה, גם בפרטי מחוקי התורה. בועז „קונה” את רות עם שדה משפחת בעלה המת, כדי „להקים שם המת על נחלתו” (ד', י'). הרי שגאולה זו היא מנימוסי היבום³³. אולם אין יבום זה מתאים כלל לחוק שבדב' כ"ה. קודם כל חלה כאן מצות יבום לא רק על האח אלא על כל הגואלים, לפי סדר הקרבה. הרחבה מעין זו אנו מוצאים גם בפרשת תמר³⁴. מלבד זה קשור היבום בגאולת שדה האחווה. ומלבד זה אין היבום חובה חוקית ממש, כמו בדב' כ"ה ובבר' ל"ח. זוהי מין מצות חסד כלפי המת. רות אינה „שומרת יבם” כתמר. הסכמתה להנשא לבעוז היא „חסד” ולא חובה (ג', י'). וגם כל המעשה כאילו נעשה על-ידי ה„מקרה”, שרות נודמנה לשדה בועז (ב', ג' ואילך). נעמי רוצה להשיאה לבעוז, לא למען הקים שם המת על נחלתו, אלא לטובת רות עצמה (ג', א). היבום היא זכותו של הגואל ולא חובתו, ואת זכותו הוא מקנה על-ידי שליפת נעל (ג', יב—יג; ד', ג' ואילך). את הנעל חולץ הגואל (ד', ז—ח) ולא היבמה, ואין זה גנאי לו, כמו בדב' כ"ה. בס' רות (ד', ז) שליפת הנעל היא מדרכי הקנין, ובזמנו של המספר כבר היה מנהג זה נושן ובטל. אין דבר מונע אותנו מלהניח, שהמנהג הזה נדחה כבר בראשית תקופת המלוכה על-ידי המנהג לכתוב שטר ולהעיד עדים (השוה יר' ל"ב, ו—יד). בדב' כ"ה כבר נשכחה לגמרי המשמעות הראשונה של חליצת הנעל.

בס' רות משתקפת בבהירות הגרוע בישראל בדמותה העתיקה ביותר.

אין מן הצורך לומר, שהספר הוא מונותאיסטי, אם כי אין זה מוטעם במפורש. יהוה מושל בכל הארץ וחותר גורל לכל אדם באשר הוא שם (א', ח—ט, יג, כ—כא). זהו היסוד ה„אוניברסליסטי” שבספר. ועם זה שלטת כאן הדעה, שיהוה שוכן בקרב עמו ובארצו, והבא לגור בארץ ישראל בא „לחסות תחת כנפיר” (ב', יב). ולא עוד אלא שהדת בכללה נתפסת תפיסה לאומית-ארצית: לכל עם יש „אלהים” לאומיים, והקשר עם העם ועם ארצו כולל ממילא קשר עם אלהיו (א', טו—טז). והנה זהו שרשוט אפיני לס' רות: הגרות מעורה כאן לא ביסוד האוניברסליסטי, אלא דוקא ביסוד הלאומי. בספרות המקראית העתיקה, מלפני הנבואה הספרותית, מנצנצת בהרבה

³³ כך תפס את הענין של יבום, קדמוניות ה', ט', ד: הוא מספר, שרות חליצה את נעל הגואל וירקב בפניו, וראב"ע לרות ג', כ כותב: „אין תגאולה יבום” וכר, וזהו דעת המבארים העכרים.

³⁴ עיין למעלה, כך א', ע' 70.

מקומות ובצורות שונות האידיאה המשאלה, שהעמים יכירו בגדולת אלהי ישראל וייראו אותו³⁵. בס' רות אין אידיאה זו מנצנצת כלל: לגרות אין כאן שום מניע דתי-בעצם. רות אינה הולכת עם נעמי, מפני ששמעה מפיה את שמו הגדול של אלהי ישראל ואת ידו החזקה וכו'. אדרבה, נעמי מדברת על לב כלותיה לשוב אל אלהי ה' (א', טו). ואף הרעיון המובע בש"א כ"ו, יט, שהשיבה בנכר היא מארה דתית, אינו מנצנץ כאן. רות הולכת עם נעמי רק בגלל אהבתה אליה (א', י—יז; ב', יא). אלא שמכיון שהיא דבקה בנעמי, היא רוצה להדבק גם בעמה ובאלהיה; ומכיון שבאה לארצה של נעמי, הרי היא חוסה תחת כנפי אלהי הארץ (א', טז; ב', יא—יב). את רות אין הכתוב משבח במפורש בזה, שעזבה אלהי נכר ודבקה באלהים חיים. גם בשבתה בארץ עדיין היא "נכריה" (ב', י). הגרות היא איפוא כאן התדבקות לאומית-ארצית הגוררת אחריה טמיעה תרבותית, וממילא — גם דתית. היא נובעת אך ורק מן היסוד הלאומי שבדת. המרחק שבין ספור זה ובין הספור על נעמי, ה"מתגייר" מטעם דתי-בעצם, מתוך הכרה ביהודו של אלהי ישראל ובשבתו בתוך עמו האילי (מל"ב ה'), גלוי לעין. כל שכן שרב המרחק בין ספור זה ובין נבואת ישעיה השני על "בני הנכר הנלוים על יהוה לשרתו" וגו' (יש' נ"ו, ג, ו ואילך).

מלבד זה משתקפת בס' רות גם דמות הגרות העתיקה בתור מעמד סוציאלי. רות היא גרה בארץ, והיא נמנית ממילא על מעמד העניים: היא הולכת ללקט לקט בשדה אחרים (ב', ב—ג). היא חסרת מגן. היא עשויה להיות מפגע לעושיק ורודף, והיא משתוממת על שמצאה חן בעיני בועז ל"הכירה" ולעשות עמה טובה, אם כי היא "נכריה" (ב', ח—טז, כב). אולם לרות יש גואלים, והיא זוכה לעלות ממעמדה וליעשות אם במשפחת אפרתים בישראל. וזה היה מצבם של הגרים בכלל: מהם דבקו במשפחות מיוחדות, ומהם נשארו בגרותם, והם שהו את מעמד ה"גרים", שהחוקים מגינים עליהם כעל מעמד כושל ודל.

התורה. משפט המלוכה

את התקופה שלנו יש לראות כתקופת גמר התגבשותה של ספרות התורה, חוץ מן השכבה המשנה-תורתית (היינו: השכבה, שענינה יחוד הפולחן בבית הבחירה) ומדבריי-חזון אחדים, שהם מאוחרים יותר. כבר ראינו למעלה, שספרות-הנבואות העתיקה, שנשתמרה בתורה,

³⁵ עיי' למעלה על תפלת שלמה, ע' 206—208, ועיי' הערה 31.

משקפת ברובה את יעודיה ושאירותיה של תקופת יציאת מצרים וכבוש הארץ. שורר בה עדיין האידיאל הקדום של הכבוש השלם. ואילו המלוכה והאידיאל של השלטון בכפה נשתקפו בה רק בזהרור ראשון, ובאפקה האחרון מנצנץ כוכבו של דוד. בכללה היא עממית. העם הוא נושא יעודיה, והמלך אינו תופס בה אותו המקום, שהוא תופס בספרות התקופה המאוחרת. מאפיה זה יש ללמוד, שהזמן שלנו הוא זמן גמר גבושן של רוב יצירותיה. רק שכבה דקה נוספה בזמן מאוחר יותר.

תופעה מקבילה אנו מבחינים גם בתחום החוקים שבתורה. יסוד המלוכה הביא תמורה עמוקה בחיי החברה הישראלית. המשטר המדיני החדש שונה היה לגמרי מן המשטר הדמוקרטי העתיק של שבטי ישראל. התמורה המדינית גררה אחריה תמורה סוציאלית, וממילא גם תמורה משפטית עמוקה. עם יסוד המלוכה נולד בישראל ועל אדמת ישראל משפט חדש: משפט המלך (ש"א ח', יא) או משפט המלוכה (שם י', כה). לדרגה המשפטית החדשה ניתן בטוי ספרותי. היא נתלבשה במשפט כתוב: שמואל כתב את "משפט המלכה" בספר והניח "לפני יהוה" (שם). משפט זה לא נשתמר. על טיבו יכולים אנו לדון במקצת רק על-פי מה שנזכר בספרים ההיסטוריים.

המלך הוא "שופט". בבחינה מסוימת — יורש הזכויות של השופט הקדום: הוא היה המצביא העליון והדיין העליון (ש"א ח', א—ה, יט—כ). אלא שזכות השופט הקדום היתה תלויה בחסד האלהים והעם והיתה סוף סוף בטוי לשלטון העם, ואילו זכות המלך היתה קבועה ומגובשת, ומשנבחר המלך שוב לא היו זכויותיו תלויות ברצון העם. במקום שלטון העם בא השלטון העריץ של המלך. על אפיו של שלטון זה אנו יכולים לעמוד מתוך קיצור חוקתו היסודית ב"פרשת המלך" (ש"א ח') ומתוך הידיעות על מעשי המלכים בספרים ההיסטוריים. למלך היתה הזכות לקחת מבני העם ולשים לו שרים ועבדים, להטיל עליהם מעשה כלי מלחמה וכל עבודה, לתועלת המדינה ולצרכי חצרו. היתה לו הזכות לעשר את התבואה ואת הצאן, כדי לכלכל את שריו ואת עבדיו ואת ביתו. העם כולו היה לו "לעבדים" (ש"א ח', יא—טז). העם "עובד" את המלך (מל"א י"ב, ד). המלך היה נמשח בשמן ונקרא "משיח יהוה". המלך הוא קדוש, וכל השולח יד בו לא ינקה (ש"א כ"ו, ט ועוד). קללת המלך היא חטא משפט מות (ש"ב ט"ו, ט; י"ט, כב; מל"א ב', ח—ט; כ"א, ח—טו). המורד במלך או החשוד במזימות מרד היה חייב מיתה (ש"א ט"ו, ב; י"ט, א ועוד). הפשע הזה נחשב, כנראה, פשע דתי חמור ביותר. למלך היתה הזכות להטיל עונש של חרם אכזרי, כחרם האתני העתיק, על כל מה שיש לו מגע עם הפשע הזה.

שאל לא רק ממית את אחימלך ובני ביתו, אלא הוא מחרים את נוב, עיר הכהנים, ומכה אותה לפי חרב "מעולל ועד יונק ושור וחמור ושה" (שם כ"ב, ו-יט). שזו היתה זכותו החוקית, נמצאנו למדים מן העובדה, שהחרמת נוב אינה נחשבת לו לחטא. עם דוד בורחים כל בני בית אביו (שם, א-ג). עיר שמרדה היתה צפויה להחרמה (ש"ב ט"ו, יד; מל"ב ט"ו, טז). גם המקלל את המלך, היה, כנראה, בדין החרם. לא נבות היוצא אלי לבדו נהרג על אשר "ברך אלהים ומלך", אלא גם בניו נהרגו, ונכסיו נפלו לאחאב (מל"א כ"א, א-טז; מל"ב ט"ו, כז). נראה, שכל נכסי המוחרמים היו גופלים למלך. — זכות "טבעית", ודאי לא לפי משפט כתוב, היתה למלך, שלכד את המלוכה, להשמיד את בית המלך הקודם ואת כל מקורביו (ש"א כ', יג-טז; כ"ד, כא-כג; ש"ב ג', ח; ד', ז; י"ט, כט; וכן הרבה בספורי ס' מלכים). וכן היתה זכות למלך להמית אנשי מפלגה יריבה, שהתנגדה להתמלכותו (מל"א א', יב, ג-ג; ב', כח-לד, וביחוד שם, כז). — יורש הכסא היה הבן הבכור (ש"א כ', ל ועוד, השה שם י"ד, מט; ל"א, ב) או הגדול בבני המלך (מל"א ב', טו, כב). אבל למלך היתה הזכות להמליך תחתיו אחד מבניו האחרים (שם א', יב ואילך).

עם יסוד המלוכה התחיל מתהווה מעמד חדש: מעמד של שרי המלך. המלך היה ממנה את השרים (ש"א ח', יב; כ"ב, ז ועוד), והם היו "עבדיו". היתה לו הזכות להעניק להם שדות וכרמים (שם ח', יד; כ"ב, ז). מעמד זה לא היה דומה בהיותו הסוציאלית לאריסטוקרטיה השבטית הישנה של בעלי הקרקעות, שהיתה פטריארכלית ועממית. זה לא היה מעמד של אנשים, שנחלו אדמה בשבטם בין בני ישראל כובשי הארץ. רבים מהם קבלו אדמה מיד המלך, ומקור עשרם ותקפם היה השירות למלך. ביניהם היו גם בני נכר, שעבדו בחיל המלך או מלאו תפקיד בחצרו. זה היה עקרון חדש לגמרי של נחילת אדמה. הוא לא היה קשור כלל בעקרון השבטי הישן. יש לשער, שה"שרים" נספחו על ה"זקנים", על האריסטוקרטיה השבטית, ושתי השכבות נעשו ברבות הימים מעמד אחד. אבל התמורה היתה די עמוקה.

המלך היה השופט העליון³⁶. גם זכות זו נחל מן השופט-איש-הרוח הקדום. בתקופת "מלכות האלהים" היה העם עולה למשפט אל אנשי-אלהים או אל מנהיגים מפורסמים. בחירה זו של שופט עליון לא היה בה קבע, והיתה תלויה ברצונו של העם. במלך נתאחדו יחד זכות המשפט וכח השלטון

³⁶ ברשימת הפקידים העליונים של דוד (ש"ב ח', טז-יח = כ', כג-כו) אין שופט עליון. ובש"ב ח', טו נאמר לפני הרשימה: ויהי דוד עשה צדקה ומשפט לכל עמו. המלך עצמו הוא איפוא השופט העליון. כמו כן אין שופט ברשימת השרים של שלמה (מל"א ד', כו-). השופט העליון הוא שלמה עצמו (שם ג', ט ואילך ועוד).

המבצע, ותפקיד השופט העליון נעשה עתה קבוע ומתמיד. למלך היתה גם הזכות למנות שופטים. וגם זכות זו נחל מן השופט-איש-הרות. שכן לא רק על משה מסופר, שמנה שופטים על ישראל (שם' י"ח, יד—כו; דב' א', יב—יז), אלא גם על שמואל. מסופר, ששם את בניו שופטים בבאר שבע (ש"א ח', א—ב).

למלך ניתנו גם זכויות סקרליות מסוימות, וגם את אלה נחל קצתן מן השופט הקדום. הזכות להקריב את העולה לפני המלחמה ניתנה לו (עיי' למעלה, ע' 162). הוא מברך את העם (ש"ב ו', יח; מל"א ח', נה—סא). יש לו הזכות להקריב במקדש (ש"ב ו', יז; מל"א ח', סד; י"ב, לב—לג; י"ג, או מל"ב ט"ז, יב—טו). הוא קובע את תכנית המקדשים (מל"א ו' — ז', השוה י"ב, כח—לג), ורשאי הוא גם לשנות את צורת המזבח ומקומו (מל"ב ט"ז, י—טז). בגבולות המסורת הוא אף קובע חגים (מל"א ח', סה—סו, השוה י"ב, לב—לג). במקדשים מקריבים קרבן תמיד את קרבן המלך: את עולתו, את שלמיו, את מנחתו ואת נסכו. את הקרבן הזה הוא מקריב עתים בעצמו (מל"ב ט"ז, יג, טו לזה מכוון, כנראה, גם מל"א ט', כה).

למלך היתה הזכות לקבוע חוקים. אולם במסורת המקראית נשתמר רק חוק אחד המיוחס למלך: החוק על חלוקת השלל, שתקן דוד (ש"א ל', כג—כה). משפט המלוכה עצמו מיוחס לשמואל ולא למלך. בשום מקום לא נזכר, שהיו בישראל ספרי חוקים של המלכים.

תופעה מאלפת מאין כמותה היא, שבסדרי החוקים שבתורה כמעט שאין אנו מוצאים כלום על משפט המלוכה וכל מה שהיה קשור בו. ש"א י', כה מיחש את משפט המלוכה על שמואל, ובוה נקבע מוצאו המאוחר. המשפט הזה נתפס בעצם כבריית לפני יהוה ולא כדבר יהוה: לא נאמר, ששמואל כתבו מפי אלהים, אלא שהניחו לפני האלהים. וכן אין החוק של דוד נתפס כדבר אלהים. נראה איפוא, שהבחינו בין משפט אלהי נצחי ומוחלט ובין משפט אנושי זמני ("דין המלכות"). ועם זה מופלא הדבר, שלחוקה המלכותית של המדינה הישראלית לא ניתן כמעט מקום במשפט התורה, ואף החוקה היסודית של זכויות המלך לא נשענה כמעט עליו. אפשר לומר, שביסוד הנבואי-הספרותי שבתורה המלוכה משתקפת יותר מאשר ביסוד המשפטי.

בחוקי ס"א נרמזה המלוכה רק באיסור לקלל נשיא (שם' כ"ב, כז). בחוקי ס"כ נרמזה רק בחוק על חטאת נשיא (ויק' ד', כב). שני החוקים משתמשים בתואר הארכאי "נשיא" ומבליעים, כנראה, את החוקים על המלך בחוקים קדומים יותר על הנשיאים. חוק על המלוכה אנו מוצאים רק בס"ד: בדב' י"ז, יד—כ. אבל גם בחוק זה לא נקבעו זכויות המלך ותפקידיו, החוק

הזה מתיר לישראל לשים עליהם מלך "ככל הגוים". הוא קובע, שאת המלך יש לבחור על-פי יהוה (כנראה: על ידי נביא). אין הוא יכול להיות איש נכרי. אסור לו להרבות לו סוסים, נשים וכסף וזהב. חייב הוא לקרוא כל ימי חייו בספר התורה ולקיים אותה. אלו הן איפוא באמת רק קצת מצוות דתיות-מוסריות על המלוכה. אבל לעצם משפט המלוכה אין זכר בתורה: לטכס המשיחה בשמן, לזכות המלך להטיל מס, לגבות מעשר, לשפוט את העם, למנות שרים ושופטים, להחרים מורדים במלכות, להפקיע נכסים, לתת שדות וכרמים וכו'. כמו כן אין זכר לזכויות הסקרליות של המלך. כל שכן שאין רמז של בסיס חוקי לאותו יעוד המלכות הנצחית, שהנבואה קשרה בבית דוד ושהיה לו ערך כל כך עצום בתולדות ישראל.

חוקת התורה היא בכללה לא חוקת המלכות הישראלית אלא חוקת מלכות האלהים המבוססת על הדמוקרטיה הפרימיטיבית, שהיתה קיימת בישראל לפני המלוכה. בראש השבטים עומדים הנשיאים או ראשי המטות. בראש העם עומד הנביא-השופט. הוא ה"רועה", המוציא והמביא את העם. משה ממנה אחריו לתפקיד זה את יהושע (במ' כ"ז, טו—כה), וזאת היא, כנראה, דוגמא לדורות. הנביא הוא השופט העליון והוא הממנה שופטים (שם' י"ח, יג—כו; דב' א', יב—יז). לפי במ' י"א, טז—ל אף מעלת זקני העם מעורה במעלת הנבואה. דב' ט"ז, יח מטיל את החובה להעמיד שופטים ושוטרים על העם לשבטי; את המלך אינו מזכיר. גם בחוקי המלחמה (במ' ל"א, כה—נד; דב' כ', א—כ) אין זכר למלך. כמו כן יודעת חוקת התורה רק מקור אחד של רכישת קרקע בארץ ישראל: את חלוקת האדמה בין השבטים אחרי הכבוש ואת מעבר שדות האחווה בירושה מאבות לבנים. היא קובעת את העקרון השבטי והמשפחתי של קנין הקרקע ומתקנת תקנות, שלא תסוב נחלה ממטה אל מטה (במ' ל"ו, א—יב) ואף מבית אב לבית אב (ויק' כ"ה, ח—לד). את הזכות על שדה אחווה יכול להפקיע רק הקדש של חרם או הקדש, שלא נגאל (שם' כ"ז, כ—כא, כח). היא מבחינה רק שדה אחווה (שדה נחלת אבות, שהוא קנין עולם) ושדה מקנה (החוזר לבעליו). שיכול אדם לקבל "שדות וכרמים" מיד המלך, אין היא מזכירה.

ולפיכך אין ספק, שספרות התורה נתגבשה ברובה המכריע בראשית תקופת המלוכה. המשטר המדיני-הלאומי החדש נרמז בה. אבל היא לא צמחה מתוך קרקעם של חיי האומה בתקופת המלוכה. משפט התורה כלל את המסורת המשפטית השמית הקדומה, שנעשתה ישראלית בתקופה שלפני המלוכה. משפט זה נחתם, בעצם, בראשית תקופת המלוכה. אמנם, ספרות התורה עדיין קיימת היתה בנוסחאות שונות, ורק אחרי דורות רבים עתידה היתה ללבוש צורה של

„ספר“ כתוב ותתום לעד. ספרות זו עדיין היתה נתונה להתפתחות. אבל זו היתה התפתחות פנימית, התלבשות חומר מסוים בצורות שונות. רק השכבה המשנה-תורתית נוספה ברבות הימים, ואף זו צמחה, כנראה, מתוך איזה שורש פנימי. אבל העובדה, שמשפט התורה לא קלט כמעט כלום ממשפט המלוכה, היא ראיה נוספת, שהתורה מצד עיקר תכנה נתגבשה בתקופה שלנו.

אולם מכיון שהתורה אינה כוללת את משפט המלוכה, הרי, שאין לראות אותה (או מגילה ממגילותיה) כחוקתה של המדינה העברית. על זה מעיד גם המטבע הספרותי של התורה. אף אחד מסדרי החוקים שבתורה אינו יכול להחשב לספר-חוקים מדיני ממש. כולם הם בעצם ספרים דתיים-מוסריים, שיש בהם גם יסוד משפטי. המשפטים מעורבים בצווים ואזהרות על דברים המסורים ללב. לאפיה זה של ספרות התורה מתאימה העובדה, שבהרבה חוקים אנו מוצאים אזהרה בלבד מבלי שנתפרש עונש בית-דין. התורה יכולה לשמש רק ספר של הדרכה דתית-מוסרית. ודאי, הרבה מחוקיה היו מעורים בחיי העם והיו מציאות. אבל הרבה דברים נשארו דרישות מוסריות בלבד. עם יסוד המלכות נתישן גם היסוד המדיני שבתורה, שהיה מעורה במלכות האלהים³⁷ הישנה, והקרע שבינה ובין החיים גדל. לפי מל"א ב', א—ד צוה דוד לפני מותו את שלמה לשמור את החוקים והמצוות שבתורת משה. הרשימה הזאת היא רשימה מהימנת, כמו שיש ללמוד מזה, שבפסוק ד לא נרמזה עדיין חלוקת המלוכה. אבל בכל אופן אין כאן צוואה על אמן לחוקה השלטת במדינה, אלא צוואה אישית למלך: אם שלמה ישמור את תורת משה, יקים יהוה את דברו, אשר דבר לדוד, שהמלוכה על ישראל תהיה לו ולבניו עד עולם.

ומפני שהתורה לא נעשתה חוקה מדינית, הוסיפה להתקיים כ„ספרות“, היינו: „מגילות מגילות“, מסורת בידי חוגים שונים, מנוסחת בנוסחאות שונות, שעלו בהן גם סתירות. מפני זה לא היתה השפעתה אחידה, ואף לא בחוגי נאמנים וקנאים. כמה וכמה דברים מן המסופר על שאול ודוד, הנחשבים לצדיקים גמורים, אינם מתאימים לחוקי התורה המסורה בידנו. שאול ודוד מקריבים קרבנות. דוד ממנה את בניו כהנים. וכבר ראינו שהזכיות הסקרליות של המלכים בכלל אין להן יסוד בתורה. בימי דוד האחות בת האב נחשבת למותרת (ש"ב י"ג, יג). שאול נותן את מיכל בתו, אשת דוד, לאיש אחר (ש"א כ"ה, מד). ודוד מחזיר אותה אחרי שהיתה לאיש אחר (ש"ב ג', יג—טו, עיין דב' כ"ד, א—ד; יר' ג', א). מכאן אנו למדים, שיפה היה אז כח האב לבטל את נישואי בתו, אלא שנראה, שזה לא נחשב בטול גמור³⁸. אבשלום בא בעצת

37 מנהג זה אנו מוצאים גם אצל הפלסטים בארץ כנען: אביה של אשת שמשון נותן

אותה לרצחו (שופ' ט"ו, ב). ונראה, ששמשון אינו מודה בביטול הנישואין (שם, א).

אחיתופל אל פילגשי אביו לעיני כל ישראל (ש"ב ט"ז, כא—כג), ואין הוא חושש, שיהיה „כאחד הנבלים בישראל" בגלל מעשה-הזימה הזה. המונחת ביסוד הדברים השקפה מסוימת, בלתי ידועה לנו, על מעמד הפילגש? אחימלך נותן לדוד ואגשיו מלחם הפנים; הוא רק מקפיד, שיאכלו אותו בטהרה (ש"א כ"א, ד—ז; עיין ויק' כ"ד, ה—ט). — שבבית דוד היו תרפים, כבר הזכרנו. — עיין גם למעלה, ע' 212—213. — התגבשות התורה לספר, המשמש יסוד לכל חיי האומה, נתבצעה רק אחרי דורות רבים.

ח. מלחמות אלהים בישראל

תקופת ה"אלילות" השנייה

תולדות המלוכה החל מסוף ימיו של שלמה ועד חורבנה קבועות בספרות המקראית במסגרת החטא הלאומי, ביחוד — במסגרת חטא האלילות. מל"א י"א, ד חוצה את תולדות המלוכה לשתיים: מימות שאול ועד סוף ימיו של שלמה אין חטא-אלילות לאומי בישראל, מכאן ואילך החטא מתחיל, והוא נמשך והולך, אם גם בהפסקות ארוכות, עד החורבן. היש בתפיסה זו משום אמת היסטורית? האם בא באמת משבר בחיי האומה בסוף ימיו של שלמה?

השקפת ההיסטוריוסופיה המקראית המבחינה בתולדות ישראל בימי קדם ארבע תקופות מתחלפות של מונותאיזמוס ואלילות (עיי' למעלה, ע' 53—159.113.55) אינה יכולה להתאים כפשוטה למציאות ההיסטורית. כשם שלא יתכן, שהאלילות העממית של תקופת השופטים נעלמה פתאום בימי שאול בלי כל מלחמה, כך לא יתכן, שהופיעה פתאום בהשפעת נשיו של שלמה הזקן. לפילוסופיה המקראית היה החטא הלאומי דרישה שיטתית. אבל אין כאן משום עדות על מצבו הדתי האמתי של העם. אם המקרא קובע בסוף ימיו של שלמה ראשית תקופה חדשה של אלילות, אין זה מפני שבאה אז תמורה ממשית בחייה הדתיים של האומה. אין ספק, שמצבו הדתי של העם ברובו בסוף ימיו של שלמה ובימי מלכי ישראל ויהודה, שמלכו אחריה, לא היה שונה בכללו ממצבו בימי שאול ודוד וראשית ימי שלמה. "אלילות" נמושית, צמחים שוטים של צדי-דרכים, היתה קיימת בין קצות ההמון והנשים גם לפני וגם לאחר כך. אלא שההיסטוריוסופיה המקראית התעלמה מתופעות אלה בתקופת זוהרה וחסד-נעוריה של המלוכה. היא העלתה אותן למדרגת חטא לאומי בתקופת הירידה והפלוג, שהתחילה כבר בסוף ימיו של שלמה ונמשכה עד החורבן. יסוד-מה להבחנה שמשלה לה גם השפעת הנשים הנכריות, שנכרה לעת זקנת שלמה. אבל בשום פנים אין בזה כדי לבסס קביעת תקופה חדשה בחיים הדתיים של העם. בחינת הספורים על תקופת ה"אלילות" השניה מוכיחה לנו דבר זה בבירור גמור ומוחלט.

הערכת התקופה שלנו כתקופה של „אלילות“ מתמדת כרוכה אצל סופרי־הקורות המקראיים בשתי הנחות: (א) בהרחבת המושג „אלילות“ על כל סטיה פולחנית, (ב) בהכללת האחריות, בהאשמת האומה בחטאי חלק ממנה. ההיסטוריון מוכרח להשתחרר משתי הנחות אלה, כדי שיוכל להוציא משפט. סופר־הקורות במל"ב י"ז, ז—כג מונה בנשימה אחת ב„על חטא“ הגדול של בני ישראל: אלהים אחרים, במות, מצבות, אשרים, עגלים, בעל ואשרה, צבא השמים, שריפת הבנים, קסם ונחש. והנה ברור, שאין אנו יכולים לחשוב את כל החטאים האלה לאלילות אמיתית: עבודת יהוה בדרך בלתי חוקית (בבמות וכו') אינה אלילות. יתר על כן: אף לא כל עבודות צורות ואף לא כל עבודת אלהי נכר יכולה לשמש עדות על אלילות שרשית. כי השאלה היא: כיצד נתפסו עבודות אלו ואיזה מקום תפסו בחיי העם? למעלה (כרך א', ע' 663—667) כבר עמדנו על ההבדל בין התפיסה הדוגמטית ובין התפיסה המהותית של האלילות. על אלילות ישראלית שרשית מותר היה לנו לדבר, רק אילו אפשר היה להוכיח, שהיתה קיימת בישראל תפיסה מיתולוגית של יהוה ושהפולחן הלאומי היה מעורה בדמויים מיתולוגיים. אולם כל היצירה של תקופת המקרא מעידה על ההפך. ועם זה אפשר היה להניח, שבתקופה שלנו נשתרש העם הישראלי באלילות אמיתית בהשפעת הנכר. פרובלמה זו היא הפרובלמה של התקופה. אבל לעמוד עליה נוכל, רק אם לא נסיח דעתנו ממשמעותה האמתית ולא נגרר אחרי שמוש־לשון מטעה. שאלתנו היא: (א) אם נעשתה דת יהוה העממית בתקופה שלנו סינקרטיסטית באמת, כלומר: אם הכלילה את יהוה בפנתיאון אלילי וקבעה בינו ובין אלהי הנכר יחסים מיתולוגיים אילו שהם; (ב) אם ומתי היה קיים בישראל פולחן פומבי של אלהי נכר, היינו: פולחן מקדשים וכהנים; (ג) אם היה פולחן כזה עממי, והאומה בהמוניה היתה משתתפת בו. רק אם נמצא עדות על כל אלה, נהיה רשאים לומר, שהתקופה היתה אלילית באמת.

אולם בחינת החומר מראה לנו, שעל סינקרטיזמוס אמיתי אין המקורות מדברים כלל, ואין כל מלחמה בו. „סינקרטיזמוס“ הכניסו החוקרים לתוך המקורות משלהם. פולחן פומבי של אלהי נכר היה. אבל רק במקומות מסוימים ובזמנים מסוימים, והוא הושמד באש ובחרב. פולחן פומבי אלילי לא היה רווח בעם ולא היה קיים בכל הארץ. במקורות אין גם שום ספור על פולחן עממי וארצי כזה. תולדות האלילות בתקופה שלנו, עד כמה שאלילות זו היא עבודת אלהי נכר פומבית, היא באמת תולדות האלילות של המלכים ושל החוגים הקרובים להם. מראית־עין של אלילות עממית מתעוררת רק על ידי הכללת האחריות של ההיסטוריוסופיה המקראית: אם יש אלילות בארץ,

הרי חטא זה רובץ על האומה. אבל כשאנו מבחינים בין ההשקפה על האחריות הכללית ובין הספורים על עבודת אלהי-נכר ממש, עלינו לומר: המקרא אינו מספר כלל על פולחן לאומי של אלהי נכר בתקופה שלנו. אין תקופה זו יכולה איפוא להחשב לתקופה של אלילות אמיתית.

מירבעם עד אחאב. אסא

הספור על חטא-האלילות של שלמה (מל"א י"א, ד—י) משמש בס' מלכים מבוא לתקופת-ה"אלילות" השנייה. חטאו של שלמה גורם לחלוקת המלוכה, חלוקת המלוכה גורמת לפלוג הדתי בין יהודה ובין אפרים — לעשיית עגלי הזהב של ירבעם ול"חטאות ירבעם" בכלל. אבל תקופת-ה"אלילות" הלאומית השנייה מתחילה, לפי ספורו, בעצם עם בנין במות ירבעם בצפון ועם בנין "במות, מצבות ואשרים" בימי רחבעם בדרום (שם י"ב, כו ואילך; י"ד, כג; עיין הסקירה במל"ב י"ז, ט, כא). אולם במות ירבעם, וכל שכן הבמות בכלל, אינן באמת ענין לתולדות האלימות בישראל. עבודת העגלים והבמות אינה אלא פרק בתולדות פולחן יהוה, ועליה נעמד בפרק הסמוך. שאלתנו כאן היא: איזה מקום תפסה עבודת אלהי נכר בישראל ומה היתה השפעתה על עבודת יהוה?

בספורים על פרק-הזמן הראשון של תקופת-ה"אלילות" שלנו, היינו: על חמשים ושש השנים, שעברו בין ראשית מלכות ירבעם (931 לפני ספ"ה) ובין סוף מלכות עמרי (875), אין שום ידיעה על עבודת אלהי נכר פומבית לא בצפון ולא בדרום. בין מל"א י"ב, כו ובין מל"א ט"ז, כח נזכרו עגלי הזהב, במות, מצבות, אשרים וגם "גלולים" (ט"ז, יב), אבל אין רמז לעבודת אלהי נכר ממש, וכל שכן — לעבודת-אלים עממית. ולא עוד אלא שעבודת אלהי נכר נזכרה, אמנם, אבל שוב רק כעבודה פרטית של אשה מבית מלכי יהודה: מעכה, אמו של אסא. עשתה "מפלצת" לאשרה (ט"ז, יג). בפרק-זמן זה חל הטיהור הפולחני הראשון של הארץ, שנעשה בתקופת המלוכה: אסא (914—871) מבער את הקדשים, מסיר את ה"גלולים", שורף את מפלצת האשרה (שם, יב—יג). זהו טיהור קנאי של הארץ מן האלילות הנמושית, מעבודת "גלולים" בני-בלי-שם, שהיתה קיימת בה תמיד עד החורבן. אסא אינו מטהר את מקדש ירושלים, אינו הורס במות אלילות ואינו הורג לא כמרים ולא עובדי אלהי נכר. האלילות שבימיו לא היתה איפוא אלא אלילות שמאחורי-הגדר. לאלילות אמיתית יש זכר רק בין נשי בית המלך ביהודה. באפרים אין לה זכר כלל.

עבודת הבעל הצידוני

עבודת אלהי נכר פומבית מופיעה בפעם הראשונה בימי אחאב (875—854) ואיזבל אשתו הצידונית: מופיעה עבודת הבעל.

חוקרי תולדות ישראל מתארים תופעה זו כתופעה המעורה בשרשיה באלילות העממית של ישראל. את עבודת הבעל קבל ישראל יחד עם התרבות הכנענית. הוא כאילו נחל אותה מן הכנענים, שהתערב בהם משנכנס לארץ. עוד לפני אחאב כבר „נתכנענה“ אמונת יהוה ונהפכה לאמונה סינקרטיסטית של „יהוה-בעל“. בימי איזבל רק גבר סינקרטיזמוס זה, ואמונת הבעל כאילו עמדה להשכיח לגמרי את אמונת יהוה הישנה. — אולם, שכל זה אינו אלא סלוף יסודי של האמת ההיסטורית, מראה לנו בחינת המקורות עד מלִי־אִי, כח. בין ש״א י״ג, א ובין מלִי־אִי ט״ו, כח לא נזכרה עבודת הבעל אף פעם אחת! שום מלך לפני אחאב לא נאשם בעבודת הבעל. הבעל לא נזכר אף בספור על במות שלמה ועל מפלצת מעכה. לִבְעֵל יש זכר רק בשמות כלאחד מכנויי יהוה. כמו כן אין כל רמז, שהיו בארץ עובדי-בעל כנענים, שהשפיעו השפעה אלילית על ישראל. מורשת כנען כאילו נעלמה מעל פני האדמה, ובלי כל מלחמה! הוא הדין בתקופת השופטים. בספורים המקוריים שבין שופ׳ א׳ ובין ש״א י״ב, היינו בספורים על אהוד, דבורה, יפתח, שמשון, מיכה ובני דן, פילגש בגבעה, עלי ובניו, אלקנה, שמואל, שביית הארון, המלכת שאול, אין שום זכר ורמז לעבודת הבעל. „הבעל“ נזכר רק בשופ׳ ו׳, כה—לב ובח׳, לג; ט׳, ד. אבל ראשית — כבר ראינו, שגם מקראות אלה ביסודם רומזים על הכנוי „בעל“ של יהוה. ושנית — אם גם נניח, שהכוונה כאן לעבודת-בעל כנענית, הרי יוצא בכל אופן מתוך ההשוואה עם שאר הספורים, שעבודה זו נצנצה בימי גדעון ואבימלך, אבל לא נשאר זכר לה בתקופה שלאחריהם. ועוד: לא בימי השופטים ולא בימי המלכים עד אחאב לא נפקדו לא כהני הבעל ולא נביאי הבעל.

והנה שאלה בפני עצמה היא, אם השפיעה תרבות כנען על הציור העממי של דמות יהוה. באמת אין שום זכר להשפעה כזו. אבל אף אם נניח, שהשפעה כזו היתה, הרי יש עוד לשאול: ההיתה בארץ גם עבודת-בעל כנענית ממש, פולחן עצמאי של בעל ועשתורת ותמוז וענת ומות וכו׳, במקדשים ומזבחות וכהנים מיוחדים? הסינקרטיזמוס (שתוף האלים) או התיאוקרטיה (ערבוב האלים) יכלו לבוא במשך הזמן מתוך השפעת-גומלין של שני הפולחנים. אבל הרי אין כל זכר לפולחן-בעל עצמאי ומיוחד בדור אהוד ודבורה ויפתח וכל שכן — מימות שאול ועד עמרי. לא נרמזו בס׳ שופטים ושמואל ומלִי־א

א—ט"ז לא נביאי בעל ולא התגודדות ולא התנבאות בשם הבעל מתוך התגודדות בחברות ורמחים ופסוח על המזבח וכו'.
 ברור איפוא, שעבודת הבעל בימי אחאב היתה תופעה חדשה לגמרי בתולדות ישראל. על זה מעיד באמת בפירוש סופר-הקורות (מל"א ט"ז, ל ואילך). אחאב בונה בעטיה של איזבל, אשתו הצידונית התקיפה ועזת-הנפש, בית מקדש ומזבח לבעל בשומרון. לאיזבל יש חבר „נביאי הבעל“, זאת אומרת: חבר כהנים העובדים את הבעל עבודה אֶכְסֻטִּית. „נביאי הבעל ו„נביאי“ האשרה הם „אכלי שלחן איזבל“ (שם י"ח, יט), מבני לזיתתה, שהביאה אתה בלי ספק מארצה. עבודת הבעל נערכת בפומבי ובפאר בעיר הבירה. זוהי הפעם הראשונה, שאנו שומעים על עבודה כזאת בארץ ישראל. העבודה הזאת מסעירה את רוחם של יראי יהוה. היא חתמה את גורדינו של בית עמרי.

ההיה סינקרטיזמוס בישראל?

המעשיה המקובלת על חוקרי תולדות ישראל, שבימי אחאב ואיזבל נתפס העם לסינקרטיזמוס, לשתוף בעל עם יהוה, ושאליהו ואלישע נלחמו בסינקרטיזמוס זה, אף היא אינה אלא פרי הדמיון ואהבת השכלונה של החוקרים. מעשיה זו מראה את המאורעות באספקלריה עקומה. במקורות אין אף מלה אחת, שתצדיק את המעשיה הזאת. עבודת הבעל של איזבל היא פולחן מיוחד, ודבר אין לו עם פולחן יהוה. לבעל יש בית מיוחד, מזבח מיוחד, כהנים מיוחדים, טכס-עבודה מיוחד. עובדי יהוה ועובדי הבעל הם שני חוגים נבדלים זה מזה לגמרי (מל"ב י', כג). אין שום זכר לנסיון של שתוף וערבוב. איזבל הורגת בנביאי יהוה (מל"א י"ח, ד, יג, כב). מזבח יהוה על הכרמל הרוס (שם, ל; השוה י"ט, י, יד). אבל אין איזבל ואחאב מקריבים לבעל על מזבחות יהוה ואינם שמים את סמלי הבעל במקדשי יהוה. על ערבוב כזה מספרים המקורות מימי מנשה מלך יהודה (מל"ב כ"א, ד—ז; עיין יר' ז', ל; ל"ב, לד; יחז' ח', ג—טז). בהתאם לזה כללה הרפורמה של יאשיהו מעשי טיהור המקדש מסמלי הפולחן האלילי וכליו (מל"ב כ"ג, ד—יב). אולם בספורים על עבודת הבעל של אחאב ואיזבל אין זכר לטמוא מזבחות יהוה ומקדשו באלילות. ובספור על השמדת הבעל מישראל (שם י', יח—כח; וכן מיהודה: י"א, יח) לא נרמז טיהור מזבחות ומקדשים. עבודת יהוה ועבודת הבעל היו שתי רשויות נבדלות. העם פסח „על שתי הסעפים“ (מל"א י"ח, כא) 1.

1 תשובה למעלה, כרך א', ע' 272.

מלבד זה לא היו לעבודת הבעל בימי אחאב שום שרשים עממיים, ובשום בחינה אין היא משמשת בטוי לאמונה העממית של ישראל באותה שעה. אמנם, במל"א י"ט, יח נאמר, שבישראל ישארו רק "שבעת אלפים... אשר לא כרעו לבעל". אבל אין זו אלא מליצה מגזימה ממין המליצות המצויות בתוכחות המקרא. גם מה שנאמר שם בפסוקים י ויד סוטר לכל המסופר בפרק י"ח, וגם זה אינו אלא הפלגה פיוטית. את האמת אין אנו יכולים ללמוד מן המליצות אלא מספורי העובדות. והעובדה המכרעת היא, שלבעל היה מזבח אך ורק בשומרון (שם ט"ז, לב; השוה מל"ב ג', ב). יהוא מחריב את בית הבעל בשומרון, ובזה הוא משמיד את הבעל "מישראל" (מל"ב י', כה—כח). על שום הריסת מזבחות בעל בארץ לא סופר כלום. על הכרמל יש מזבח יהוה הרוס (מל"א י"ח, ל). אבל מזבח לבעל אין שם (עיינין שם, כו). כל עובדי הבעל בישראל הם בראשית מלכות יהוא קומץ קטן (מל"ב י', יח—כח). ולהלן: ביהודה אין עבודת הבעל קיימת בכל ימי יהושפט (873—854), בן דורו ואיש בריתו של אחאב. היא מופיעה רק בימי יהורם בן יהושפט (850—843), שנשא את עתליה בת אחאב לאשה (שם ח', טז—יח), ובימי אחזיה (843—842), בנה של עתליה. צנור לאלילות משמשת איפוא שוב אשה מבית המלך. אין האלילות צומחת מתוך החיים הדתיים של העם. אבל גם ביהודה יש רק בית-בעל אחד וכהן אחד (שם י"א, יח). — ואמנם, יהוא יכול היה להשמיד את עבודת הבעל מישראל לעולם במחיר-יד אחד, רק מפני שעבודה זו היתה נטע זר בלי כל שרשים עממיים.

ומפני זה אין כל מקום לדבר על סכנה, שכאילו היתה צפויה בתקופת אחאב לאמונה הישראלית, שתבלע באמונה הכנענית, שתהפך לגמרי לדת סינקרטיסטית וכו' וכו'. לאמונת העם לא היתה צפויה שום סכנה. להלן נראה, שמהפכת אלישע-יהוא פרצה דוקא בשעת ירידתה של ה"תנועה" הכנענית ושקיעת השפעתה של איזבל. ואם נעמוד על מסבות כל המלחמה ההיא מסביב לעבודת הבעל, נראה, שהאמונה הישראלית עמדה בדור אחאב במלוא כחה, שהעם היה חי ויוצר רק בה, ששרשיה העממיים היו איתנים ולא נפגעו אף פגיעה כל שהיא על ידי מעשי המלכה הנכריה וחוג "אוכלי שלחנה".

מלחמת אליהו בעבודת הבעל

הספור על מלחמת הנביאים בעבודת הבעל מתחיל במל"א י"ז. אבל אין ספור זה כולל את ראשיתם האמתית של המאורעות. בייז מסופר כבר על הבצורת, שבאה על הארץ בדבר אליהו כעונש על עבודת הבעל. ב"ח, ד, יג (ועיינין שם, כב) נזכרה הריגת נביאי יהוה בידי איזבל והצלת מאה איש

מהם בידי עובדיהו. אבל מאורעות אלו ארעו לפני הבצורת, והספור עליהם איננו. אולם הריגת הנביאים גם היא אינה ראשית המאורעות. איזבל היתה עובדת-אלילים ואשת-דמים. אבל אין להניח, שהיא היתה המתחילה במריבת-דמים עם נביאי אלהי הארץ. במלחמת-הדמים פתחו הנביאים, שקנאו ליהוה ולא יכלו להשלים עם עבודת הבעל הפומבית של איזבל. שחיטת נביאי הבעל בידי אליהו והשמדת עובדי הבעל בידי יהוא מראות לנו מה עמוקה היתה הקנאה. עבודת הבעל על אדמת ישראל נחשבה לחטא משפט מות. על מעשי המקנאים השיבה איזבל ברדיפת-דמים. הרדיפה מיוחסת לאיזבל (י"ח, ד; יג; י"ט, ב; מל"ב ט', ז) ולא לאחאב. אחאב הוא רפה-רוח וסבלן. ואיזבל קשה ממנו, והיא חותמת פקודות-רצח בחותמו (מל"א כ"א, ז, יא), שלאיזבל היה איזה משען בין שרי המלך, לא סופר. שר גבוה של אחאב. עובדיהו אשר על הבית, הוא "ירא יהוה", והוא מציל מנביאי יהוה בסתר. אבל להתקומם בגלוי אינו מעז. אחאב הולך בעצם בעקבות שלמה. את עבודת-הבעל הוא רואה, כנראה, כאמצעי מדיני לחזק את קשריו עם בית אתבעל חותנו. אולם בספורים במל"א י"ח וכ"א וביחוד ב' וכ"ב הוא עצמו מופיע כעובד יהוה. במלחמה, שפרצה בין הנביאים ובין בית המלך, העם עומד מנגד. בעבודת הבעל אין לו חלק. אבל אין הוא מתקומם לבית המלך. הוא פוסח "על שתי הסעפים" (י"ח, כא). אולם הבצורת, שבאה על הארץ, מעוררת את לבו לשמוע לדברי המקנאים ולפעול בהשפעתם. באספת עם גדולה על הר הכרמל אליהו מופיע לפני העם ולפני המלך. בספור על אספה זו (י"ח) יש דברי אגדה. אבל הגרעין ההיסטורי של הספור הוא זה, שאליהו סוּחַף בקנאתו את העם. את העם אין אליהו מוכיח כלל על עבודת הבעל. אבל חמת יהוה הלא נתכה על העם. הבצורת היא עונש, שהטיל יהוה על הארץ בגלל עבודת הבעל של בית המלך. יהוה יעתר לארץ רק בדם נביאי הבעל. העם מריע: יהוה הוא האלהים! הוא תופש את נביאי הבעל, ואליהו מוריד אותם אל נחל קישון ושוחט אותם. אחאב אינו מנסה להצילם. אליהו מבשר לו גשם. וגם היתה אליו "יד יהוה", והוא שנס מתגיו ורץ לפני מרכבת אחאב "עד באכה יורעאלה".

אחאב

אולם נצחונו של אליהו אינו נצחון מכריע. הוא עצמו מוכרח לברוח מפני איזבל (י"ט, א ואילך). אבל נראה, שלמערכת-הדמים על הכרמל היו אילו תוצאות. פולחן הבעל נעשה, כנראה, צנוע יותר. בכל אופן בספורים שבמל"א כ'—כ"ב אין אחאב מופיע עוד על רקע המלחמה הזאת. בספורי המלחמות עם בן הדד, מלך ארם, אנו רואים את אחאב כשהוא מוקף נביאי

יהוה. אחאב הוא מלך ישראלי ולא אלילי. אין לו קוסמים ומנחשים, אינו מקלקל בזהים ואינו רואה בכבד. אין עמו „נביאי בעל“. הוא שואל אך ורק בנביאי יהוה. מלחמותיו בארם הן מלחמות יהוה. יהוה מבשר לו ביד נביאו נצחון על ארם במלחמות אלה למען כבוד יהוה (כ', יג, כג—כח). מלחמת אחאב מלחמה היא בין יהוה ובין אויביו.

סכסוך חדש פורץ בין אחאב ובין אליהו לא בגלל עבודת הבעל אלא בגלל רצח נבות היזרעאלי. בכרם נבות אליהו בא לקראת אחאב ושולח בו את דבר יהוה: הרצחת וגם ירשת? ... אליהו נבא מות-נבלים לו ולא יזבל וכליה לכל ביתו. ואחאב „נכנע“ מפני יהוה. הוא קורע בגדיו, שם שק על בשרו, צם, שוכב בשק ומהלך „אט“. הוא נבהל מפני דבר יהוה ביד נביאו (כ"א, א—כט). הגזרה נגזרה איפוא, לפי ספור זה, על אחאב לא בעוון הבעל אלא בעוון דם נבות.

את מלחמתו האחרונה עם ארם נלחם אחאב ליד רמות גלעד (כ"ב, א—לח). זהו מקום גורלו וגורל ביתו: במלחמה זו הוכה אחאב מכת מות, ובמחנה ליד רמות גלעד עתיד היה להמשח למלך יהוא, משמיד ביתו. את אחאב, ואת יהושפט היוצא עמו, אנו רואים שוב בעדת נביאי יהוה. ארבע מאות נביאים מתנבאים לפניהם (שם, ו ואילך). כולם נבאים נצחון. רק נביא אחד, מיכיהו בן ימלה, נבא רעה. לפי תפיסת הספור נביאי הטובה הם נביאי השקר, ומיכיהו לבדו הוא נביא האמת. ואמנם, הלא נבואתו נתקיימה. ובכל זאת לפי חזון מיכיהו (יט—כג) אין נביאי אחאב נבאים מלכם: „רוח שקר“ נתן יהוה בפהם. יהוה הוא שהטיל עליהם את התעודה לפתות את אחאב לעלות למלחמה, למען תקום עצת-יהוה הרעה עליו. ואחאב הולך בדרך הכליון, מפני שהוא מאמין ב„רוח השקר“ בפי נביאיו, כרצון יהוה. כך מתואר אחאב בספור האחרון עליו. הוא קרבן אמונתו בנביאי השקר, שיהוה שלח אליו... בדרמה האחרונה בחיי אחאב פועלים רק נביאי יהוה. „נביאי הבעל“ נעלמו ואינם.

אחרית בית אחאב. השמדת הבעל

בשתי שנות מלכותו של אחזיהו, בן אחאב, (854—853) הנטיה האלילית של בית המלך גוברת שוב (מל"א כ"ב, נב—מל"ב א', יח). אחזיהו הולך „בדרך אביו ובדרך אמו“, הוא עובד את הבעל ומשתחוה לו. בן איזבל הוא אף אלילי יותר מאביו. בחליו הוא שולח לדרוש בבעל-זבוב אלהי עקרון (מל"ב א', ב ואילך). אליהו מופיע שוב על הבמה. על החטא הזה הוא מבשר לאחזיהו בשורת מות.

בימי יורם, בן אחאב, (853—842) גוברת השפעת קנאי יהוה. את עבודת הבעל השמיד יהוא. אבל באמת שקעה עבודה זו כבר בימי יורם. על יורם מסופר: ויעשה הרע בעיני יהוה, רק לא כאביו וכאמו, ויסר את מצבת הבעל אשר עשה אביו (מל"ב ג', ב). חטאתו היא חטאת כל מלכי ישראל: הוא דבק בחטאות ירבעם בן נבט (ג). אנו יודעים מן הכפור על מהפכת יהוא, שבית הבעל עמד על מכונו בימי יורם, ועובדי בעל היו בארץ. אבל עבודת הבעל קיימת רק כשריד מימי אחאב (מל"ב י', יח). הסרת "מצבת הבעל" היא פעולה של טיהור דתי. אם הכתוב מאשים את יורם רק בחטאות ירבעם, הרי שבימיו כבר נתחסלה בעצם עבודת הבעל או נדחתה, לכל הפחות, לקרן-זווית. עבודת הבעל קיימת היתה איפוא על אדמת ישראל כעבודה פומבית מפוארה של אשת המלך או של המלך (בימי אחזיהו) בערך כעשרים שנה (בין 875 ובין 853). ואם במשך הזמן ההוא היתה עבודה זו מצומצמת בחוגה של איזבל ולא היתה בה שום "סכנה" לאמונת יהוה, כל שכן שלא היה לה ערך של גורם עממי בימי יורם. בספורים מזמן יורם במל"ב ג'—ח' אין כל זכר לעבודת הבעל. באמת גם בספורים מימי אחאב אנו נתקלים בעבודת הבעל רק במקום המגע עם הספירה של בית המלך. במדה שחיי העם משתקפים בהם אין זכר לעבודת הבעל. אבל בספורים מזמן יורם אין בכלל שום רושם של עבודת הבעל. הספורים על אלישע מוליכים אותנו למקומות שונים. אלישע ובני הנביאים באים במגע עם אנשים מן העם. בשום מקום אין הנביא ואנשיו נתקלים בעבודת הבעל, ובשום מקום אין הם נלחמים בה. יורם עצמו דורש באלישע. אלישע מזכיר לו את עוון נביאי אביו ונביאי אמו (מל"ב ג', יג), אבל הוא נבא לו נצחון על מואב. אליהו בורח ומסתתר כל ימיו מפני איזבל ומפני אחאב. אלישע יושב בתוך עמו, ואף מקורב הוא למלכות. אלישע חשוב בחצר המלך (ד', יג). במלחמה עם ארם הוא עומד לימין יורם ומגלה לו את מסתרי מלך ארם (ו', ח ואילך). יורם קורא לו "אבי" (שם, כא). יורם מאמין, שאלישע הביא את הרעב על שומרון (שם, כד ואילך). הוא אוהב לשמוע את הספורים על "הגדלות אשר עשה אלישע" (ח', ד), והוא מזדרז לגרום לו קורת רוח (שם, ה—ו).

ולא זו בלבד אלא שבספור על מהפכת אלישע ויהוא (מל"ב ט') לא נפקד עוון יורם כלל. אלישע שולח את הנער הנביא למשוח את יהוא למלך ומצוה עליו להכות "את בית אחאב", לנקום דמי הנביאים ודמי כל עבדי יהוה "מיד איזבל". את איזבל "יאכלו הכלבים בחלק יורעאל", על דם נבות, שנרצח על ידה (שם, ו ואילך). יהוא משיב ליורם על שאלת השלום: מה השלום עד זונני איזבל אמך וכשפיה הרבים (שם, כב). יורם

מותו בדם הגבעונים. דם מביא חרב ורעב על כל הארץ. ביחוד — דמי נביאים ועבדי יהוה, שנרצחו בקנאותם ליהוה, בידי אשת זנונים ורבת כשפים (מל"ב ט', כב) כאיזבל, שלא שולם לה עוד כגמולה.

את האות למהפכה נותן אלישע (מל"ב ט', א ואילך). את בית אחאב יכרית יהוה, ומלך חדש ונאמן יקים לו, ובידו יושיע את ישראל מידי ארם. אלישע נותן עיניו ביהוה, משרי הצבא של אחאב ויורם, איש נועז ועשוי לבלי חת וקנא לאמונת יהוה. יהוה הוא שיהיה המושיע. אלישע שולח אליו את אחד מבני הנביאים למשוח אותו למלך במחנה ברמות גלעד. הנער הנביא מושח אותו „חדר בחדר“. אבל הסוד מתגלה מיד לשרים אשר עם יהוה. הם שמים איש את בגדו תחתיו, תוקעים בשופר וקוראים: מלך יהוה! יהוה הוא מהיר-פעולה וחד-ידיים. ביזרעאל נמצאים יורם ואחזיה, מלך יהודה, בן עתליה. יהוה ממחר יזרעאלה, מכה את יורם ואת אחזיה ואת איזבל. בזה הוכרעה הכף. הוא לוכד את המלוכה בלי מלחמת-עם פנימית. הוא משמיד את בית אחאב ומכה את כל „גדליו ומידעיו וכהניו“. חוק היה למלך חדש להשמיד את בית המלוכה הישן. אבל נראה, שיהוה פעל לא רק מתוך צורך מדיני, אלא גם כממלא גזרה וכנוקם נקמת-דם. הוא אינו נותן לאחזיה, מלך יהודה, לברוח (ט', כז), אף-על-פי שלא היתה שום סכנה צפויה לו ממנו. וכן הוא הורג את אחי אחזיה, שנפלו בידו (י', יג—יד). הוא רוצה להשמיד את כל זרע איזבל.

אחרי נקמת-הדמים האיומה הזאת יהוה נגש לחסל את שרידי עבודת הבעל. בזה הוא משלים את מחיית זכר איזבל. שמהפכת יהוה לא היתה קשורה מראש ובמיוחד במטרה זו, אנו למדים גם מן הספור במל"ב י', טו—כח. יהוה אוסף את העם ומודיע: אחאב עבד את הבעל מעט, יהוה יעבדנו הרבה! (יח). הוא עושה „בעקבה, למען האביד את עובדי הבעל“ (יט). הוא מזמין את „כל נביאי הבעל, כל עבדיו וכל כהניו“ לזבח לכבוד הבעל. בית הבעל נמלא „פה לפה“. בחוץ הוא שם לו שמונים איש מרציו ושלישיו ומצוה עליהם להכות לפי חרב את כל עובדי הבעל הנאספים. ברור, שה„עקבה“ יכלה להצלית, רק מפני שמהפכת-יהוה בדרגתה הראשונה לא נתפסה כמהפכה המכוונת ביחוד נגד עבודת הבעל. אחרי הריגת עובדי הבעל נותצים את מצבות הבעל ואת בית הבעל ושמים אותו „למחראות עד היום הזה“. בזה נסתיימה האפיזודה של עבודת הבעל במלכות הצפון לעולם².

² בספר זה, מל"ב י', טו—טז, כג, נזכר גם יהונדב בן רכב. יהוה מוצא אותו בדרך לשומרון ומעלהו אל מרכבתו להראות לו את קנאתו ליהוה. יהונדב בא עם יהוה אל

בית יהוא. מלכי ישראל האחרונים

אולם נראה, שהמלחמה בשרידי עבודת הבעל נמשכה זמן מה גם אחרי הטבח, שערך יהוא בעובדי הבעל. מחזון אליהו (מל"א י"ט, טו—יח) נמצאו למדים, שגם אלישע השתתף בפעולה. ולא עוד אלא שגם למלחמותיו של חזאל נתנה כאן תכלית זו של השמדת עובדי הבעל: יהוא ואלישע ימיתו את הנמלט מחרב חזאל, עד אשר יאשרו בישראל "שבעת אלפים, כל הברכים אשר לא כרעו לבעל, וכל הפה אשר לא נשק לו". הכוונה בחזון זה למלחמותיו של חזאל עם ישראל בראשית מלכות יהוא. באותו הזמן, שהשמדת הבעל נמשכה עדיין. כי יהוא לא נעתר לארץ גם אחרי השמדת בית אחאב ואחרי השמדת הבעל. חזאל הוסיף להכות את ישראל. נראה, שנצחונות חזאל בימי יהוא הגבירו את התהייה על חטא עבודת הבעל של העבר הקרוב. יהוא השמיד את עובדי הבעל הנאמנים. אבל בודאי היו רבים, שלא היו בעובדי הבעל ממש, אלא שהיה להם איזה מגע עם חוגי עובדי הבעל או ש"כרעו" פעם לבעל. המקנאים דרשו גם דמם של אלה. יש לבער את כל אלה, שדבק בהם מאום מן החטא הזה, ורק אז יושע ישראל מיד חזאל. מתוך הלך-רוח זה נולד חזון אליהו.

הרדיפות האלה, שנמשכו אחרי מעשה-הטבח של יהוא, היו בכל אופן יק שלפי המלחמה בבעל, מעשים של קנאה יתרה. עבודת אלהי נכר נעקרה מישראל בראשית ימי יהוא לעולם. המלכים מבית יהוא, שמשל בישראל כמאה שנים (842—744), היו עובדי יהוה נאמנים, אף-על-פי שהלכו "בחטאות ירבעם". אלישע עומד לימין יהוא (842—815), יהואחז (815—799) ויואש

בית הבעל לפני הטבח. הפרטים האלה שמשו לחוקרים יסוד להמציא רימן שלם על פעולתם של הרכבים ועל המקום המכריע, שתפסו במלחמה עם הבעל ובהחזרה אמנות יהוה לישנה וכו'. עיין בודה, Religion, ע' 24, 68 ועוד; מייאר, Israeliten, ע' 82 ואילך, הל שר, Geschichte, ע' 93 ואילך; קיסל, Geschichte, ח"ב, ע' 315, 332, 351, קוס, Pauvres, ע' 34 ואילך. אבל כל הדברים האלה הם דברי פיוט משונים. יהונדב נודמן ליהוא בדרך כמקרה, מכילים ספק בספור במל"ב י, טו—טז, שיהוא בא אתו ברכב אחד שומרונה, שהרי זה צטוי היה לסכל את צאתו נגד עובדי הבעל, שמטיפר עליה ביה—כה. באמת לא היה יהונדב, מקנא נבואי—מפורסם יותר מיהוא עצמו. הוא היה ידוע ליהוא כאחד הנאמנים (והם היו הרוב המכריע של העם). יהונדב אינו ידוע דבר על כל המהפכה, ויהוא שואל אותו תחלה: היש את לבבך ישר כאשר לבבי עם לבבך? (ט).—בהזכרת הרכבים כאן וביר' ל"ה קשורה הדעת, שנושאי אמנות יהוה הצטיקה היו דבקים באיזה, אידיאל גומדי—או אידיאל, רכבני—ושאידיאל זה היה גורם חשוב בעצוב האמונה המקראית. באמת, לא היה קיים, אידיאל—כזה בישראל מעולם, ואין הוא אלא המצאה של החוקרים. עיין על זה להלן, ספר ב': משפט ומוטק"ר.

(784—799) כל הימים. לפי ההסבר הדרומי המאוחר גברו חזאל ובן־הדד בנו על ישראל בעוון חטאת ירבעם (מל"ב י', לא—לג; י"ג, ב—ג) ובעוון האשרה אשר עמדה בשומרון (י"ג, ו) ⁸. כיצד הסבירו נצחונות אלה בצפון בסוף ימי יהוא ובימי יהואחז ויואש, אין אנו יודעים. אבל העובדה, שאלישע עומד לימין המלכים האלה, מוכיחה בכל אופן, שלא היו עובדי אלילים. יואש בוכה על פני אלישע ההולך למות וקורא לו „אבי, אבי, רכב ישראל ופרשיו“ (שם, יד), ואלישע נבא לו נצחון על ארם (שם, יד—יז). את ירבעם בן יואש (784—744) מונה הכתוב רק בחטאת ירבעם בן נבט (י"ד, כד). ביד ירבעם הושיע יהוה את ישראל, והוא „השיב את גבול ישראל מלבוא חמת עד ים הערבה“ (שם, כה—כו). נצחון נבא לו הנביא יונה בן אמתי בדבר יהוה (שם, כה). ואין ספק, שירבעם היה בעיני סיעת נביאים מלך־מושיע אהוב אלהים כיהוא בשעתו. את זכריהו בן ירבעם, המלך האחרון מבית יהוא (744), את מנחם בן גד, את פקחיה ואת פקח בן רמליהו מאשים ס' מלכים רק ב„חטאות ירבעם“ (ט"ו, ט, יח כד). על הושע בן אלה, המלך האחרון של מלכות הצפון (מלך עד 722), מעיד הכתוב: ויעש הרע בעיני יהוה, רק לא כמלכי ישראל אשר היו לפניו (י"ו, ב). על כוונתו של מקרא קצר וסתום זה ננסה לעמוד להלן (ע' 265—266). אבל בכל אופן אין ס' מלכים מזכיר שום עבודת אלהי נכר פומבית במלכות ישראל גם בימי המלכים, שמלכו אחרי בית יהוא. עד חורבן מלכות אפרים.

עבודת אלילים במלכות יהודה

במלכות יהודה קיימת היתה עבודת הבעל בחוגי בית המלך כשבע עשרה שנה בימי עתליה: בימי יהורם, בעל עתליה (850—843), בימי אחזיהו בנם (843—842) ובימי שלטונה של עתליה (842—836). עבודת הבעל היתה כאן נטע זר, ששרשיו היו מועטים עוד מאשר במלכות הצפון. עם הריגת עתליה בא ממילא הקץ על עבודת הבעל. את המהפכה בצע כאן יהוידע הכהן (מל"ב י"א, ד—כ). יהוידע ושרי הצבא המליכו את יואש בן אחזיהו, ואת עתליה הוציאו להורג. אחרי כן נתן עם הארץ בירושלים את בית הבעל ושבד את צלמיו והרג את כהן הבעל לפני המזבחות (יח). ביהודה היה איפוא בית־בעל אחד וכהן־בעל אחד. שעבודת־הבעל היתה קיימת במקום אחר בארץ, אין זכר.

במאה השנים, שעברו מראשית מלכותו של יואש (836) עד סוף מלכותו

³ הכוונה לצץ האשרה ולא לאלילה אשרה. כי עבודת האלילה הזאת היתה חלק מעבודת הבעל (עיין מל"א י"ח, יט). שכבר הושמדה.

של יותם (734), אין שום עבודת אלהי נכר ביהודה (עיין מל"ב י"ב, ג; י"ד, ג; ט"ו, ג. לז). חטאים אלייליים נזכרו רק בימי אחז (734—719). אחז הולך "בדרך מלכי ישראל" (שם ט"ו, ג). בזה נרמזה בלי ספק עבודת אליילים ממש. ממל"ב כ"ג, יב אנו למדים, שעל גג "עלית אחז" היו מזבחות⁴, היינו: מזבחות לצבא השמים (עיין צפ' א', ה). בימיו פרצה איפוא עבודת צבא השמים ליהודה. זה היה גל חדש של השפעה אליילית, שבאה מן הנכר, והיינו: מן המגע עם אשור. אולם בימי אחז לא נעשתה עבודה זו פומבית, כעבודת הבעל בישראל בימי איזבל. המזבחות היו על גג עלית המלך או מיוחדים למלך. ההשפעה התחילה, כנראה, עם שהייתו של אחז בדמשק ועם קבלת עולו של מלך אשור (בשנת 734). יש ע"ה היוצא לפני כן לקראת אחז (יש' ז', א ואילך) אינו מוכיח אותו על אלילות ואף מאמץ את לבו בשם יהוה.

ההשפעה הזאת של האלילות לא נמשכה זמן רב. חזקיהו (719—691) מטוהר את הארץ מאלילות ומאבק אלילות (מל"ב י"ח, א ואילך). בימיו נתבצעה הרפורמה המשנה-תורנית הראשונה (עיין להלן, ע' 268—270). בספור על חזקיהו לא נזכרה הסרת אל ה' נכר כלל. מכאן יש ללמוד, שגם בימי אחז לא תפסה עבודת אלהי נכר מקום ניכר אפילו בסביבת בית המלך.

תקופת-האלילות של מלכות יהודה היתה בעצם תקופת מנשה (691—638). מנשה היה "איזבל" של מלכות הדרום, ואף הרחיק ללכת מאיזבל. מנשה הוא מין חידה. את סטיותו האלילית של אחאב אנו מבינים: איזבל הצידונית גרמה. דבר כזה מסופר גם על שלמה הזקן. אולם על מנשה אין אנו יודעים, באילו מסבות לא רק נמשך אחרי האלילות, אלא אף נעשה קנאי לה. הוא גדל בירושלים באוירה, ששלטה בימי חזקיהו וישעיהו ושהוסיפה לשלוט בלי ספק גם אחרי מות חזקיהו. מנשה גדל איפוא על ברכי אמונת יהוה ועל תעוב האלילות. כיצד נעשה האיש הזה אלילי, בעצם — האלילי האמתי היחידי בין מלכי ישראל ויהודה? אחרי האלילות נמשך בודאי בעקב איזה משבר נפשי. אבל איך ומתי חל המשבר, אין אנו יודעים. באלילותו של מנשה נכרת השפעה צידונית ואשורית. גרם בודאי קודם כל השעבוד המדיני למלכי אשור⁵. אבל בכל אופן זהו שוב גל חדש של השפעה, שבאה מן החוץ, ואין

⁴ לפי זה יש לגרוס במל"ב כ"ג, יב במקום "הגג" — "גג". ויש סבורים, שהכוונה לגג בית המקדש, ו"עלית אחז" היא הוספה. אבל בכל אופן מוכיחות המלים "עלית אחז", שכאן היה איזה פולחן פרטי של המלך. חזקיהו לא הסיר אותם, וקשה להניח, שמכתת נחש הנחושת היה משאיר מזבחות אלייליים על גג המקדש.

⁵ הכרח מדיני לעבוד לאלהי אשור לא היה (עיין למעלה, כרך א', ע' 95), אבל גדול היה כחו של השעבוד לחשפיע השפעה תרבותית ודתית.

לה שום קשר עם אמונת העם. כוון מיוחד יש לאלילות של מנשה, שונה מזה של אלילות איזבל ואחאב. אין הוא בונה בתים מיוחדים לאלילות, אלא מרכז את עבודת האלילים בבית יהוה ובבמות יהוה, שהוא בונה מחדש (מל"ב כ"א, ד ואילך; כ"ג, ה). הוא עובד לבעל ולאשרה ולכל צבא השמים. הוא בונה מזבחות לצבא השמים בחצרות בית המקדש. את פסל האשרה הוא מעמיד מצפון לשער המזבח בחצר⁶. הוא בונה בשטח בית יהוה "בתי קדשים", אשר הנשים ארגות שם בתים לאשרה" (כ"ג, ז). הוא מתקין מרכבות וסוסים לשמש (שם, יא)⁷. הוא מושיב נשים עם פסל האשרה (בלי ספק — כהנות נכריות), ושם הן עורכות את בכויי התמוז המת (יחז' ח', יד, השוה שם, ג, ה)⁸. הוא היחידי, שמסופר עליו, ש"עונן ונחש ועשה אוב וידענים" (מל"ב כ"א, ו). מקום עבודת הבעל של איזבל היתה עיר הבירה לבדה. ואילו מנשה הרביץ עבודת אלילים גם בערי השדה. על אחאב לא נאמר, שהחטיא את ישראל בבעל. ואילו על מנשה מסופר, שהחטיא "גם את יהודה בגלוליו" (כ"א, יא, טז). נראה, שמעשי מנשה עוררו התקוממות ושהוא דכא את ההתקוממות ביד חזקה (עיין להלן, ע' 268).

רגע אפשר היה לחשוב, שהשפעה אלילית זו תהינה לה תוצאות קיימות. גם אמון, בן מנשה (638), הלך "בכל הדרך, אשר הלך אביו, ויעבד את הגלולים, אשר עבד אביו" (מל"ב כ"א, יט—כב). אבל באמת היתה גם אלילות זו סתף תחוח וגריף. אחרי הריגת אמון הומלך בנו יאשיהו (638—606), ובימי מלך זה נתבצע טיהור יסודי ביותר של הארץ מכל אלילות ומן הדומה לאלילות (כ"ב, א—כ"ג, כה).

עבודת האלילים של מנשה היא ענין של זועה מיוחדת לסופרי המקרא. לפי מל"ב כ"ג, כו—כו; כ"ד, ג—ד; יר' ט"ו, א—ד נגזרה גזרת החורבן על ירושלים בעוון מנשה. ובכל זאת שאלה היא, באיזו מדה השפיעה אלילות זו על העם. בימי יהוא ואלישע נשפך דם לרוב: לא רק של כהני הבעל, אלא גם של עובדיו ושל כל אלה, שהיה להם איזה מגע עם עבודת הבעל. ואילו יאשיהו משבית רק את הכמרים ובני לויים (כ"ג, ה), אבל לא שמענו, שמעשה הטיהור פגע בחוגים מן העם. סמלים אליליים נמצאים במקדש ירושלים ובבמות, "בערי יהודה ובמסבי ירושלים". אבל בספור על ביעור

⁶ עיין למעלה, כרך א', ע' 100, הערה 20.

⁷ על הסוסים והמרכבות נאמר בכ"ג, יא, ש"מלכי יהודה" נתנו אותם. והכוונה למנשה ולאמון בנו. כי בימי חזקיהו ודאי לא היו בשטח בית יהוה תכשיטי עבודת-אלילים אלה, וגם לא סופר על מלך אחר, שעבד עבודת-אלילים פומבית מעין זאת.

⁸ עיין למעלה, כרך א' ע' 100, הערה 20.

הבמות בצפון לא נזכרו סמלים אלייליים. בבית אל יש "אשרה" (עץ אשרה; כ"ג. טו), וכן, כנראה, בשאר הבמות (שם, יט—כ), אבל אין רמז, שהיתה בהן עבודת הבעל או צבא השמים. האלילות של מנשה היתה איפוא גם היא רק ענין המלך ואנשיו. שרשים בעם לא הכתה. ומשנעקרה בימי יאשיהו — נעקרה לגמרי. יהואחז (608), יהויקים (608—598), יהויכין (598), צדקיהו (597—588) אינם מחדשים אותה. על המלכים האלה מעיד סופר הקורות, שעשו "הרע בעיני יהוה" (מל"ב כ"ג, לב, לו; כ"ד, ט, יט), אבל אינו מספר עליהם, שעבדו לאלהי נכר. דבר זה מתאשר גם מתוך נבואותיו של ירמיהו המכוונות בפירוש נגד המלכים האלה: נגד שלום (יהואחז; יר' כ"ב, י"א), כניהו (יהויכין; שם, כד—ל), יהויקים (שם, יג—יט; ל"ו, א—לב), צדקיהו (כ"א, א—י; כ"ד, א—י; ל"ב, א—ה; ל"ד, א—כב; ל"ז—ל"ח). לצדקיהו ירמיהו נבא אפילו, שימות בשלום ויקבר בכבוד מלכים (ל"ד, ד—ה). ואפשר, שתלה בו זמן־מה גם תקוה משיחית (כ"ג, ה—ו; ל"ג, יד—טז) ⁹. גם האלילות של מנשה היתה איפוא סוף סוף רק אפיזודה, פרי השפעת־שטח.

במשך מאתיים ועשר שנות קיומה של מלכות הצפון (722—931) קיימת היתה בה איפוא עבודת־אלהי־נכר פומבית של המלכים כעשרים שנה בערך. במשך ארבע מאות עשרים ושלוש שנות קיומה של מלכות בית דוד (1011—588) אנו מוצאים עבודת־אליילים פומבית בעצם רק בימי עתליה ומנשה ובמקצת גם בסוף ימיו של שלמה ובימי אחז. משפטו של סופר־הקורות המקראי, שהתקופה הזאת היתה, החל מחלוקת המלוכה, תקופה של אלילות, אינו אלא עבוד מסגנן של האמת ההיסטורית.

עדות הנביאים

בין עדות ספרי הקורות ובין עדות ספרי הנביאים על האלילות בישראל אפשר למצוא, לכאורה, אי־התאמה מסוימת. לפי עדות הספרים ההיסטוריים השמיד יהוא את הבעל מישראל, ומאז לא היתה עוד עבודת אלהי נכר במלכות הצפון. ואילו בס' הושע, מימי ירבעם בן יואש והמלכים שלאחריו, מדובר על עבודת הבעל או הבעלים של ישראל (א'—ג') ועל זנות ישראל מעל אלהיו (בכמה מקומות). ישעיה ומיכה, מימי עוזיהו, יותם, אחז, יחזקיהו, מתארים את ישראל בכלל כעם עובד אליילים, אף־על־פי שלפי עדות ס' מלכים ¹⁰ היו עוזיהו ויותם מלכים, שעשו את הטוב בעיני יהוה,

⁹ עיין קלוזנר, הערעון המשיחי, ע' 56. וציין איכה ד', כ. צדקיהו הוא "צדיק גמור" גם לפי המסורת היהודית, עיין שבת קמ"ט, ע"ב; מ"ק ט"ו, ע"א; כ"ת, ע"ב; סנהדר' ק"ג, ע"א; הוריות י"א, ע"ב; ערכין י"ו, ע"א.

וחזקיהו הסיר את הבמות ובער את האלילות. זמנו של יאשיהו הוא. לפי ס' מלכים, זמן של מהפכה דתית גדולה, של ביעור יסודי של כל אלילות ושל הסרת הבמות. וגם אין ס' מלכים מזכיר תשובה אל האלילות בימי המלכים שלאחרי יאשיהו. אולם מס' צפניה, מימי יאשיהו, ומס' ירמיהו, מימי יאשיהו, יהויקים וצדקיהו, לא היינו יכולים לדעת כלל, שזמנו של יאשיהו היה זמן של מפנה דתי. בנבואה מן השנה הרביעית ליהויקים (יר' כ"ה) ירמיהו אומר, שזה שלש ועשרים שנה, מן שלש עשרה שנה ליאשיהו, הוא קורא את העם לחזור בתשובה ולא "ללכת אחרי אלהים אחרים", והעם לא שמע אליו (שם, א—ז). אמנם, ירמיהו רומז על הברית ועל התשובה של זמן יאשיהו (י"א, א—ח; ג', ו—י), אבל מהמשך דבריו אפשר להסיק, שבכל זאת לא קרה כלום, ושהכל נשאר כשהיה. גם בס' ירמיהו עם ישראל מתואר בכללו כעם עובד אלילים. וכן גם בס' יחזקאל. ביחז' ח' אנו מוצאים חזון מימי צדקיהו, ובו רואה הנביא את "סמל הקנאה המקנה" (פסל האשרה) בחצר המקדש, את הנשים המבכות את התמוז, אנשים עומדים ליד פתח ההיכל ומשתחווים לשמש. ואלולא עדות ס' מלכים וס' ירמיהו, היינו סבורים, שכל אלה היו בימי צדקיהו. בתוכחות הקשות שבפרקים ט"ז, כ', כ"ב, כ"ג ועוד יחזקאל מתאר את ישראל כעם עובד אלילים בכל הדורות בלי הפסק מיום היותו בארץ מצרים. תיאורו סותר כמעט בכל פרטיו לכל מה שמסופר בתורה ונביאים ראשונים.

אולם כדי להבין עדות זו, עלינו לזכור, שהתוכחות שבספרות הנבואות דינן כדין הפרקים ההיסטוריוסופיים והתוכחות שבספרי נ"ר. גם תוכחות הנביאים עומדות על הכללת האחריות, שאנו מוצאים אותה בכל המקרא. מלבד זה תופסים גם הנביאים כל פולחן פסילים כעבודת "אלהים אחרים" ועזיבת יהוה, וכן כל נימוס, שהוא אלילי ולא-מוסרי בעיניהם. גם ההנחה שלהם היא: עם ישראל הוא בחיר אלהים, עמו כרת יהוה ברית, וכל סטיה מן הברית היא מרי ומעל. דרישתם היא דרישת נאמנות וטוהר ללא פגם וסטיה כל שהיא.

ועם זה נכרת האמת ההיסטורית גם מבין המליצות הפיוטיות וההפלגות הקנאיות של הנביאים.

הנביאים הציבו שלא מדעתם מצבת זכרון לדרגה הדתית של עם ישראל ביחוד על ידי מה שאין בתוכחתם: הנביאים אינם מוכיחים את ישראל על אמונה באגדות-אלים. אין בדברי הנביאים שום ויכוח עם אמונה מיתולוגית, לא נכרית ולא ישראלית. הנביאים עצמם אינם מכירים את האלילות כהיותה. בזה גלומה עדות מכרעת. הנביאים חיים מחוץ לעולם האלילי, מפני

ט. היצירה הדתית-התרבותית עד החורבן

היצירה שלפני הנבואה הספרותית

התקופה, שאנו עומדים בה, היינו: תקופת מלחמות-האלהים או תקופת-ה"אלילות" השניה, מקיפה פרק-זמן של קרוב לשלש מאות וחמשים שנה, מרחבעם עד צדקיהו (931—588 לפני הספירה). תקופה זו נחצית לשנים על-ידי תופעה חדשה בתולדות ישראל — על-ידי הופעת הנבואה הספרותית, שחלה בימי ירבעם בן יואש (בערך באמצע המאה השמינית), עם סוף ימייה של מלכות אפרים. הנבואה הספרותית היא פסגת היצירה הישראלית בימי בית ראשון, והיא הערך החשוב ביותר של היצירה הדתית-התרבותית בתקופה שלנו. אולם על הנבואה הספרותית נעמוד רק בכרך השלישי של ספר זה. ואילו כאן אנו רוצים לעמוד על היצירה הדתית-התרבותית של תקופת-ה"אלילות" השניה עד כמה שאין היא נכללת בתחומה של הנבואה הספרותית. הנבואה הספרותית היא פסגת היצירה המונותיאסטית. אבל לא זה בלבד, שאין היא ראשיתה, מאחר שקדמו לה כחמש מאות שנה של יצירה מונותיאסטית, ממשה עד עמוס, אלא שגם בשעה שהנבואה הספרותית כבר באה לעולם עדיין לא היתה במשך זמן רב אלא זרם-יצירה אחד, והשפעתה היתה די מוגבלת. היצירה המונותיאסטית הכהנית-העממית לא הושפעה ממנה בכלל בימי בית ראשון, והו יסוד מוסד, שבלעדיו אין להבין את תולדות האמונה הישראלית בימי קדם.

הנבואה הספרותית היא הויה מיוחדת בתכנה האידיאולוגי: בהשקפתה על המוסר והפולחן, בהשקפתה על תולדות ישראל, בחזונה לאחרית הימים. ויחוד זה הוא התוחם בדיוק גמור את תחומה ההיסטורי וקובע בבירור, מה נוצר מכחה ומה אינו תלוי בה. כאן נתן לנו קריטריון היסטורי, שאין ערוך לו. וזה היה כשלוננו הפטלי של המדע המקראי, שהוא התעלם מן הקריטריון הזה. האסכולה הקלסית של ולהויון דמתה להסביר את כל תולדותיה של אמונת-היחוד הישראלית מתוך הנבואה הספרותית, שהיא תפסה אותה כדרגה ראשונה, כ"ראשיתה האידיאלית", של אמונה זו. היא נשענה בזה על העובדה, שרעיונות כוללים מסוימים משותפים גם לספרות הנבואית גם לשאר הספרות המקראית: אחדות האלהים, אוניברסליזמוס מסוים, דרישה מוסרית.

מן המיוחד והאפייני לספרות הנבואית השתדלה להתעלם ככל האפשר. ואף אותם החוקרים, שעמדו על הטעות שבתפיסה ההיא והכירו, שרעיון האחדות קדם לנבואה הספרותית, לא עמדו על יחודה האידיאוני של הנבואה ומצאו את השפעתה במקומות, שאיננה שם באמת, ואף הם — על יסוד רעיונות כוללים ביותר¹. וכך נשמט מן המדע המקראי הקריטריון המדויק להבחנת התפתחותה של האמונה הישראלית.

למעלה כבר עמדנו על האידיאות המיוחדות של הנבואה הספרותית וראינו, שלאידאות אלה אין כל זכר לא בתורה ולא בנביאים ראשונים, ולהלן עוד נראה, שלא רק בתנ"ך אלא גם בתהלים, משלי ואיוב אין כל סימן (או: כמעט כל סימן) של השפעה נבואית². והנה יש ראיות המוכיחות, שספרות תנ"ך ואמ"ת היא קדומה: ראשיתה מגעת עד שעת התהוותה של האמונה הישראלית, ושכבותיה האחרונות הם מימי גלות בבל. זאת אומרת, שברובה היא עתיקה מן הנבואה הספרותית, ובמיעוטה היא מקבילה לה ובלתי תלויה בה. יצירת התקופה שלנו היא איפוא מפולגת. באמצע התקופה בוקע ועולה מכיפה של האמונה הישראלית זרם חדש: הנבואה הספרותית. אבל הרעיונות החדשים, שהגו הנביאים-הסופרים, הם בדורות ההם עדיין רק נחלת מעטים. אולם עם זה מוסיפה האמונה העתיקה, הכהנית-העממית, להתפתח, להשפיע ולגדל גדולים חדשים. היא יוצרת מתוך עצמה, יצירתה מוסיפה לזרום בערוצה העתיק, ועדיין אין היא קולטת כלום או כמעט כלום מן הנבואה הספרותית. מפני זה יכולים אנו לראות כל מה שנוצר בתקופה שלנו מחוץ לתחומה של הנבואה הספרותית כגבושה של האמונה העתיקה, שקדמה לנבואה הספרותית. וגם מה שנוצר בימיה של הנבואה הספרותית על קרקע האמונה העתיקה אנו כוללים במובן מיוחד זה ביצירה של פני הנבואה הספרותית. על יצירותיה של האמונה העתיקה בתקופה שלנו ננסה לעמוד כאן.

המלוכה והנבואה בישראל וביהודה

עם חלוקת המלוכה ועם המרי בירושלים ובמקדשה נתמעטה דמות הסמל הגדול, שהגה דוד לאידיאה של חסד יהוה ובחירתו: הסמל המשולש של בית המלוכה, העיר והמקדש. בתפארתם וזהרם הנצחי של אלה חזה דוד את תפארת גלוי שכירת-עוון של אלהי ישראל עלי אדמות. בחזון זה נתבטאה שאיפה לסמלי-נצח. חלוקת המלוכה העיבה את החזון. אמנם, הוא נשאר נחלת צאן-ברזל של אמונת יהודה. הנבואה ביהודה נאחזה ברבות הימים

¹ עיין למעלה, כרך א', ע' 23-46.

² עיין כרך א', שם, ועיין כרך זה, ספר ב': "תהלים", "ספרות החכמה".

בחזון זה ויצרה מתוכו יעודי תקוה ואחרית, טל תחיה ל"עצמות יבשות". אבל עם חלוקת המלוכה נטרדו ממנו עשרת שבטי הצפון. סכלות רחבעם גברה על גאון דוד. למלכות אפרים עצמה לא קם דוד. מיסדה היה לא גבור כובש ויוצר אלא מורד, יורש, "נכד". לא היה בו לא מכחו ולא מחן קסמו של דוד. ירבעם בונה מקדשי-מלך. אבל אינו בונה לו עיר-מלוכה חדשה, "עיר ירבעם". אין בו עוז לקדש מקום-בחירה חדש. את מקדשו הוא בונה במקומות-פולחן ישנים. ודאי לא דבר ריק הוא, שלמלכות אפרים לא היתה "ירושלים". מרכזה עובר משכם לתרצה, מתרצה לפנאל, מפנאל לשומרון. השאיפה לגבוש סמלי בחירה נצחית לא פעלה בה.

ועם זה היתה גם מלכות הצפון מלכות ישראלית, לבוש לאידיאה הישראלית, כמלכות הדרום. גם בה נתלכשה האידיאה של הבחירה הנביאית ולא האידיאה של מלכות אלהית-מיתולוגית. מלכי הצפון הם בחירי יהוה, מלכים בחסד יהוה, ולא אלים ובני-אלים. האלהת מלכים, עבודת מלכים, אפותיאווה של מלכים לא ידע גם הצפון. השורש הנבואי של מלכות זו נכר ביחוד בספורים על התמלכות ירבעם ויהוא. ולא זו בלבד אלא שדוקא בצפון נתגלה ביחוד אפיה הנבואי של המלוכה בתפיסתה הישראלית. ברעיון הבחירה האלהית גלומות שתי מגמות שונות. מצד אחד, גלוי רצון האלהים הוא נצחי. "לא איש אל ויכזב, ובן אדם — ויתנחם". המלך הנבחר בדבר-אלהים נבחר איפוא, לפי מה שעלה במחשבה, למלכות נצחית. אולם, מצד שני, מכיון שמלכותו היא חסד מתמיד של האל, הרי היא תלויה תמיד בהשתעבדות המלך לרצון-אלהים ולדברו. הבחירה היא גם נצחית וגם בחירה על תנאי. מרי המלך באלהים מפקעת את הבחירה. הבחירה מקדשת את "משיח יהוה". אבל היא גם המביאה לידי מרידה בו. בישראל נתבטאה פעולת האידיאה הזאת ביחוד ביחסי הנביאים אל המלכים. הנביאים בותרים במלך "לעולם". אבל הנביאים הם גם המתקוממים נגדו ומורדים בו. שאול נבחר במחשבה תחלה "עד עולם" (ש"א י"ג, יג). אבל שמואל מתקומם לו משמרה את פי יהוה בדבר הנביא. דוד נבחר "עד עולם". אבל אחרי מעשה בת שבע נתן נבא לו כליה. שלמה הוא נושא יעוד-המלכות הנצחי של דוד. אבל אחיה נבא לו כליה על חטא, שחטא באלילות נשיו הנכריות. גם מלכות ירבעם היתה במחשבה תחלה מלכות נצחית, כמלכות בית דוד (מל"א י"א, כז). אבל השמדת ביתו נתלתה גם היא בדבר אלהים ביד אחיה (שם ט"ו, כט). חסד-עולם וכליה — אלה הם שני ציריה של הבחירה.

הנהגה אנו רואים, שהאידיאה הזאת נתגלמה בצפון בצורה אחרת מאשר בדרום. בדרום נתבצר רעיון של לגיטימיזמוס, של נאמנות לבית דוד. בכל

התמורות, שעברו על מלכות יהודה, נשארה הנאמנות לבית דוד קיימת ועומדת. הרעיון של נצחיות חסד-יהוה נתגבש כאן איפוא גבוש קיים. אולם עם זה לא ויתרה הנבואה על זכות המרי וההתקוממות. אלא שמרי זה אף הוא עמד כאן על בסיס "לגיטימי": מרי נגד המלך ולא נגד בית דוד. אחוה, מנשה, אמן, יהויקים הם אנשי ריבם של הנביאים. אבל אין הנביאים פוסקים מלשאת גפשמ אל "חסדי דוד הנאמנים". כך נולדה בדרום סינתזיה בין נצח-החסד ובין המרי הנבואי. בטוי קדום נתן לה כבר בחזון נתן: האל יוכיח את המלך החוטא "בשבט אנשים ובנגעי בני אדם", אבל חסדו "לא יסור ממנו" (ש"ב ז', יד—טז). הנביאים והכהנים משתדלים להשפיע על המלך ולפעול על ידו, אבל אינם מטיפים למהפכה. ברבות הימים נולדה מתוך סינתזיה זו התקוה למלך-העתיד. המלכים רעים ומכזיבים. אבל חסד יהוה לבית דוד יקים באחרית הימים מלך, שבו יתגשם האידיאל. מלך העתיד יהיה "חוטא מגוע ישי". — לא כן היה בצפון.

"גזע ישי" לא היה למלכות הצפון. כאן נתן חופש למרי הנביאי. המרי היה מכון כאן לא רק נגד המלכים אלא גם נגד בתי-המלוכה. במשך מאתים שנות קיומה של מלכות הצפון הושמדו המלכים עם בתיהם כמה וכמה פעמים. בתנועות המרידה נגד המלכים האלה היתה לנבואה יד. כאן נמשך קו-המרי של שמואל בשאול. אחיה נבא כליה לשלמה. באחיה נתלית גם נבואת כליה לירבעם. יהוא בן חנני נבא כליה לבעשא (מל"א ט"ז, א—ג). אליהו נבא כליה לאחזב (שם כ"א, יט—כד). אלישע קושר קשר נגד בית עמרי ומעורר את יהוא להשמידו. הושע נבא כליה לבית יהוא (הושע א', ד). עמוס נבא חרב לירבעם בן יואש ולביתו (עמ' ז', ט, יא). במרידות ובהריגות המלכים פעלו גם תחרות שרים ושאיפות-כבוד של שרי-צבא, כמו בכל מקום. אבל אין ספק, שמרי הנבואה ערער את נאמנות העם לבתי המלוכה. בבחינה מדינית היה מרי זה כח הורס, ואפשר, שהוא שחתם את גור-דינה של מלכות הצפון. אולם במרי קיצוני זה מתגלה ביחוד אפיה הנבואי, הישראלי, של מלכות הצפון. בבחינה מסוימת נתגבשה בה התפיסה הנבואית של המלוכה אף יותר מאשר במלכות הדרום, מאחר שבה פעל המרי הנבואי פעולה נמרצת יותר. מהפכה מדינית נבואית כמהפכת אלישע-יהוא התרחשה בצפון ולא בדרום. כך נפלגו הדרכים. מלכות ישראל היתה מלכות ההווה: לה היו עשרה שבטים, היא היתה הממלכה הגדולה. נביאיה בקשו לגשם את שאיפתם בהווה. ואילו מלכות "סכת דוד הנפלת" היתה מלכות הצפיה והחזון. בה עתיד היה החזון המשיחי להגיע לשיאו.

הנבואה העממית

נביאים ובני-נביאים. התקופה שלנו היא תקופת שגשוגה של הנבואה בתור מוסד מנטי ו־טרי (רפואי) עממי. בספורי התקופה הזאת לא נזכרה השאלה באפוד אף פעם אחת, ונראה, שזו נדחתה מפני הנבואה. בעניינים משפטיים ניתן לה ודאי עוד מקום. וכן נראה, ששאלו באורים-ותומים בענייני יחש (עיני עז' ג', טג). אבל בחיי יום-יום נדחה האפוד מפני הנבואה. בתקופה שלנו מגיע מספרם של הנביאים למאות (מל"א י"ח, ד, יג; כ"ב, ו), ואנו מוצאים אותם בכל מקום. תפקידם הוא תפקיד של רואים וגם, כנראה, של רופאים (עיני מל"א י"ד, א ואילך; מל"ב א', ב ואילך; ד', כג ואילך; ה', ג ואילך; כ', א—ז). בחודש ובשבת היה העם נהג לעלות אל "איש האלהים" לבקש ממנו עצה ועזרה (מל"ב ד', כג). היו מביאים לו מתנה: לחם, עוגות, דבש, כסף, בגדים (מל"א י"ד, ג; מל"ב ה', טו, כב ואילך), לחם בכורים (מל"ב ד', מב). אנשי האלהים היו גם נודדים ועוברים ממקום למקום (שם ב', א—כה; ד', ח ואילך; ו', יג—ט; ח', ז ואילך). עשירים יראי-אלהים היו מאכילים ומאכסנים אותם בביתם (שם ד', ח ואילך). ויש שנעשו חשובים בחוגי השרים ובתצר המלך (שם, יג; ח', ד—ו).

גם בתקופה שלנו, כמו בימי דוד ושלמה, אין זכר להתנבאות — לא לפולחנית ולא למנטית. אין להקות של "מתנבאים" עוברות בארץ. ולעומת זה אנו מבחינים תופעה חדשה: מסיב לנביאים הגדולים מתרכזים בני-נביאים. בני-הנביאים נזכרים רק בספורי התקופה הזאת, בין מל"א כ', לה ובין מל"ב ט', ד. בני-הנביאים דבר אין להם עם המתנבאים של ימי שמואל, ואין הם גלגולם. הם עצמם אינם להקות של מתהוללים אכסטיים, ואין רוח של "התנבאות" דבקה במי שבא במגע אתם. וגם אין פעולתם קשורה בנגון בכלי זמר. אלישע מבקש, שיקחו לו "מנגן" (מל"ב ג', טו), אבל אין לאלישע "מנגן" מבני-הנביאים המוזמן להנבואו בנגונו, ואין הוא שומע את הנגון ואין הוא מתנבא תחת "יד יהוה" בקהל בני-הנביאים. המתנבאים או ה"נביאים" בימי שמואל אינם אלא אנשים אחוזי אכסטוזה, בעלי דבוק. אין שום פעולה מנטית או שליחית מיוחדת להם. ה"התנבאות" גופה היא היא פעולתם היחידה. שמואל לבדו הוא הפועל כרואה וכנביא-שליח. לא כן הנביאים ובני-הנביאים בתקופה שלנו. הם עצמם פועלים כמנטיקנים או כשליחים. בהתאם לזה גם היחס בין בני-הנביאים ובין הנביא-הראש שונה הוא מן היחס שבין המתנבאים ובין הנביא לפנים: היחס הוא עתה לא "דיוניסי" אלא רציונלי, קבוע ומסודר. כבר הטעמנו, שהתופעה האפיינית לנבואה הישראלית בכלל היא לא הלהקה המתהוללת אלא המשרת, הנער-התלמיד. וזהו גם יסודם של בני-

הנביאים: אין הם אלא משרתים-תלמידים רבים של הנביא; הם רבויי של המשרת ולא גלגולם של המתנבאים. תפקידם הוא תפקיד של משרתים-תלמידים: הם "עבדי" הנביא ו"נערי" (מל"ב ה' כב; ו', ג; ט', ד; השה ד', א; כה; ה', כו; ו', טו; יז; ח', ד; והשה מל"א י"ט, כא; מל"ב ב', ג; ה; ג', יא). בין המתנבאים ובין הנביא אין בעצם קשר קבוע ומתמיד. לא כן בני-הנביאים. הם משמשים בני-לואי לנביא, וגם בבחינה זו דומים הם לנער-המשרת. בני-הנביאים חיים חיי משפחה (מל"ב ד', א; השה ה', כו). אבל הם גם מרוכזים מסביב לנביא. הם יושבים לפני הנביא (ד', לח; ו', א) ונודדים עמו ממקום למקום (ו', א—ד). הם חבר של קבצנים המתפרנסים מן המתנות המובאות לנביא. הם סועדים יחד, בונים להם מעון משותף (ד', לח—מד; ה', כב—כד; ו', א—ד). הם מספרים את נפלאות הנביא (ח', ד—ה) ועושים את שליחותיו (ד', כט; ט', א ואילך). הם עוזרים לנביא בפעולותיו כשליח אלהים (עיין להלן). הנביא הוא איפוא מין מנהיג של מסדר, שאין, אמנם, קבע בחבריו. אבל בכל אופן הקשר בין בני-הנביאים בינם לבין עצמם וכן בינם לבין הנביא אינו קשר של "התנבאות" משותפת.

הרוח והדבור האלהי. ולא זה בלבד שההתנבאות הקבוצית אינה תופסת מקום בנבואה העממית של התקופה שלנו, אלא שפעולת "הרוח" (האכסטה או האינספירציה) בכלל תופסת בה מקום מועט, וגם בזה מתבטא עומק אפיה הישראלי. בספורים על רוב נביאי התקופה, שאנו מוצאים בס' מלכים, לא נזכרה הרוח בכלל. הנביאים פועלים בדבר יהוה, אשר היה אליהם — בהתאם למהותה היסודית של הנבואה הישראלית, שהיא גלוי דבר יהוה ולא פרי "רוח נבואה"³. האל מגלה דברו לנביא בלי מצוץ או במצוץ מלאך (עיין מל"א י"ב, כב; י"ג, ב ואילך; י"ד ה; ט"ו, א; י"ז, א ואילך; י"ח, א; י"ט, ט—יח; כ', יג, כח, לה; כ"א, יז ועוד; במצוץ מלאך: מל"א י"ג, יח; י"ט, ה; ז; מל"ב א', ג, טו). בספורי ס' מלכים על נביאי התקופה שלנו אין אגדות על התגלות ראשונה של הדבור האלהי לנביא מעין האגדות שבשם' ג—ד; ש"א ג'; יש' ו'; יר' א'; יחז' א'—ג'. אבל שהדבור האלהי הוא ראשית הנבואה והרוח אינו ממלא אלא תפקיד-לואי, ברור בהחלט גם מן הספורים שלנו. אליהו הוא איש "הרוח" (מל"ב ב', ט; ועיין מל"א י"ח, יב, מו; י"ט, יט—כא; מל"ב ב', טו). אבל פעולתו הנבואית בעצמותה ובמהותה היא פרי הדבור האלהי ולא פרי הרוח. דבר זה מסומל באגדת חזון אליהו במל"א י"ט

3 עיין למעלה, כרך א', ע' 516 ואילך.

הנהדרה ביפיה הפיוטי. אגדה זו היא שיא אגדות חייו של אליהו. ובה אין אליהו מצפה ל"רוח"; הוא כמה לדבר האלהים. והוא נשא אל הר חורב — אל מקום ראשית דבר יהוה. שם הוא שופך שיחו לפני האל, ושם היה אליו "קול" ודבר אלהים, שצוה אותו את מצות חייו העליונה והאחרונה. על האגדה מרחף דמדום חלום נבואי. אבל היא עדיין די ריאליסטית, והיא מספרת על שיחה עם אלהים ועל נביא השומע בהקיץ את מצות האלהים. האגדה היא סמל ברור לאידיאה הישראלית. שלא הרוח אלא דבר האלהים הוא מקורה של הנבואה. באגדות אלישע אין תיאור של התגלות. ובאמת אלישע הוא אולי יותר מכל הנביאים נביא ה"רוח" (עיין מל"א י"ט, יט—כא; מל"ב ב', ט, טו). הוא נבא תחת "יד יהוה" לקול מגנן (שם ג', טו—יט), מה שלא סופר על שום נביא. בשום ספור עליו לא נאמר במפורש, שהיה דבר אלהים אליו. אולם גם בספורי אלישע יש לרוח באמת רק תפקיד-לואי. אלישע לא הוקדש להיות נביא בדבר אלהים, שהיה אלו, אבל את מל"א י"ט, טו—יח רשאים אנו לראות כדבר אלהים, שיש לו תעודה כפולה: לחתום את פרשת פעולתו של אליהו ולפתוח את פרשת פעולתו של אלישע. אליהו מצטוו למשוח את אלישע לנביא תחתיו. בדבר אלהים זה לאליהו מתקדש אלישע לנביא. שריית הרוח עליו על-ידי מגע אדרת אליהו (שם, יט—כא) אינה אלא ראשית התגשמות דבר האלהים, התגלות חיצונית של מעלתו החדשה. מגע האדרת מעלה אותו באמת רק למעלת משרת הנביא. האידיאה הישראלית, שהרוח אינה מקור הדבור הנבואי אלא, להפך, שהרוח כאילו נתזת מן ההתגלות האלהית לנביא, מנצנצת גם במל"ב ב', ט—י, טו: רוח אליהו נחה על אלישע, מפני שראה את עליית אליהו. גם אלישע מדומה באמת רק כמגיד דבר אלהים: מה שהוא יודע בתור רואה הגיד לו או הראה לו האל (מל"ב ד', כז; ח', י, יג). ואף במל"ב ג', טו—יט נראה, שנגנן המגנן ו"יד יהוה" אינם מקור נבואתו אלא הכשרת הבעתה הפיוטית. מאחר שנבואה זו נאמרה בצורה שירית⁴, תעודת חייו של אלישע הותוותה בכל אופן בדבר אלהים, שהיה לאליהו בהר חורב (מל"א י"ט, טז).

מאלף ביחוד הספור במל"א כ"ב על הריב בין נביאי אחאב ובין מיכיהו. נביאי אחאב נבאים למלך נצחון על ארם, מיכיהו נבא לו מפלה. והנה מיכיהו מספר לאחאב את אשר ראה ושמע בחזון: הוא ראה את האל יושב על כסא בסוד צבא השמים ושמע, שהאל שלח את ה"רוח" להיות "רוח שקר" בפי נביאי אחאב לפתותו לעלות לרמות גלעד ולההרג שם (יט—כג). ספור זה גרם מבוכה לסנגורים, מכיון שהוא כאילו מניח, שנבואת האלהים יכולה להיות

היא גופה שקר. ואמנם, דבר זה סותר לכל תפיסת-הנבואה המקראית. אולם באמת כבושה בספור ההבחנה האינטואיטיבית בין "דבר יהוה", מקורה האמיתי של הנבואה, ובין "הרוח", שהוא תופעת-לואי לנבואה ויכול להוליד מראית-עין של נבואה, היינו: להביא לידי "התנבאות". שאול "מתנבא" גם מתוך פעולת הרוח הרעה (ש"א י"ח, י), ואף כהני הבעל האכסטיים הם "מתנבאים" ו"נביאים" (מל"א י"ח, יט ואילך, כט). אבל נבואת אמת אינה אלא דבר אלהים. אין האל מתגלה לנביאי אחאב לשים בפיהם דבר שקר, ואף אינו שולח מלאך להטעותם. "הרוח" עושה אותם נביאים למראית-עין, שאינם יודעים את דבר-האלהים. ואילו מיכיהו אינו נבא בכח "רוח אמת" אלא בדבר יהוה (יז, יט, כג, כח). ואף שליחת "רוח השקר" נתגלתה לו במראה אלהים.

זאת אומרת, שגם הנבואה העממית של התקופה שלנו, עם כל היותה מגנטית ויטורית, לא נתגלמה בתופעות של אכסטוז דינויסית ואף לא של אכסטוז דלפית, שהן התנבאות דבוקית מתוך בטול היש ושקיעת האני אחוז-הרוח בנבכים אפלים של רחשי-נפש לא-אישיים, מתוך שכרון נפשי-רוחני⁵. הנביא הישראלי מגלה את דבר האלהים, שהיה אליו בחדס עליון כאל איש נביא. הוא פועל תמיד לא כ"כלי" הרוח אלא כאישיות. בשיא פעולתו אין הוא שכור ברוח אלא מלא פתוס עליון. הוא שומר משמרת "דבר", מצוה, תורה. פעולתו קשורה במהותה לא רק במצב גופני-נפשי מסוים, אלא גם — באידיאה, באמונה דתית-מוסרית. מפני זה הנביא הישראלי הוא בכל הדורות וגם בתקופה שלנו קודם כל שליח אלהים, מטיף ולוחם.

רואים, רופאים, עושי נפלאות, שליחים. שהנבואה שגשגה בתקופה שלנו בתור מוסד מגנטי ויטרי עממי, נמצאנו למדים בעצם מן העובדה, שבספורי התקופה הזאת נזכרו מקרים מרובים-בערך של דרישה בנביא מצד יחידים ושל גלוי נסתרות ועשיית נפלאות ליחידים, מה שלא מצינו בספורים שמלפני תקופה זו. עיין מל"א י"ד, א—ג; מל"ב א', ג ואילך; ב', יט—כב; ד', א—מד; ה', ג—יד; ו', א—ח; ח', א—ב, ז. וגם בכמה מן הספורים על נבואה למלך ישראל או לעם הנבואה היא מגנטית-בלבד ללא יסוד דתי-מוסרי. עיין מל"ב ו', ח—יב, כד—ז, כ. אולם גם בספורי התקופה שלנו בולט באמת דוקא אפיה הישראלי של הנבואה: הנביאים הם קודם כל שליחים הממלאים תפקידים לאומיים, דתיים-מוסריים, מדיניים. מימי שמואל קיימת היתה ההתמזגות בין הרואה ובין הנביא-השליח. אל הנביא-השליח, איש האלהים

⁵ עיין שם, ע' 378 ואילך, 515—532.

הקדוש. השומר את משמרת־יהוה, היו גם יחידים באים לדרוש אלהים בעניני יום־יום ולבקש, שיעזור להם בצרה בכח הפלאי, שנתן לו אלהים בחסדו. גם אל תלמידי הנביא, אל בני הנביאים, היו פונים ודאי בשאלות ובקשות כאלה. וגם מעלתם של בני הנביאים אינה מנטית בלבד. מעלתם היא. קודם כל יראת יהוה (מל"ב ד', א). ועל דבר שקר ורדיפת בצע הנביא מעניש אותם קשה (ה', כה—כו).

ואמנם, גם בתקופה שלנו הנביאים פועלים, בהתאם לאפים הישראלי, בעיקר כ י ח י ד ים : שמעיה (מל"א י"ב, כב—כד), איש האלהים מיהודה (י"ג, א ואילך), אחיה הזקן (י"ד, א—יח), יהוא בן חנני (ט"ז, א—ז, יב), אליהו (י"ז, א — מל"ב ב', יב), הנביאים עלומי השם (מל"א כ'), מיכיהו בן ימלה, צדקיהו בן כנענה (שם כ"ב), אלישע (י"ט, טז—כה; מל"ב ב', א—י"ג, כה), יונה (י"ד, כה), חלדה (כ"ב, יד—כ), וכן, כמובן, הנביאים־הסופרים וגם "נביאי השקר" שבדורו־תיהם. הפעולות המיוחדות להם הן ברובן פעולות של שליחים. ואת תפקידם השליחי הם ממלאים כרואים (כמגידי עתידות ונסתרות) וכעושי נפלאות.

בתקופה שלנו מופיעים שוב עושי נפלאות בין אנשי האלהים. אנשי האלהים בתקופת השופטים וראשית המלוכה אינם עושים נפלאות. אף שמואל הוא רואה ולא עושה נפלאות. (גם הבאת הגשם והסערה בש"א י"ב, יז ואילך אינה משנה את אפיו זה). ואילו בין מל"א י"ג ובין מל"ב כ' אנו מוצאים גוש של ספורים, שבהם מופיע שוב איש האלהים העושה נפלאות. שמעיה, אחיה, יהוא, הנביאים עלומי השם במל"א כ', מיכיהו, צדקיהו, יונה, חולדה, הנביאים־הסופרים מלבד ישעיה הם רואים. ואילו איש האלהים מיהודה (מל"א י"ג), אליהו, אלישע, ישעיה הם גם רואים גם עושי נפלאות. ביחוד מרובות האגדות על מעשי הנפלאות של אליהו ואלישע, ובבחינה זו שתי דמויות אלה דומות לדמויות משה ויהושע, גם הם — נביא ומשרתו־יורשו. אבל בה בשעה שמשה ויהושע עושים נפלאות רק לאומה, עושים אנשי האלהים בתקופה שלנו נפלאות גם ליחידים: הם מחיי מתים, רופאי חולים, פוקדי עקרות וכו' וכו'. מעשי הנפלאות של משה ויהושע קשורים מפני זה תמיד קשר ישר עם פעולתם הלאומית כשליחי אלהים. לא כן מעשי נביאי התקופה שלנו, ובכל זאת משמשים באמת גם מעשי נביאים אלה רקע ומסכת לפעולתם השליחית.

אנשי האלהים פועלים כרואים־שליחים בשעה שהם מופיעים בשליחות האל להוכיח את המלך או את העם על חטאם ולהנבא להם פורענות. זהו אופי שליחותם של: שמעיה אל רחבעם ואל העם (מל"א י"ב, כב—כד, השוה שם, טו), איש האלהים מיהודה אל ירבעם (י"ג, א ואילך), אחיה אל אשת ירבעם (י"ד,

Ձ. ԼՅՃԼՄ ԼԼՄԿ-ԼՍԼԸԼՄԿ ԱԼ ԼՄԼԸԼ

בכל שעה. אין כל רמז שבחוגי הנביאים ובני הנביאים טפחו תורה ומסורת של אמונות לעשות נפלאות. אין כל קבע באמצעים ודרכים, אין „חכמה“ מגית. כל הנפלאות הן פרי תפלה ובקשה ורצון אלהים לאמת דברי נביאיו. ואולי לא מקרה הוא, שאין שום נפלאות מיוחדות לבני הנביאים, „לתלמידים“. אין הפלא ענין ל„חכמה“, ואין הוא תלוי ב„למוד“, בהתאמנות ונסיון, באמצעים מגיים בדוקים. אלישע שולח את גיחזי עם משענתו להחיות את בן השונמית — וללא הועיל (מל"ב ד', כט—לא). בשרטוט תמים זה סמלה האגדה את הרעיון, שאין הפלא ענין לא לתלמידים ולא לאמצעים קבועים. האל מראה את חסדו רק לבחיריו ושלחיו הנאמנים.

הנבואה העממית ואמונת היחוד כך עולה לפנינו דמותה של הנבואה בתקופה שלנו. למטה היא מוסד מנטי ויטרי עממי, היא אומנות ומקצוע: היא נבאה בשכר ומרפאה ועושה נפלאות ליחידים בשכר. אבל נבואה זו עצמה מתרוממת ועולה לדרגת כח מדיני ודתי-מוסרי ראשון במעלה. היא מרגישה הרגשה ברורה, שהנבואה בשכר היא דרגה פחותה. הנביא מיהודה דוחה את ה„מתת“, שמבטיח לו ירבעם, ואינו רוצה לאכול ולשתות עמו (מל"א י"ג, ז—ט). אלישע אינו רוצה לקבל מתנה מיד נעמן, והוא מארר את גיחזי על שקבל ממנו מה שקבל (מל"ב ה', טו—כו). אמציה משלח בבזו את עמוס לארץ יהודה להנבא שם ולאכל שם „לחם“ (עמ' ז', יב). הנביאים הגדולים מדברים בזעם ובזו על הנביאים „הנשכים בשניהם“ ודורשים, שיתנו להם „על פיהם“ (מיכה ג', ה). נבואה כזו היא בעיניהם קסמים (שם, יא). אבל עובדה היא, שאנשים כשמואל, נתן, אחיה, אלישע נבאו בשכר, וכן גם בלי ספק נביאים גדולים אחרים. בלעם, הנחשב לנביא יהוה, נבא בשכר. אליהו עצמו אינו נבא בשכר, לפחות — לפי הספורים, שנשתמרו עליו. אבל הוא אחד מן הנביאים העממיים האלה. הוא רבו של אלישע. הוא מגן על הנבואה המנטית (מל"ב א'; עיין בסמוך). ועם זה הוא לוחם גדול ונמרץ לאמונת-היחוד. ובספור על רצח נבות (מל"א כ"א) הוא מופיע כשליח-אלהים העומד על משמרת החוק המוסרי. כמלאך-זעם הוא משתער על אחאב: „הרצחת וגם ירשת? ...“ והוא נבא לו מות קלון. הנביא הישראלי הוא גם רואה ורופא-פלא וגם שליח ולוחם.

כמו בספור על שמואל ושאול (ש"א ט'—י). כך אנו מבחינים גם בכמה מספורי תקופתנו את ההשתלבות האפיינית של התפקידים. שאול הולך אל הרואה לשאול על האתונות האורחות. אבל מופיע לפניו לא רק רואה אלא גם

שליח אלהים המושח אותו למלך ולמושיע (השוה למעלה, ע' 106). אשת ירבעם מתחפשת ובאה אל אחיה לשאול מה יהיה לבנה החולה. לא אשת ירבעם המלך, עושה העגלים, ולא אם יורש העצר באה "לדרוש אלהים", אלא אשה אלמונית באה אל רואה לשאול על בנה, והיא מביאה לו את שכרו: עשרה לחם, נקודים ובקבוק דבש. כאן אחיה הוא רואה בשכר. אבל אחיה מופיע לפני אשת ירבעם כשליח אלהים הנבא פורענות למלך ולעם (מל"א י"ד, א—יח). נעמן בא אל אלישע בעצת "נערה קטנה" מארץ ישראל. אלישע הוא בעיניו רופא-קוסם, והוא מצפה, שירפא אותו בלחש ובתנופת יד, ושכרו מזומן בידו. אבל אלישע מבצע את הרפוי בפלא-אות המקדש את שם האל והמביא את נעמן לידי עזיבת האלילות; שכר הוא מסרב לקחת (מל"ב ה'). בגלימת הרופא-הקוסם הופיע איפוא עבד-אלהים, שתעודתו להעיד על כחו של האל האחד. אלישע בא לדמשק. בן-הדד מלך ארם חולה, והוא שולח את חזאל לדרוש את יהוה מאת אלישע, אם יחיה מחליו. חזאל הולך לקראתו ובידו מנחה מכל טוב דמשק. בן-הדד וחזאל הם עובדי אלילים, אבל הם פונים אל אלישע כאל "איש אלהים", כאל מנטיקן הנבא בשכר בשם אלהיו. ואלישע אמנם נבא לחזאל כמעט כמנטיקן, והוא אף שם דבר שקר בפיו (שם ח', ז—י). אולם פתאום מנצנצת דמות אחרת: אלישע מודיע לחזאל, שהוא עתיד למלוך על ארם ולעשות רעה לבני ישראל (יא—ג). כאן אין הוא עוד מנטיקן העונה לדורשיו בשכר. על עתידות אלה לא נשאל, הוא מודיע אותם כרואה בנגלה וכשליח אלהים בנסתר. כי ספור זה אינו מקביל לספור חזון אליהו במל"א י"ט, טו—יח, כדעה הרווחת, אלא קשור הוא בו קשר פנימי ואורגני: אלישע ממלא כאן תעודה, שהוטלה על אליהו בדבר אלהים ושהוא מגשים אותה כיורש אליהו. המנטיקן ממלא תפקיד שליח אלהים: הוא ממליך את חזאל, שבט אפו של יהוה. בזה הוא מתחיל בהגשמת התכנית האלהית להעניש את ישראל ולהשמיד את בית אחאב בעוון עבודת הבעל והריגת הנביאים. מקלפת המנטיקן יצא השליח.

ועוד יותר אפיני ורב-ענין הוא הספור במל"ב א'. אחזיה חולה, והוא שולח שליחים לדרוש בבעל זבוב אלהי עקרון, אם יחיה מחליו. אליהו נשלח לעלות לקראת השליחים ולצוות עליהם שוב ולהודיע לאחזיה, כי מות ימות: "המבלי אין אלהים בישראל אתה שלח לדרש בבעל זבוב?"... אליהו מגן כאן על הנבואה המנטית. חובת הישראלי היא לדרוש בנביאי אלהי ישראל בעניני יום-יום. ועל הנבואה המנטית אליהו מגן כשליח אלהים. המנטיקן והשליח הם שתי דמויותיו של הנביא הישראלי.

מן הספורים על נעמן ועל אחזיה נמצאנו למדים איך תפסה את עצמה הנבואה המנטית והרפואית הישראלית. איז היא פרי "כח" ו"סגולה" של חומר

ושל אנשים או של רוחות ואלים הפועלים בטבע; היא חסד יהוה עם ישראל. הנביא המגלה נסתרות ליחיד בחיי יום יום (על האתונות האובדות. על גורלו של חולה וכיוצא בזה) בשם יהוה מעיד על גדולת האל. ואיש האלהים המרפא בשם יהוה מעיד על יחוד אלהותו. מן הספור על נעמן ברור, שהנבואה נחשבה עדות על אמונת היחוד: נעמן מכיר, "כי אין אלהים בכל הארץ כי אם בישראל" (מל"ב ה', טו). זוהי בלי ספק גם משמעות הספור על אחזיה. אלהי הגוים הם אליילים, והמנטיקה האלילית היא קסם. מנטיקה אמתית היא מתנת אלהי האמת, ואין היא מצויה אלא בישראל. (עיין דב' י"ח, — כב). בנבואה המנטית והיטרית הישראלית פועל איפוא מומנט אידיאולוגי. היא מעורה בשרשיה באידיאה הישראלית. היא נתפסת כעדות על אמונת היחוד. ובבחינה זו היתה אף היא — נבואה של יחית.

נחשים, חלומות, כשפים, ידעונים. ואמנם, שהנבואה המנטית-היטרית העממית מעורה בשרשיה במעמקי אמונת-היחוד הישראלית, נמצאנו למדים עוד מכמה וכמה דברים.

בכל הספורים המרובים על הנביאים ובני-הנביאים בתקופת-ה"אלילות" השניה לא נזכר ולא נרמז, שבין אנשי האלהים היו רואים באותות: בשמן, במים, בכבד, בחצים, בצפרים וכו'. שום איש מהם אינו הולך "לקראת נחשים", ככלעם בשעתו. זאת אומרת, שאין ביניהם מנחשים. גם הנביאים הנחשבים ל"נביאי שקר" אינם נאשמים בנחש, לא בס' מלכים ולא בספרי הנביאים. ולא זה בלבד אלא שאין גם שום זכר לדבר, שהנביאים נלחמו ברואים, שהגידו דבר יהוה על-פי אותות. שום מלך ישראלי אינו דורש ביהוה על-ידי רואי-אותות. למלכי ישראל יש רק נביאי יהוה. מפני מה לא קלטה האמונה הישראלית את הנחש על-פי אותות, כבר הסברנו למעלה (כרך א', ע' 492 ואילך). העובדה, שבנבואה המנטית לא היה שום יסוד של נחש, מוכיחה, שהיא שמשה בטוי נאמן למהותה של אמונת-היחוד.

מלבד זה אין אנו מוצאים בכל הספורים על הנביאים, שהיו ביניהם פותרי חלומות. היינו: שהיו שומעים חלום-חידה לפתור אותו. הנביאים שומעים את דבר האלהים בחלום-הלילה. אבל אין הם חכמים לפתור חלומות. שהדעה השלטת במקרא, שפתרון חלומות הוא חכמה לא-ישראלית, נובעת מעומק מהותה של האמונה הישראלית. כבר הראינו למעלה (שם, ע' 508—511). העובדה, שהנבואה המנטית אינה עוסקת בפתרון חלומות, מוכיחה איפוא גם היא, שנבואה זו, גם בצורתה העממית, היא מהתגלמיות האידיאה הישראלית. כמו כן אנו רואים, שבכל הספורים על הנביאים ובני-הנביאים לא

נזכרו מכשפים. יש הרבה ספורים על מעשי נפלאות. אבל אין ספורים על מעשי כשפים של אנשי-להטים ישראלים. מהו ההבדל בין הפלא ובין מעשה הלהטים. כבר הסברנו למעלה (שם, ע' 471 ואילך). המקרא מבחין בכל אותן בין נפלאות ובין כשפים. ולפיכך מאלף הדבר, ששום איש ישראלי לא נזכר כמכשף וש"נביאי השקר" לא נאשמו במעשי-להטים. אין בחצרות מלכי ישראל חבר מכשפים ליד הנביאים. דבר זה נמצאנו למדים גם מספורי ס' מלכים גם מתוכחות הנביאים (עיין שם, ע' 483—484, 493).

אמנם, בעם היו רוחנים מנהגי נחש וכשוף. והיו דורשים במנחשים ובמכשפים. היו שואלים באובות ובידעונים ודורשים אל המתים. אף-על-פי ששאל הסיר ו"הכרית" את האובות ואת הידעונים (ש"א כ"ח, ג, ט), נראה, שהוסיפו להתקיים בעם, וגם על יאשיהו מסופר, שבער את האובות ואת הידעונים (מל"ב כ"ג, כד). הנביאים נלחמים בנחש זה (יש' ח', יט; השח יח, י"ג, יז—כג). ישעיהו קובל, שישאל מלאו קוסמים ומעוננים "כפלשתים" (יש' כ', ו). בין היועצים והנכבדים בירושלים וביהודה הוא מונה את הקוסם, את חכם החרשים ואת נבון הלחש (ג', ג—ב). סופר-הקורות במל"ב י"ז, יז מכליל, כמנהגו, ואומר על ישראל: ויקסמו קסמים וינחשו.

אולם אין כל ספק, שהנחש והכשוף היו חלק מהשפעתה העמומה והעכורה של האלילות הנכריה על ישראל. על זה מעיד ישעיהו בפירוש (יש' ב', ו—ח). דבר זה מתאשר על ידי כמה עובדות. מכל המלכים העושים את "הרע בעיני יהוה" רק מנשה נאשם בנחש וכשוף (מל"ב כ"א, ו; דה"ב ל"ג, ו). אחאב שואל בנביאי יהוה, כשפים הם מעשה איזבל הצידונית (מל"ב ט', כב). המקרא מזכיר את הכשוף בכל מקום כאמנות אלילית של הגוים. את היסוד המיתולוגי של הכשוף אין המקרא יודע. הדת המקראית אינה יודעת שום נימוסים פולחניים המכוונים להדיח את פעולת הכשפים המזיקים. אנשי ריבם של הנביאים הם "נביאי השקר", אבל לא מכשפים ישראלים (עיין כך א', ע' 460—464, 483).

מכל זה נמצאנו למדים, שהנחש והכשוף קיימים היו בישראל כאמנות-הבל המונית, כצמחי-בר של צדי-דרכים, אבל לא היו חלק מן הדת העממית-הלאומית והפומבית. המוסד המנטי הלאומי היתה הנבואה (ועתים — האורים של הכהונה). והנבואה היתה, גם בצורתה העממית ביותר, הריה מיוחדת במינה, שונה ביסודה מן הנחש והכשוף של העולם האלילי. היא גדלה על קרקעיה של תרבות לאומית, שהנחש והכשוף לא היו קשורים בה קשר אורגני ולא יצרו בה נימוסים ומוסדות פומביים. הנבואה הישראלית היתה קשורה בכל תפקידה באידיאה של השליחות. והיא גופה היתה מסמלי האידיאה הישראלית.

פעולתה הדתית-המדינית של הנבואה העממית. ולפיכך אנו רואים, שהנבואה המנטית העממית היא המשמשת בתקופה שלנו מקור ומרכז לפעולה מדינית ודתית.

לא זו בלבד שנביאים מנטיים ויטריים גדולים כאחיה, אליהו, אלישע, ישעיה פועלים כשליחים, כמוכחים דתיים ומוסריים וכראשי תנועות דתיות-מדיניות, אלא שגם המון הנביאים הקטנים, בני-הנביאים, הנבאים ואוכלים "לחם", הקבצנים המצפים לשכר נבואתם, משמשים גורם חשוב בחיים הדתיים והמדיניים, וביחוד במלחמת המקנאים לאמונת יהוה.

הנבואה הישראלית לא היתה קשורה בהתנבאות קבוצית, ואף האכסטזה בכלל לא נחשבה בישראל, כמו שראינו, למקור-נבואה ראשוני. אולם הנבואה היתה קשורה בכל זאת בתופעות אכסטטיות מסוימות. האכסטזה האישית, החזיונית, ותופעות-הלואי של אכסטזה זו תפסו בה מקום (עיין כרך א', ע' 512 ואילך, 250). "יד יהוה" היתה מפעילה את הנביאים. יש להנחית, שחברות בני-הנביאים היו מורכבות רובן מאנשים, שחיהם הנפשיים לא היו נורמליים: מבעלי דמיון מוגבר, הווים ורואי מראות, חולי עצבים, נכפים. כ"אנשי האלהים" אצל עמים אחרים בימי קדם, נבדלו גם הנביאים ובני-הנביאים מן העם בהליכותיהם, במלבושם ובאופן דבורם. כל זה יחד טבע אותם בעיני ההמון במטבע ה"שגעון". הנביא הוא בעיני העם "משגע" או "אויל" (עיין מל"ב ט', יא; הושע ט', ז; יר' כ"ט, כו). אולם בנבואה העממית היה ל"שגעון" הזה ערך מסוים. הוא שעשה רושם ועורר עם הבוז גם אימה. הנביא היה "משוגע", אבל העם האמין בו וירא מפניו.⁷

מלבושם המיוחד של הנביאים ובני-הנביאים היתה אדרת שער (זכ' י"ג, ד, ואולי גם מל"ב א', ח) עם אזור עור אזור במתניהם (מל"ב א', ח). הם היו נוהגים לפעמים מנהגים תמהוניים. על אחד מבני הנביאים מסופר, שצוה את רעהו להכות ולפצוע אותו (מל"א כ', לה—לו). מוכ' י"ג, ו יש ללמוד, שמכות ופצעים היו מסימני בני הנביאים. הם רצים לפעמים ריצת שגעון (מל"א י"ח, מו, השוה שם, ב; מל"ב ב', טז). ויש שהם מתאפרים באפור מיוחד (מל"א כ', לח, מא). אלישע מצוה את הנער הנביא ללכת ולמשוח את יהוא "חדר בחדר", לפתות אחרי כן את הדלת ולנוס מבלי לחכות (מל"ב ט', א—י). המעשה הוא בעיני השרים מעשה של "משגע" (שם, יא). ודאי במנהגים המשוונים האלה מושרשת הפעולה הסמלית של הנביא. פעולה כזו נזכרה בפעם הראשונה במל"א י"א, כט ואילך: אחיה קורע את שלמת ירבעם לאות, שיהיה

⁷ על ה"שגעון" הנבואי השוה למעלה, כרך א', ע' 712, הערה 9.

מאות נביאים. אליהו הוא לא מנהיגם אלא רק אחד מהם (י"ח, כב; י"ט, י, יד). הוא גדל. כנראה, מתוך תנועת הנביאים. המוני הנביאים עלומי השם קנאו את קנאת יהוה ובקשו להשבית את עבודת הבעל, ואת קנאתם חתמו בדמם. נביאים אלה הם הראשונים, שנהרגו על קידוש השם. אלה, שנמלטו מחרב איזבל, היו מוכרחים להתחבא (י"ח, ד, יג). אליהו, עז הנפש, ממשיך את המלחמה לבדו. אבל גם הוא מוכרח לברוח ולהתחבא (י"ז—י"ט). הנביאים השפיעו על יראי-יהוה מן העם וסחפו אותם בקנאתם. וגם קנאים אלה, „עבדי יהוה“, נהרגו על קידוש השם בידי איזבל (מל"ב ט', ז). בתקופה שלנו מופיע בפעם הראשונה בתולדות ישראל הנביא הסובל והמעונה, דוגמא ראשונה של הקדוש, הסובל והנהרג על קידוש שם אלהיו. מעתה אנו שומעים מזמן לזמן על ענויי נביאים והריגתם. „אכלה חרבתכם נביאיכם כאריה משחית“, קובל ירמיהו (יר' ב', ל). כל חייו של ירמיהו עצמו הם פרשה אחת של סבל וענויים. אוריה נהרג בידי יהויקים (שם כ"ו, כ—כג). הריגת הנביאים היא מחטאיו הלאומיים של ישראל (נח' ט', כו).

גם מלחמתו של אלישע בבית אחאב נשענה בלי ספק על חוגי הנביאים. תכליתה הישרה של המהפכה, שאלישע הוא נביאה, היא לנקום מיד איזבל את דמי הנביאים ודמי כל עבדי יהוה (מל"ב ט', ז). אלישע שולח את אחד מבני-הנביאים למשוח את יהוא. את התפקיד המיוחס לו במל"א י"ט, יז, היינו: לעולל אחרי יהוא ולהרוג בעובדי הבעל, יכול היה למלא רק בעזרת המוני בני-הנביאים. — כך אנו רואים, שהנבואה המנטית העממית מלאה בתקופה שלנו תפקיד שליחי, וכמעט שנשטש הגבול בין הנבואה המנטית ובין הנבואה השליחית. מתוך הנבואה ה„מקצועית“ קמו המקנאים הראשונים, שנהרגו על אמונתם ביחוד יהוה.

נביאי אמת ונביאי שקר. נביאי תוכחה ונביאי ישועה. בימי אחאב אנו מוצאים בפעם הראשונה את הפלוג הפנימי בנבואה בין „נביאי האמת“ ובין „נביאי השקר“. ההבחנה כשהיא לעצמה היא עתיקה ואלמנטרית: נביא, שדבריו לא נתקימו, נחשב ל„נביא שקר“ (עיין דב' י"ג, ב—ד; י"ח, טו—כב). אולם בימי אחאב אנו מוצאים בפעם הראשונה פלוג קבוע בין סוגי נביאים הנפרדים לסיעות, שיש ביניהן נגוד מתמיד, אידיאולוגי. במל"א כ"א, כ אחאב קורא לאליהו „אויבי“. הוא רואה אותו איפוא כמתנגד תמידי, וממילא — גם את הנביאים הקרובים לו. במל"א כ"ב מופיע מיכיהו בן ימלה כשנוא נפשו של אחאב (ח), ולעומתו — ארבע מאות נביאים, ובראשם צדקיהו בן כנענה, הנבאים „טוב אל המלך“. ובפרק זה מוגדר בפעם הראשונה

הנגוד כנגוד בין נביאי אמת ובין נביאי שקר. מיכיהו טוען, שרוח השקר מדבר במצות האל מפי הנביאים, כדי להאביד את אחאב (יט—כג). צדקיהו טוען, שמכיהו הוא נביא שקר, ו"רוח יהוה" לא דבר אתו (כד, כח). לפי תפיסת מיכיהו, נביאי השקר של אחאב אינם יודעים את דבר יהוה, אבל בכל זאת הם "שליחי" יהוה ומגשימי עצתו. בתקופת הגבואה הספרותית הפלוג מגיע לשיאו. ישעיה מונה את ה"נביא" בין מנהיגי העם המזומנים לאבדון (ג', ב). עם הראש יכרות יהוה גם את "הזנב", הוא הנביא מורה השקר (ט', יד). השוגה בשכר וביין (כ"ח, ז). מיכה מכתים את הנביאים יריביו כנביאי שקר, כקוסמים ומתעתעים (ג', ה—יא). צפניה קורא לנביאי ירושלים "פוחזים, אנשי בגדות" (ג', ד). ביחוד נלחם ירמיהו מלחמה מרה ב"נביאי השקר" שבזמנו (ב', ה; כו; ד', ט—י; ה', יג, לא; ו', יג—טו; ח', א; יב; י"ג, יד; יג—טז; יח; כ', א—ו; כ"ז, ט—לב, לד; כ"ז, ז—ח, יא, טז; כ"ז, יד—יח; כ"ח—כ"ט; ל"ב, יב; ל"ז, יט). גם ירמיהו מביע עליהם השקפה מעין זו של מיכיהו (ד', י). יחזקאל זועם על "הנביאים" הנבלים "החוזים שוא וקוסמים כזב (י"ב, כד; י"ג, ב—ג; כ"ב, כה, כח). עיין גם זכ' י"ג, ב—ו; איכה ב', יד; ד', יג. נביאי שקר שכירים פועלים בירושלים עוד בימי נחמיה (נח' ו', ז, י—ד).

לפי תפיסת המקרא נביא שקר הוא מי שמדבר בשם אלהים, ואלהים לא גלה לו דברו. סימנו המובהק הוא: נבואתו אינה מתקיימת. ואילו נביא האמת יודע דבר אלהים, ונבואתו מתקיימת. עיין דב' י"ח, כא—כב; שופ' י"ג, יז; ש"א ג', יט—כ; ט', ו; מל"א כ"ב, כו—כח; יר' כ"ח, ח—ט; ל"ז, יט ועוד. בספרות הנבואית מתואר נביא השקר מלבד זה כבעל פרצוף מוסרי ואידיאולוגי מסויים. נביא השקר אינו שומר מוסר: הוא זולל וסובא ונואף (יש' כ"ח, ז; מיכה ג', ה; יר' כ"ג, יד; כ"ט, כג; איכה ד', יג). הוא רודף בצע ונבא רק לשם קבלת שכר (מיכה ג', ה; יא; יחו' כ"ב, כה). הוא אינו ממלא את חובתו היסודית — להוכיח את העם (מיכה ג', ה—ח; יר' כ"ג, יד, כז; לב; יחו' י"ג, ה; איכה ב', יד). הוא אומר לעם מה שהוא רוצה לשמוע: "חזון שוא ומקסם חלק" (יחו' י"ב, כד), ולעולם הוא נבא טוב ושלום (מיכה ג', ה; יר' ד', י; ו', יג—יד; ח', י—יא; י"ד, יג; כ"ג, יז; כ"ה, ז ואילך; כ"ז, יד—יח; כ"ח—כ"ט; ל"ז, יט; יחו' י"ג, י, טז). וחילופי כל אלה בנביא האמת.

בהבחנה זו יש מדה מסוימת של דוגמטיות. ואילו מתוך הבחנה פסיכוכר-לוגית והיסטורית עלינו להבדיל בין אנשים הנבאים מתוך אמונה פנימית, הכשרה נפשית והכרה אידיאולוגית מסוימת ובין אנשים הנבאים בלי אמונה פנימית ולשם תכלית חיצונית בלבד. הסוג השני הוא הראוי לשם "נביאי שקר", וסוג זה אינו תופעה דתית בכלל. ואילו אנשי הסוג הראשון הם נביאים אמתיים

למרות כל ההבדלים המוסריים והדתיים שביניהם. בבחינה היסטורית חשוב הפלוג, שחל בתקופה שלנו בין טפוס הנביא-המוכיח ובין טפוס הנביא-שאינו מוכיח או נביא-הישועה. נביאי הישועה מופיעים ראשונה בימי אחאב, בתקופת המלחמות הקשות עם ארם. ומאז הם מופיעים, כנראה, בכל שעת-צרת. הצרה הולידה הלך-רוח של תשובה, שנביא-התוכחה שמשו לו בטוי. אבל הצרה הולידה גם צפיה לישועה, וצפיה זו בטאו נביאי-הישועה. אין ספק, ששני סוגי הנביאים תאלה מושרשים באמונה הישראלית. אמונה זו כללה, מצד אחד, תורה דתית-מוסרית, ומצד שני היתה קשורה ביעוד לאומי-ארצי. נביאי-הישועה היו נביאי היעוד הלאומי. נביאי-התוכחה שמרו ביחוד את משמרת האידיאה הדתית-המוסרית. אולם עם זה ברור, שנביא-התוכחה הם טפוס נבואי עליון. ולא זה בלבד אלא שנבואת-התוכחה אחוזה היתה באמת בשני יסודותיה של האמונה הישראלית, ביסוד הדתי-המוסרי וביסוד הלאומי, ולמעשה היה גם בה תמיד יסוד של נבואת-ישועה. נבואת-הישועה היא חד-צדדית. ואילו נבואת-התוכחה היא הכטוי השלם להויתה הפנימית של האמונה הישראלית.

כי הדעה, שהנביאים-הסופרים היו מלכתחלה נביאי-פורענות בלבד, לעומת הנביאים העממיים, שנבאו ישועה וטובה בלבד, ודאי אינה נכונה. בין הנביאים היו אולי נביאי-רעות, מתוך נטיה אישית „פסימיסטית“. טפוס כזה הוא אולי מיכיהו בן ימלה, אבל אין בנטיה זו שום מעלה אידיאולוגית, ואין היא מבטאה כוון שרשי של האמונה הישראלית. גם בין המנטיקנים האליליים היו „נביאי רעות“. עליונותה של נבואת-הפורענות הישראלית כלולה ביסוד ה ת ו כ ח ה שהיה בה, לעומת השאננות הדתית-המוסרית של נביאי-הישועה. אולם התוכחה המושרשת באמונה הישראלית אינה תוכחה, שסופה פורענות בלבד, פורענות כדבר-אלהים אחרון. תוכחה, פורענות, ישועה אחוזות שלשתן יחד במסכת-היסוד של האמונה הישראלית, והן מופיעות יחד ביצירותיה בכל הדורות. באגדות על ישראל במדבר משוורים זה בזה המוטיבים על מרי ישראל, תוכחת משה על זעם האלהים וענשיו וגם — על חסדי האלהים הרבים עם ישראל. גם בשעה שהאל אומר לכלות את ישראל, הוא אומר מיד למשה: „ואעשה אותך לגוי גדול“ (שם' ל"ב, יז; במ' י"ד, יב; דב' ט', יד). על דור המדבר נגזרה גזרת כליון, ולבניהם נתנה ההבטחה, שיירשו את הארץ. תקופת השופטים היא תקופה של מתוזרי חטא ופורענות וישועה. בכל פעולות הנביאים השליחים המוטיבים ההם ארוגים זה בזה. שמואל בוחר בשאול בחסד יתה ומאס בו בחטאו, והוא שנותן את מתנת החסד למלך חדש וטוב משאול. נתן נבא מלכות נצחית לדוד, אבל אחרי מעשה בת-שבע הוא נבא לו מות וכליון. ואחר-כך הוא מבשר לו את סליחת העון. זה היה גם אפיו של המרי הנבואי

השאלה, אם נשתמר בספרות המקראית זכר לאמונת העם או גם לאמונת נושאי דת יהוה בתקופה הקדומה במציאותם של אלהים אחרים מלבד אלהי ישראל. הנחשב יהוה מתחלה רק לאל לאומי, המושל בעמו בלבד, ליד אלים אחרים, המושלים כל אחד בעמו? ההיתה דתו מראשיתה רק מונולטרית, מונרכית-פוליטיאיסטית, הנוטיאיסטית? ומתי נולדה הדעה, שלא רק אסור לעבוד לאלהים אחרים, אלא שאין אלהים אחרים, מלבד יהוה? זאת אומרת: מתי ועלידי מי נהפכה המונולטריה למונותאיזמוס מוחלט? אולם באמת קודמת לשאלה זו שאלה אחרת: מה יודע המקרא ומה ידעה תקופת המקרא על אלהי הגויים? מה מספר לנו המקרא על טיב האלים, שהגויים עבדו להם, ועל אופי האמונה בהם? שאלת ההודאה והכפירה במציאות אלהי הגויים תפתר אולי ממילא עם פתרון השאלה הזאת.

מה היתה האלילות באמת ואיך נשתקפה בספרות המקרא?
על מהות האלילות עוד נשוב לדבר בפרוטרוט להלן. לעניננו כאן יכולים אנו להסתפק בהגדרה הרגילה: האלילות היא ביסודה ושרשה האלהת חזיונות טבעיים. האלילות מדמה את האלהי ככחות או ישויות הנכללים בחזיונות הטבע או כישויות נפרדות מהם וקשורות בהם באופן זה או אחר. על קרקע האלהת הטבע צמח המיתוס בצורותיו השונות. האלילות בצורתה העממית הנפוצה ביותר דמתה לה את האלהות בדמות רוחות ואלים אישיים, השוכנים בכל רחבי עולם והעומדים ביחס מסוים זה אל זה ואל האדם. האלים האלה הם גבורי האגדה העממית, עליהם נשאו המשוררים את משלם, להם בנו בתים למשכן, להם הקימו מצבות ופסילים. אלים אלו הם הם גבוריו הראשיים של המיתוס. בפולחן האלילי בכל דרגותיו תפסה על-פי רוב מקום חשוב עבודת עצמים שונים, גלמים טבעיים או צורות עשויות בידי אדם, שנחשבו לנושאי הכח האלהי או למשכן הישויות האלהיות או לסמליהן ושבהם היה הריטוס קשור. פטישים ופסילים אנו מוצאים כמעט אצל כל העמים האליליים, אם גם לא אצל כולם (לפרסים הקדמונים, למשל, לא היו פסילים). עבודת הגלמים והצורות אינה מומנט מהותי באלילות, אבל היא צמחה על קרקע באופן טבעי. לדרגה ידועה של האלילות אפינית היא בפרט עבודת הצורות. מתוך השאיפה לדמות דמות לכחות האלהיים החיים המושלים בעולם נולד סמול האלהי בדמות אדם או שאר בעלי-חיים. מתוך כך נולדה השאיפה לכבד את האלהות על-ידי כבוד דמותה בעץ או באבן. עבודת הפסילים קשורה איפוא קשר טבעי באמונה במציאות אלים אישיים בעלי דמויות מסוימות, השוכנים בחזיונות הטבע או מושלים בהם.

מטעם מדיני מובן לא יכול ירבעם להסתפק בבמות הישנות, אלא מוכרח היה ללכת בעקבות דוד ושלמה ולבנות במלכותו מקדש או מקדשים בסגנון מקדש-המלך שבירושלים. בכבוד המקדש כבוד המלך. יש לשער, שגם בניניו נבנו בסגנון האמנות הכנענית-המצרית. וכשם ששלמה קבל מאמנות זו כמה וכמה סמלים אליליים (אריות ובקר וכו'), כך גם ירבעם. אלא שירבעם היה זקוק גם לסמל, שימלא את מקום הארון. ואת הסמל קבל מן האמנות הנכריה — את העגלים. העגל או השור היה סמל נפוץ באמנות האלילית. אנו מוצאים בה את השור כבהמת רכב, ביחוד — של ה'ד', אלהי הרעם; האל מיוצג כעומד על השור. מלבד זה אנו מוצאים בה סמל שור בעל כנפים הממלא תפקיד של כרוב-משמר. ירבעם מקבל רק את סמל העגל ולא את סמל האל העומד או הרוכב עליו. מכאן ברור, שהעגלים הם הקבלה לכרובי הארון, שאף הם מסמלים את המרכבה ולא את הרוכב עליה. ונראה, שעגלי ירבעם היו אף הם בעלי כנפים ולא היו אלא נוסח של צורת הכרוב (שהיו לו רגלי עגל וגם פני שור, עיין יחז' א', ה, ט). הדעה, שהחזיקו בה גם חוקרים בני זמננו, שיש איזה הבדל מהותי בין העגלים ובין הכרובים, ושהארון והכרובים מראים על אמונה צרופה יותר, אינה אלא דעה גרורה בהשפעת פולמוס הגינוי של סופרי-המקרא הדרומיים. באמת יש לראות גם בעיצוב הסמל הזה, שנתבטא ביותר על סמל האל עצמו, אצבע האידיאה הישראלית. עגלי ירבעם היו גם הם סמל מרכבת אלהים, סמל שלטונו בעולם.⁸

⁸ על תפיסת העגלים כדמות רכב בלבד עיין: ZAW, Obbink, 1928, ע' 286 (אובינק שולל סם, ע' 264—274. מציאות ססילי יהיה בכלל); קלמר וט, Lade, ע' 107 ואילך, 112, 120, 122; אוילברייט, קרית ספר, ניסן, תרצ"ח, ע' 68. לא כן וטרמן, JBL, 1915, ע' 233 ואילך, בוד"ה, ZAW, 1921, ע' 37 ואילך; אייספלדט, AR, 1930, ע' 14. —השם "עגלי אינו, כנראה, כנוי של גנאי, אלא משמעותו: שור צעיר. השם נמצא בחפירות בשומרון בהרכב שם פרטי: עגליו. יש מבארים את השם הזה: יו הוא עגל. עיין פ'רלס, OLZ, 1926, טור 456. נגד יריקן, פרלס מבאר: "יו הוא מהיר", והוא מביא לדוגמא את השם "מהרבעל". אבל נראה, שמשמעות השם היא: עגלו של יו. השוה השמות: עבדיו (גם הוא נמצא בשומרון), מתינת, עובדיה, שלמיה, או: גר היכל, גר עשתרת ועוד. —לדעת קלמרס בספרו הנ"ל, ע' 81 ואילך, היה הנגוד בין מקדש ירבעם ובין מקדש שלמה-צדוק נגוד עמוק ומהותי. (השוה להלן בנספח: "הארון והכרובים", הפרה 10). המדינה החדשה של ירבעם היתה זקוקה לפתרון מיוחד ולא מיוחד (ע' 85 ואילך). יהוה של ירבעם אינו האל הקשור בארון, המקדש המטוטל ללא מקום, אלא יהוה-בעל, שדמותו נטבעה בארץ בהשפעת הכנענים: הוא אל המחובר חבור טבעי עם אדמתו והשוכן בה במקדש קבוע. יהוה-בעל של ירבעם הוא אלהי הארץ, ולפיכך סמלו סמל "כעלי" —השור (86 ואילך, 99 ואילך). את האל הזה דמו להם כ"נפש הארץ", כקשור בה קשר בלי ינתק. אותו עבדו האבות. בה בשעה שמקדש ירושלים אינו קשור באבות, קשור מקדש בתי אל במסורת זו, את האבות עצמם דמו ודאי כ"אבטוכתונים". האל נשאר בארץ בשעה

ולא זו בלבד אלא שאין ספק, שעצוב הסמל הזה אינו הגות רוחו של ירבעם לבדו. בעצובו השתתפו כהנים מבית אהרן, מבית הכהנים, שיצר גם את כרובי הארון. ס' מלכים מטעים, אמנם, שירבעם העמיד כהנים „מקצות העם“. אבל בפרשת העגל בשמ' ל"ב דוקא אהרן, אבי הכהונה, מופיע כעושה העגל. מפני מה נתלה חטא זה באהרן, אם נניח, שכהני העגלים היו באמת רק „מקצות העם“? לא נוכל להמלט מן המסקנה, שירבעם עשה את העגלים לפי תכנית כהנים מבית אהרן, ששמשו בלי ספק בבמות הגדולות בצפון, אם כי נתרכזו רובם מסביב למקדש ירושלים. מעשה העגלים נסמך איפוא על איזו מסורת כהנית, זו שמתוכה נברא גם סמל כרובי הארון וכרובי שלמה. בתורתם של כהנים אלה היתה בודאי פרשת-עגל אחרת מזו שבתורת כהני-הדרום. על מסורת כהנית כזו נסמך אולי גם החג בחודש השמיני. מבחינה חוקית פורמלית ודוגמטית העגלים והחג הזה הם מרי במצות אלהים. אבל מבחינה מהותית אין בהם בהחלט שום אלילות.

בין ישראל ליהודה. ואמנם, אף-על-פי שלפי השקפת ס' מלכים היה הפלוג הדתי בין הצפון ובין הדרום כרוך בזנות עשרת השבטים מעל יהוה, הרי היה הפלוג הזה באמת תופעת-שטח, ריב סמלי פולחן, שהקנאות הפריזה עד אין שיעור בערכו. רבת-משמעות היא העובדה, שהפלוג הדתי בין אפרים ובין יהודה נתפס אף בספרי-הקורות המקראיים כפלוג פולחני בלבד. אבל אין לפלוג הדתי שום בטוי בתחומה של הנבואה. לירבעם אין נביאים המאשרים את מעשיו הפולחניים בשם יהוה. וגם אחרי ירבעם אין בצפון „נביאי עגלים“ מיוחדים. „נביאי שקר“ אנו מוצאים שם בימי אחאב. אבל הריב בין אלה ובין נביאי האמת דבר אין לו עם הפלוג בין צפון ובין

שהשבטים היו במצרים, ומכאן הקים את משה לגאול את שבטי ישראל ולהשיבם אל אדמתו (צ' 87–88). אולם כל התפיסה הזאת קשורה במשטוש-הפושנים היסודי של קלמרוט החושב את האיריאה של המקדש חקבוצ כשהיא לעצמה לאיריאה „בעלית“ (השנה לחלן: „הארון וחברוים“, הצעה 10). אבל „בעל“ הרי הוא דמוי של אל מיתולוגי, שמקבילה לו אלהות נקבית וכו'. והיכן יש זכר לדבר, שיהיה הצפוני היה אל מיתולוגי? העובדה, שטולחנו קשור במקדש קבוצ, אינה עושה אותו „בעל“. כי בישראל קיימת היתה איריאה מיוחדת של קדושת הארץ וקדושת המקדשים, שהיתה שונה מן האיריאה „בעלית“. היא מתבטאת, כמו שראינו גם בהעלאת קדושת המקדשים עד זמן האבות (עיין למעלה, צ' 142–143, ולהלן, צ' 273–274). הדבורים על האבטוכונויות של האבות, על הקשר הטבעי של יהוה אל הארץ וכו' אינם אלא דברי פיוט סתם הקלוטים מן הדמיון. ירבעם היה זקוק למקדש-מלך מיוחד. אבל לאל מיוחד לפלוחן מיוחד במהותו לא היה זקוק. גם בשעה שהשבטים היו יחידות עצמאיות הרי היה להם על משותף. שותף השם—יהוה—מראה על שותף המהות. לעבודת הבעל בימי ירבעם אין כל זכר.

דרום, וקיים הוא גם ביהודה. הפולחן הצפוני הוא לסופרי-הקורות כולו חטא ומעל, אבל הנבואה הצפונית היא נבואת יהוה. לאחיה וליהוא בן חנני מיחס ס' מלכים נבואות-תוכחה נגד חטאת ירבעם (מל"א י"ד, ט—י, טז; ט"ז, ב). אבל מיכיהו, אליהו אלישע ושאר נביאי הצפון שלפני הושע אינם נלחמים בחטאת ירבעם. אלישע הוא נאמן עם בית יהוא. כמו כן אין שום נביא בישראל קורא את העם לעלות לבית הבחירה בירושלים או לבטל את הבמות. ובכל זאת לא הכתימו סופרי-הקורות את הנבואה הצפונית בכללה ולא צירפיה ל"חטאת ירבעם". בזה הובעה ההרגשה, שהפלוג לא היה שרשי.

ובאמת היו ישראל ויהודה רשות תרבותית-לאומית אחת — בית-גידולה של תרבות מונותיאסטיית. בין הצפון ובין הדרום היתה שותפות שרשית באמנות-היסוד, בתפיסת-העולם, באגדה, בנבואה, במשפט ובמוסר, בהשקפה ההיסטורית וכו'. היצירה הספרותית היתה משותפת. רקמת-האגדות על האבות, שבה עומד יוסף, בנה של רחל האהובה, במרכז לעומת בני לאה השנואה, געשתה נחלת כל השבטים. האגדות על נביאי הצפון מלאחרי הפלוג המדיני נשתמרו באוצרם הספרותי של בני יהודה. נביאים היו עוברים ושבים בין שתי הממלכות. שתי הממלכות הרגישו את עצמן כנושאי גורל משותף. ושתוף זה קיים היה באמת גם ברשות הפולחן, אף-על-פי שברשות זו כאילו נתגבש הקרע. וסימן לדבר: כל הארץ כולה נחשבה ארץ הקודש גם בישראל גם ביהודה, ככולה שכן יהוה; "האדמה הטמאה" היא מעבר לגבול שתי הממלכות. הפלוג הפולחני נתבטא בעיקר בהבדל בין הסמלים, שמחבר ס' מלכים מיחס לו ערך מכריע: לארון עם הכרובים הקביל בצפון העגל. אולם גם מתוך הספור במל"א י"ד—י"ג נכר השתוף השרשי אף בתחום הפולחן. המקדשים בבית אל ובדן מקבילים למקדש שבירושלים. ירבעם בודה חג "כחג אשר ביהודה". הוא מקדש כהנים על ידי מלוא ידיים, כמנהג העתיק. מהו הגרעין ההיסטורי של הספור, קשה לדעת. ההיה "החג" נעשה בצפון תמיד בחודש השמיני או ההיה מעשה ירבעם רק הוראת שעה? יש לשער, שבין הצפון ובין הדרום נתהוו כמה וכמה שנויי-מנהגים פולחניים. אבל קיימת היתה שותפות יסודית. משותפים היו החודש והשבת (מל"ב ד', כג; יש' א', יג ועוד). משותפים היו המעשר, השלמים, העולה, המנחה (עמ' ד', ד; ה', כב, כה), תודה מחמץ (שם ד', ה; עין ויק' ז', יג), החטאת והנסך (הושע ד', ח; ט', ד) ועוד ועוד. חגי הצפון ועצרתיו היו גם לנביא הדרום חגי יהוה (עמ' ה', כא).

במות ומקדשים. במשך כל ימי קיומה של מלכות הצפון היה העם זובח בבמות. וגם ביהודה היו הבמות קיימות עד ימי חזקיהו ויאשיהו.

הנביאים אינם מוכיחים את ישראל על חטא זה. ליד המקדשים והבמות היו מצבות ואשרים. מחבר ס' מלכים מספר על ימי רחבעם, שבני יהודה בנו להם „במות ומצבות ואשרים“ (מל"א י"ד, כג), כאילו דברים אלו נתחדשו אז, אחרי שלמה. אבל באמת כשם שהבמות היו קיימות קודם כך גם המצבות והאשרים (עיין למעלה, ע' 126—127), וכבמות כך היו גם המצבות והאשרים קיימות עד ימי חזקיהו ויאשיהו (עיין להלן) ונחשבו חוקיים עד הזמן ההוא. הם היו, כמו בימי קדם, מקדשי יהוה (עיין הושע ג', ד; י', א, ב; דב' ט"ו, כא—כב), ולא נאסרו אלא בס"ד (דב' שם; עיין להלן, ע' 266). מזבחות היו „על כל גבעה גבהה ותחת כל עץ רענן“ (מל"א י"ד, כג ועוד). וזכו על ראשי ההרים וקטרו על הגבעות, „תחת אלון ולבנה ואלה, כי טוב צלה“ (הושע ד', יג). האשרה היא, כנראה, „העץ הרענן“. הצל הטוב של העץ, שמזכיר הושע, מיועד היה לא רק לשובב נפשם של הזובחים; היה בו גם ענין לאגדה הדתית (עיין למעלה, ע' 127). אולם בימי חזקיהו ויאשיהו נדחו המנהגים האלה כמנהגי אליילות. — כמצבה והאשרה כך היה קיים בצפון כלי הקודש הנקרא „אפוד ותרפים“ ככלי קודש חוקי (הושע ג', ד). התרפים היו קשורים, כנראה, באפוד, ועל-ידי שניהם היו שואלים באלהים (השוה למעלה, ע' 130—131). — בס' מלכים נזכרו רק שני העגלים, שעשה ירבעם בבית אל ובדן (מל"א י"ב, כח—לב; י', כט; מל"ב י"ו, טז). אבל נראה, שגם במקדש שומרון היה עגל (הושע ח', ה), ואולי גם במקדשים גדולים אחרים.

במקדשי-המלך הגדולים היה העם מתאסף בחגים והיה צוהל ורועש. בהמון שירים וזמרת נבלים היה עובד את יהוה (עמ' ה', כג). כנראה — גם בשירת עם וגם בזמרת משוררים-אמנים, ששרתו במקדשים. ליד המזבחות היו מסבים על מצעות, אוכלים ושותים יין (שם ב', ח). בשמחת החג כרוכות היו גם שכרות ופריצות, שעוררו את זעם המקנאים. ו„איש ואביו ילכו אל הנערה למען חלל את שם קדשי“, קובל עמוס (ב', ז). „כי הם עם הזונות יפרדו ועם הקדשות יזבחו“, קובל הושע (ד', יד). אבל נראה, שזונות פולחנית ממש, בסגנון אלילי, היינו: כחלק מן הפולחן הפומבי הקשור במקדש, לא היתה קיימת בישראל. אין רמז לה בתקופת השופטים, וכל שכן בתקופת שאול, דוד ושלמה. ס' מלכים אינו מזכיר אותה אפילו בין חטאות אפרים, ואף ב„על-חטא“ הגדול במל"ב י"ז לא נפקדה. גם עמוס והושע מדברים רק על מעשי-זנות של פרטים. במל"א י"ד, כד מסופר על זמן רחבעם: וגם קדש היה בארץ. שאין המלה „קדש“ מורה על זנות פולחנית דוקא, אנו למדים מבר' ל"ה, טו, כא. שלקדשים או לקדשות היה איזה יחס למקדשים ולבמות, לא נאמר גם כאן. אסא מעביר את הקדשים מן הארץ (מל"א ט"ו, יב). יהושפט מבער „את יתר

הקדש. אשר נשא ב"מי אסא" (שם כ"ב, מז). ואם הכוונה כאן לאיזו תופעה גולחנית, הרי זה פולחן-מחשכים, שקיים היה במסתרים והשתמט מעין השלטון. בימי חזקיהו אין הקדש נזכר עוד (מל"ב י"ח, ד). "בתי הקדשים בבית יהוה" נזכרו בפירוש רק במל"ב כ"ג, ז. אבל ברור, שזהו מחדושו האליליים של מנשה.

המקדשים היו גם מקום תפלה ומקום אספות-עם בימי צום וזעקה. במקדשים היה העם עומד לפני אלהים (יר' ז', י) ופורש כפיו אליו (יש' א', טו). בימי צום היה העם בא מן הערים ונקהל במקדשים, ושם היו הנביאים מדברים אל העם (יר' ז', ב—טו; י"ט, יד—טו; כ"ה, ב—כד; ל"ה, ו—י). הכהן הממונה על המקדש היה פוגע לפעמים בנביא (ב"איש משגע ומתנבא") ושולח בו יד (שם י"ט, יד—כ'; ו; כ"ט, כו—כת; עמ' ז', י—יז). לפי אמונת העם היו המקדשים הערובה המוחשת ביותר לשכינת יהוה בארץ. לשלום העם ולהצלת הארץ מידי אויב (יר' ז', ד, י, יד). בדרום בטח העם ביחוד בארון (עיין יר' ג', טז), בצפון שם את מבטחו בעגלים (הושע ח', ה—ו; י', ה—ו). הנביאים התנגדו לבטחון הזה.

כהנים ולויים. הכהנים מבית אהרן התרכזו, כנראה, בימי דוד ושלמה בדרום הארץ מסביב לארון ומקדשו. אבל הספור בשמ' ל"ב, המקשר את מעשה העגל בשמו של אהרן, מראה, כמו שאמרנו, שעבודת-העגלים הצפונית נשענה על איזו מסורת של בית אהרן ושגם במקדשי הצפון שמשו כהנים מבני אהרן. הספור במל"א י"ב, לא—לב; י"ד, לג, שירבעם עשה לו "כהנים מקצות העם, אשר לא היו מבני לוי", אינו מדויק בכל אופן. במקדשי הצפון שרתו בלי ספק גם אחרי בנין בית שלמה משפחות-כהנים עתיקות. אם נכונה הידיעה, שירבעם העמיד כהנים חדשים "אשר לא מבני לוי", יש לבאר את הדבר אולי בזה, ששבט לוי כבר ירד בזמן ההוא מעל הבמה, ועד כמה שלא נשתרש במקדשים פרש מן העבודה הכהנית. בכל אופן מכאן ואילך לא נזכרו "בני לוי" עוד בספר מלכים. הריב הישן בין הלויים ובין בית אהרן נשתקע לגמרי. כהנים היו "שומרי הסף" במקדשים (מל"ב י"ב, י; כ"ב, ד; כ"ה, יח). עבודת המשמר של הלויים הקדמונים היתה איפוא עתה בידי הכהנים. העבודות הנמוכות נעשו בידי עבדי המקדש (יהושע ט', כז).⁹ המשוררים היו עדיין אז מעמד בפני

⁹ חזו הכטוי המשנה-תורתי היחידי בס' יהושע, ומפנו אנו למדיט, שגם בזמן מאוחר שרתו עבדים כנענים במקדש ירושלים. ועיין יחז' מ"ד, ו—ט; עז' ב', מג—נח ועזר. ויש לעשר, שמעמד מעין זה של גרים-עבדים היה קיים גם במקדשי הצפון.

עצמו, ואם כבר התחיל אז להתייחס על לוי, הרי היה זה מעמד-לוויים חדש. גם בתקופה שלנו היו הכהנים בצפון ובדרום פקיד המלך, וגדוליהם נמנו עם השרים. יהוא משמיד עם שרי אחאב וגדוליו גם את "כהניו" (מל"ב י, יא). יהוידע הכהן פועל בשעת המהפכה בימי עתליה כשר, ששרי תחיל נשמעים לו. הוא המבצע את המהפכה והממליך את יהואש (שם י"א). בימי יהואש הוא משמש מורה המלך (י"ב, ג). הכהן הראשי נקרא "כהן הראש" או "הכהן הגדול" (מל"ב י"ב, יא; כב, ד; ח; כ"ה, יח). סגנו — "כהן משנה" (שם כ"ה, יח). אמציה "כהן בית אל" הוא משרי המלך. הוא מגרש את עמוס מבית אל (עמ' ז, י—יז). הכהנים ממלאים את פקודות המלך גם בדברים הנוגעים לפולחן המקדשים (מל"ב ט"ז, י—טז). הם אינם מתקוממים כנביאים, אבל הם משתדלים לפעול באמצעות המלך. בצפון נכרת פעולתם של הנביאים. בדרום הנביאים הם אנשי דברים, והכהנים משפיעים במעשה יותר מהם. מה שעשה אלישע הנביא בצפון עשה יהוידע הכהן בדרום. הוא משמיד את הבעל וגם עומד לימין יהואש כל הימים. בימי יאשיהו חלקיהו הכהן וסיעתו מגיעים את המלך לרפורמציה. מעין זה היה גם בימי חזקיהו (עיי' להלן).

תנועות של רפורמה. עם סוף המאה השמינית, בערוב יומה של מלכות אפרים, גוברת התסיסה הדתית באפרים וביהודה. המצוקה הגדולה של תקופת מלחמות ארם ושל ראשית תקופת מלחמות אשור גרמה ענות-נפש ומבוכה ותולידה הלך-רוח של תשובה ובקשת "דרך יהוה". לא די עתה בטיהורי הארץ מן האלילות, בביעור "גלולים" וקדשים וכו' בדרך אסא. יהושפט, אלישע, יהוידע. מתחילה תנועה של רפורמה פנימית, של תקון פולחן-יהוה עצמו. בסוף ימיה של מלכות אפרים חודרת לצפון ההערכה הדרומית של העגלים כעבודה פטישיסטית. הושיע, שחי בימי ירבעם בן יואש, הוא היחידי בין נביאי הצפון המביע השקפה זו (ח', ד—ו; י', ה—ו; י"ג, ב). באותו הזמן בערך מופיעה ביהודה הערכה מעין זו לנחש הנחושת (עיי' מל"ב י"ח, ד). גברה החרדה לכל אבק "אלילות", ובקשו להסתר ממנה ככל האפשר. הפגעה הבקורת גם בכרובי הארון? אולי היה ההבדל בזה, שהעגלים והנחושתן היו קדשים עממיים, והעם הורשה לגשת אליהם (את העגלים היו נושקים, ולנחושתן היו מקטרים, עיי' הושע י"ג, ב; מל"ב י"ח, ד), ולפיכך היה בעבודתם אבק פטישי-זמוס ובמשך הזמן נעשו מכשול להמון, מה שאין כן הארון, שמשנבנה המקדש היה חבוי בדביר ונעלם מעין העם¹⁰. ידיעה סתומה במל"ב י"ה, ב אומרת,

10 חשוה קלמרוס, Lade, צ' 117 ואילך. ועיי' שם, צ' 7 ואילך. על ההבדל בי

שהושע בן אלה עשה הרע בעיני יהוה "רק לא כמלכי ישראל אשר היו לפניו"¹¹. אולי נתנה רשות לשער, שכוונת הכתוב היא, שהושע הסיר את העגלים, אלא שלא הסיר את הבמות ולא השיב את העם למקדש ירושלים. ואמנם, בשעת הריסת מקדש בית אל על ידי יאשיהו לא היה שם עגל (מל"ב כ"ג, טו; השוה גם מל"א י"ג, א—ב; גם כאן לא נזכר העגל). וכן אין הכתוב מזכיר עבודת עגלים אצל הכותים, שכהן צפוני למדם בבית אל "אין ייראו את יהוה" (מל"ב י"ז, כד—מא).

באותו הזמן עצמו חלה הרפורמה של חזקיהו ביהודה (שם י"ה, ד, ג—ו, כב; כ"ג, ג). הוא כתת את נחש הנחשת. ויותר מזה: הוא הסיר את הבמות, שבר את המצבות וכתת את האשרים¹², שעמדו עד אז ליד כל מזבח ובכל הבמות. זוהי העדות הראשונה על פעולת הזרם המשנה-תורתי בתחום הפולחן. כי לא רק הבמות אלא גם המצבות והאשרים נאסרו רק בס"ד (דב' ט"ז, כא—כב) ולא בשאר סדרי החוקים¹³. במעשה זה יציג משום מהפכה פולחנית.

המקדש בסגנון המצרי והיוני העתיק, שבו סמל האלוהות חבוי בדביר אפל, ובין המקדש בסגנון הבבלי, שבו הסמל מועמד במקום נראה לעין העם, לפי קלמרוס נעשה מקדש שלמה בסגנון מצרי, ואילו מקדש ירבעם בבית אל נעשה בסגנון בבלי. אולם נראה, שבנחושחן נהגו בירושלים מנהג כבלי.

11 השבעים גורסים: ויפס הרע בעיני יהוה מכל מלכי ישראל אשר היו לפניו. אבל אין זה אלא תקון, מאחר שזה מתאים יותר לסלך, שבימי חרבה מדינת אפרים.

12 במל"ב י"ח, ד הנוסחה היא: וכתת את האשרה. אבל בכ"י אחד ובתרגומים הנוסחה היא "האשרים", וכן צריך להיות. אשרים נמנו עם הבמות והמצבות בהרבה מקומות (מל"א י"ד, כג; מל"ב י"ז, ס—י, כ"ג, יד, טו ועוד).

13 לא רק חוקי סירא אלא גם חוקי ס"כ אינם אוסרים את המצבות ואת האשרים כסמלי פולחן יהוה. גם החוק בויק' כ"ו, א אינו כולל באמת איסור מצבות יהוה. בחוק זה מדובר על עבודת אלילים. "מצבה" נזכרה כאן בין "סטלי" ובין "אבן משכית" (השוה במ' י"ג, נב—נו), והכוונה בלי ספק לעמוד מנוסל ומצוייר ממין האובולוס המצרי ומעין "אבן משכית". השוה: מצבת הבעל (מל"ב ג', ב; י', כז, כז); מצבות בית שמש (יר' מ"ג, יג). מצבות-פסילים הם גם ה"חמזים" (אחת היא מה טיבם של אלה), שנזכרו בויק' כ"ו, ל בצירוף במות וגלולים. למצבות ממין זה הכוונה גם ביש' י"ז, ח; פ"ו, ט; כאן נסמכו "חמזים" ל"מזבח" ול"אשרים" ("חמזים ואשרים" מקבילים איפוא למצבות ואשרים שבמקומות אחרים). למצבות ואשרים הכרוכים בעבודת פסילי-אלהי נזכר מכוונים הכתובים בשם"כ"ג, כז; ל"ד, יג. וכן גם דב' ז', ה; י"ב, ג; מיכה ה', יב. ורק בדב' ט"ז, כ—כא נאסרו במירוש מצבת ואשרה שליד מזבח יהוה. למצבות ואשרים אלה מכוונים גם הכתובים במל"א י"ד, טו, כג; מל"ב י"ז, י; י"ח, ד; כ"ג, יד—טו. אבל שוט' ר', כה—ל אינו מניח צדין את האיסור המשנה-תורתי: כאן האשרה נכרתת באשר היא נמוכה ליד מזבח הבעל-הנתן גם הוה. אולם במל"א ט"ז, לג; מל"ב י"ג, ו; י"ז, טז; כ"א, ג הכוונה, כנראה, לפסל האשרה, אצ"ט שאי

המהפכה יצאה מחוגי הכהונה ולא מחוגי הנבואה (עיין להלן על יאשיהו). גם הכהונה השמרנית היתה איפוא מזועזעת עד היסוד. מזה נמצאנו למדים מה עמוקה ומקיפה היתה התסיסה הדתית בימים ההם.

זרמים אליליים. אולם התסיסה הגדולה הולידה גם זרם־שכנגד והגבירה בחוגים מסוימים את הנטיה לאלילות. בימי אחז מתחילה האלילות האשורית להשפיע את השפעתה. אחז בונה, כנראה, מזבחות לצבא השמים והולך „בדרך מלכי ישראל“ (עיין למעלה, ע' 234). אחרי תקופת התשובה של חזקיהו באה תקופת־האלילות הארוכה של ימי מנשה, זה האילי הקנאי, שהכתוב מעיד עליו, ש„הרע מכל אשר עשו האמרי אשר לפניו“ (מל"ב כ"א יא). מנשה מבקש לזווג את אמונת יהוה עם האלילות. הוא הופך את המקדש עצמו (ובודאי גם את הבמות, עיין שם, ג) למקדש אלילי. הוא משתדל להפיץ את האלילות בעם (עיין למעלה, ע' 234—235). ואין ספק, שמנשה היה איש דתי על־פי דרכו והאמין, שבאמצעים אלה יתרצה ל„אלהים“. הוא מעונין ומנחש ודורש אל המתים. האפל והקודר מושך אותו.

באותו הזמן מתחילה לשגשג עבודת־הדמים האפלה של קרבן הילדים. בכל הספורים על מלכות הצפון אין זכר לה. היא נזכרת רק בימי אחז (שם ט"ו, ג) ובימי מנשה (כ"א, ז). וכן מעיד עליה ירמיהו (ז', לא—לב; י"ט, ה—טו; ל"ב, לה). קרבן ממין זה היה בודאי קיים גם קודם, אלא שהיה נדיר ומקרי, ובכל אופן היה פרטי ולא היה קשור באיזה מקדש¹⁴. בימי מנשה, כנראה, נבנו במוֹת בתופת, בגיא בן הנם, לפולחן איום זה (מל"ב כ"ג, י; יר' שם). פולחן זה פרח עתה בהשפעת הזרם האלילי הנכרי, אבל באמת לא היה עבודת אל נכר. העם הקריב קרבנות אלה ליהוה. בשעת מצוקה זו דמה להתרצות לאלהיו בתתו לו בכורו בפשעו ופרי בטנו בחטאת נפשו (מיכה ו', ז). הפולחן נשען בלי ספק על איזו מסורת ירמיהו מטעים, שיהוה לא צוה לעשות את התועבה הזאת (ז', לא; י"ט, ה; ל"ב, לה; השוה יחז' כ', כה). כקרבן ליהוה על־פי נימוס אלילי נאסר קרבן זה בדב' י"ח, י (השוה י"ב, לא). אולם חוק עתיק

אפשר לחכרע. השוה למעלה כרך א', ע' 664, שורות 1—3 מלמטה, ששם חובאו הכתובים בלא הבחנה, בס"כ לא נזכרה האשרה כלל, עיין שם, ע' 64 (אלא שהכתיב „בחוק המקביל בויק' כ"א, א" באותו עמוד, שורה 9, אינו מדוייק), —ביש' י"ט, יט—כ נזכרה המזבה שליד מזבח יהוה כסמל חוקי ובמשמעות ישראלית: „לאות ולעד" וגו'.

¹⁴ כקרבן יחיד הוא נאסר בחוקי ס"כ העתיקים (ויק' י"ח, כא; כ', א—ה). האחריות רובצת על החוטא ועל משפחתו (כ', ה). אין צורך רמז לפולחן־קבע בבמות. קרבן הבנים נספך (שם כ', ו) לזרישה באוב וירצוני, שחיתה גם היא נחש פרטי, שנעשה במסחרים.

כבר תופס אותו כקרבן אלילי "למלך" 15, וגם ירמיהו מכתים בעקבותיו פולחן זה כפולחן הבעל והמולך 16. עיין גם מל"ב כ"ג, י. מכיון שקרבן הבנים בתור פולחן-במות פומבי קשור בגיא בן הנם שלידי ירושלים, הרי שהיה סוף סוף ענין מקומי ושמשנשה הוא שטפח אותו. — באותו הזמן התפשטה, כנראה, בעם עבודת "מלכת השמים" (היא עשתר), שירמיהו מספר עליה (יר' ז', יח—יט; מ"ד, טו—ל). היו עושים לה "כונים" (מיני עוגות, כמשפט עבודת עשתר האשורית), מקטרים לה ונוסכים לה נסכים. אבל עבודה זו היתה פרטית ומיוחדת לגשים. כהנים ובמות לא היו לה.

במל"ב כ"א, י—טו מסופר על נביאים, שנבאו פורענות וחורבן בגלל מעשי מנשה. בידנו גשמתרה רק נבואה אחת על מנשה: יר' ט"ו, ד, ונבואה זו היא מאוחרת לימי מנשה. יש לשער, שכמו בימי איזבל, כך קמה גם בימי מנשה תנועה של מרי בין הנביאים ובני-הנביאים. מנשה דכא את ההתקוממות ביד חזקה. כי על מנשה מסופר, שהרבה לשפוך דם נקי (מל"ב כ"א, טז; כ"ד, ד). על הרציחות האלה רומז אולי גם ירמיהו (ב', ל לד). ובכל זאת באה פעולת הטיהור ביהודה גם הפעם, כמו בימי עתליה, לא מחוגי הנביאים אלא מחוגי הכהנים.

אמון, בן מנשה, הלך בדרכי אביו. אבל הוא מלך רק שנתים ונרצח בידי עבדיו. ובימי יאשיהו בנו בא מפנה חדש.

הרפורמה של יאשיהו. על פעולת-הטיהור הגדולה של יאשיהו מסופר במל"ב כ"ב—כ"ג. לפי ספור זה התחיל הטיהור "בשמנה עשרה שנה

15 עיין ויק' י"ח, כא; כ', א—ה. "מלך" הוא, לפי מל"א י"א, ז, ביחוד שם אלהי עמון (הנקרא במקומות אחרים, "מלכ"). הנקוד מלך נחשב (מימות גיגור) לנקוד על משקל בשת, וצ"ל מלך. ואף-על-פי ש"מלך" הוא גם מכנויו של יהוה, והקרבן הובא לו, כנראה, באשר הוא מלך שליט וזועם, כבר דרשו הקדמונים מלה זו לגנאי וטענו, שאין זה אלא קרבן לאליל מלכם. כך הוא מתבאר בויק' כ', א—ה. א י י ס ל ד ט. Molk, חולק על הדעה המקובלת מימות גיגור ומבקש להוכיח, שהמלה "מלך" מסמנת מין נזיר, הנזכר גם בכתבות פוניות. קרבן למולך (בכל המקראות צ"ל, לדעתו, למלך במקום למלך) הוא קרבן הבא בנדר, "מולך" (ליהוה). שדינו היה לישרף לעולה. לדעה זו סותר בהחלט ויק' כ', ה: לזנות אתרי המלך. נגד איספולדס עיין: Biblica, Bea, 1939, ע' 415, בכתבות של מרי נזכר שם עיר: Ilum Muluki (עיין דוסן, Syria, 1938, ע' 115). גם בבבל היה אל בשם מליכ או מלכום דה-11 RB, 1937, ע' 552, סבור, ש"אל מלכ", שנזכר בראש שמרה, הוא המולך המקראי 16 ביר' י"ט, ה אין השבצים גורסים, עלות לבצל. אבל אין זה אלא חקן. כדי להסיר את הסתירה שבין לבצל ובין, למלך" (שם ל"ב, לה). באמת כוונתו של ירמיהו היתה רק להכתים את הקרבן כקרבן אלילי ולא חשש ל"סתירה".

למלך יאשיהו" (כ"ב, ג), היינו: בשנת 620 בערך לפני ספח"ג. גרם לכל הפעולה שמושה מציאת "ספר התורה" בבית יהוה. את הספר מצא חלקיהו, הכהן הגדול. חלקיהו מסר את הספר לשפן, סופר המלך, ושפן קרא אותו לפני המלך. המלך קרע את בגדיו למשמע הספר. הוא שלח את חלקיהו ואחזים משריו אל חולדה הנביאה לדרוש את יהוה בעדו ובעד העם (כ"ב, ג—כ). אחר כך אסף את כל העם אל בית יהוה וכתר ברית לפני יהוה להקים את דברי הספר (כ"ג, א—ג). אחרי זה התחיל הטיהור. הטיהור כלל שני סוגי פעולות: א) ביעור האלילות מן הארץ, ב) בטול הבמות. את הטיהור מבצעים חלקיהו והכהנים בראשות המלך עצמו. מטהרים את המקדש מן האלילים ותשמישי עבודתם, הורגים את הכמרים בבמות האלילות ואת עובדי האלילים, מטמאים את התופת ואת במות שלמה (שעמדו עד אז שוממות, ואף חזקיהו לא פגע בהן). מלבד זה מסופר על סדרת פעולות אחרת: המלך נותן ומטמא את במות יהוה בערי יהודה ומביא את כהני הבמות לירושלים. הוא משבר את המצבות וכותר את האשרים. הוא נותן ומטמא אחר כך גם את הבמות בבית אל ובערי שומרון, ואת כהניהן הוא הורג (כ"ג, ד—כ). אחר כך הוא מצוה את העם לעשות את הפסח בירושלים (כ—כב). לבסוף מסופר על ביעור האובות והידעונים וכל הגלולים (כד).

הבקורת מראה, שבספור הזה אין "מוקדם ומאוחר" זג, ועדיין שאלה היא מה היה המהלך האמתי של המאורעות.

בדה"ב ל"ד—ל"ה אנו מוצאים ספור אחר על מעשי יאשיהו. לפי ספור זה התחיל יאשיהו דורש את יהוה עוד בשמונה שנים למלכו, הטיהור התחיל בשנת שנים עשרה, הספר נמצא בשנת שמונה עשרה, ואחרי מציאת הספר נכרתה הברית ונחוג הפסח לפי החוק החדש. נראה, שיש בהרצאת דברים זאת גרעין היסטורי. יש יסוד לשער, שמעשה הטיהור היה מודרג. יאשיהו היה בן שמונה במלכו (מל"ב כ"ב, א), זאת אומרת, שכמה שנים שלטו למעשה השרים הקרובים לו, שבידיהם היה גם חנוכו של המלך הרך. בחוגים אלה אנו מוצאים את חלקיהו, הכהן הגדול, את "יהודע" של ימי יאשיהו, שהיה בודאי המניע הראשון של הטיהור. וכן אנו מוצאים ביניהם את אחיקם בן שפן, מציל נפשו של ירמיהו בימי יהויקים (יר' כ"ו, כד), הנוכל להגות, שחוגים אלה חנכו את המלך לפני מציאת "הספר" לאלילות? או שקיימו מרצונם הטוב, בלי אונס של דבר-מלך, את הפולחן האלילי של מנשה? האם כהן חלקיהו באותו הזמן לפני הבעל והאשרה? במל"ב כ"ג, ה, כ מסופר על הריגת כמרי האלילים בערי

יהודה ומסבי ירושלים וכהני הבמות בערי שומרון. אבל לא נזכרה הריגת כמרים, ששרתו בבית המקדש עצמו. וכן לא נזכר, שמי שהוא מן השרים החזיק בפולחן מנשה בימי ילדותו של יאשיהו. שפן, חלקיה, אחיקם, עכבור, עשיה פועלים כאיש אחד (כ"ב, ג, ד, ח—י, יב, יד). חולדה אומרת לשרים השלוחים אליה מאת המלך, שאמנם יביא יהוה רעה על הארץ "תחת אשר עזבוני ויקטרו לאלהים אחרים למען הכעסני בכל מעשי ידיהם" (כ"ב, טז—יז) — הכל בלשון נסתר, אבל אין היא מאשימה את השרים ואת המלך עצמו באילנות. ולכן נראה, שבשמונה עשרה שנה ליאשיהו נתבצעה בעצם הרפורמה המשנה-תורתית, היינו: בטול הבמות, ושרק רפורמה זו היתה קשורה במציאת "הספר". ואילו טיהור המקדש והארץ נעשה קודם לכן ובהדרגה.

מכיון שבספור שבמל"ב כ"ב—כ"ג מעשה הטיהור מורצה בהמשך אחד, יכולים אננו רק לשער השערות בדבר סדר-המעשים האמתי. נראה, שעם הריגת אמון נתבטל הפולחן האלילי שבמקדש והוחל בהוצאת כלי שמושו והשמדתם. השבתה שלמה של עבודת האלילים בירושלים ובארץ יכלה לצאת אל הפועל רק אחרי שהמלך גדל והממלכה חזקה בידו. בשלב זה נהרגו הכמרים, ששרתו לפני האלילים הם ובני לוייתם. אחרי מציאת "הספר" הוסרו הבמות ביהודה ובערי שומרון, וכהני הבמות הובאו לירושלים. בפעולה זו קשורים שבירת המצבות והאשרים (כ"ג, יד—טז) וביעור האובות והידעונים, התרפים, הגלולים וכל השקוצים. אשר נראו בארץ יהודה ובירושלים" (כ"ג, כד). היינו: ביעור אותה עבודת-הפסילים הנמושית, שהיתה גפוצה בין נשים והדיוטות מן העם גם לפני מנשה. ואולי היתה קשורה בפעולה זו גם נתיצת מזבחות אחז (כ"ג, יב) והשמדת במות שלמה (כ"ג, יג). כי הזעזוע הנפשי, שגרמו ליאשיהו מציאת "הספר" ונבואת הפורענות של חולדה (כ"ב, יב—כ), עורר אותו לטהר את הארץ מכל שמץ של אלילות.

בכל אופן נראה, שהברית, שמסופר עליה בכ"ג, א—ג, לא קדמה לטיהור המקדש ולבטול הבמות, ולכל המעשים, שמסופר עליהם שם, ד—כ, אלא נכרתה אחריהם, ומכל מקום — אחרי טיהור המקדש. ההמשך של כ"ג, א—ג נתן בפסוקים כא—כב: כאן מופיע שוב "העם", שלא נזכר בד—כ. תכלית הברית היה בטול פולחן הבמות. אחרי כריתת הברית יאשיהו מצוה את העם לעשות את הפסח בירושלים. זה היה חדוש גמור, מאחר שהפסח העתיק היה זבח-בית ולא היה קשור כלל בפולחן הבמות, וכנראה לא בטל עוד בימי חזקיהו. אלא שהרפורמה בקשה עתה לאחד את כל מעשי הפולחן בבית הבחירה האחד.

תורת יחוד הפולחן. הטיהורים של חזקיהו ויאשיהו אינם

פרובלמה עד כמה שהם מכונים נגד האלילות ועבודת הצורות. בבחינה זו אין הם תופעה חדשה בתולדות ישראל, וממילא אין גם לתלותם דוקא בהשפעתם של הנביאים-הסופרים, שקמו בדורות ההם. לחזקיהו וליאשיהו קדמו אסא, יהושפט, יהוא, יהוידע, וגם בימי השופטים כבר נעשו בלי ספק פעולות מעין אלו (עיין שופ' ו', כה—לב; ש"א ז', ג—ד). בהסרת האובות והידעונים קדם שאול ליאשיהו (ש"א כ"ה, ג, ט). האמונה העממית העתיקה התייחסה בסבלנות מסוימת לאלילות הנמושית, שהיתה רוחות עור בקצות העם. אבל הקנאים התנגדו לה וחשבוה לחטא. ומזמן לזמן הציף את הארץ זרם של קנאות. ביחוד גברה הקנאות בשעות מצוקה, שהולידו הלך-רוח של תשובה והתחטאות.

ולעומת זה יש לראות כפרובלמה מיוחדת את הרפורמה המ שנה - תורתית של שני המלכים האלה, שהיה בה חרוש יסודי וכלול היה בה בטול מסורת מקודשת עתיקה. מפני מה בטלו מלכים אלה את הבמות והסירו את המצבות והאשרים? מה מקורה של תורת יחוד הפולחן?

שהרפורמה המשנה-תורתית לא נבעה מתוכחת הנביאים-הסופרים, כבר ראינו למעלה (כרך א', ע' 34—37). הושע, עמוס, ישעיה, מיכה אינם דורשים כלל את יחוד הפולחן במקום נבחר. הם נלחמים בפולחן העממי בכללו, אבל לא דוקא בעבודת הבמות. הם כורכים בתוכחתם את המזבחות עם המצבות והאשרים (עיין הושע ח', יא; י', א—ב; י"ב, יב; עמ' ב', ח; ג', יד; יש' י"ז, ח; כ"ז, ט; מיכה ה', יב—יג), אבל אינם דורשים הסרת המצבות והאשרים דוקא. החורבן, שנבאו הושע ועמוס למקדשי הצפון, נבא מיכה (ג', יב) למקדש שבירושלים. הם אינם דורשים בכלל רפורמה של הפולחן. הרפורמה המשנה-תורתית היא הגות רוחם של כהנים, שהפולחן הוא להם ערך עליון.

אולם אין הרפורמה הזאת יכולה גם להחשב ל"מסקנה" ישרה ופשוטה מרעיון היחוד, כדעת ול הויזן¹⁸. הנביאים לא הסיקוה, עד ימי חזקיהו היו הבמות קיימות, היהדות המאוחרת בנתה בתי כנסיות במקום במות. בס' דברים לא נרמזה כלל ההתאמה: אל אחד — מקדש אחד. ואף זו: חובת יחוד הפולחן היא יחסית ותלויה בתנאי "המנוחה והנחלה" (דב' י"ב, ח—יא; מל"א ג', ב), מה שאין כן אמונת היחוד עצמה.

כמו כן קשה לחשוב את הרפורמה להמצאה פדגוגית-עממית, לאמצעי מלחמה בנטית ההמון לעבודת אלילים. יש סבורים, שהסרת הבמות נבעה מן המלחמה ביסוד הכנעני שנספג באמונה הישראלית על אדמת כנען. הבמות

¹⁸ עיין למעלה, כרך א', ע' 36, הערה 8.

היו לפניו מקדשים כנעניים, ומסורת פולחנית כנענית היתה דבקה בהן, ואי אפשר היה לשרש מסורת זו אלא על-ידי השמדת הבמות¹⁹. אולם ההנחה הזאת, שהבמות היו מקדשים כנעניים, שנשתמרה בהם מסורת כנענית, אינה נכונה מצד עצמה. וגם אין כל רמז בס' דברים, שאיסור הבמות נובע מטעם כזה. בשום מקום לא נאמר, שבבמות אלה עבדו הכנענים לאלהיהם. וגם הנביאים אינם רמוזים על זה בדברי תוכחתם נגד המקדשים והבמות (עיין למעלה, ע' 128—129). ולא עוד אלא שלהסבר זה סותרת בהחלט הגבלת איסור הבמות בתנאי "המנוחה והנחלה". הגבלה זו מניחה בפירוש, שהעבודה בבמות מימות משה (עיין דב' י"ב, ח) ועד שלמה היתה חוקית וכשרה.

מצד שני הרי יש ללמוד מתולדות האלילות בישראל, שלא הבמות היו מקור הדחה אחרי האלילות. ס"כ חושב את הבמות עצמן (שהאזהל הוא סופסן הקדמון) אמצעי נגד עבודת "השעירים", שהיא פולחן "שדה" ללא מקדש (ויק' י"ז, ה). תרפים ו"גלולים" וכו' היו מצויים בבתים, ולא היו כרוכים בבמות. קדשים, אוב וידעוני לא היו קשורים ברבוי מקומות פולחן. עבודת "מלכת השמים" בימי ירמיהו אינה קשורה כלל במקדש או בבמה. לצבא השמים היו משתחיים ומקטירים על הגגות (צפ' א', ה; יר' י"ט, יג; ל"ב, כט). אולם זרמי ההשפעה האלילית הנכריה, שהציפו מזמן לזמן את הארץ, לא באו ממקדשי ערי השדה אלא ממרכזי הממלכות. מקדשי הבעל נבנו בשומרון ובירושלים. בימי מגשה נהפך בית המקדש עצמו למקדש אלילי. ועוד: העגלים עמדו במקדשי מלך, הנחושתן עמד גם הוא. כנראה, במקדש ירושלים. ביחוד-הפולחן לא היתה שום ערובה לפולחן חוקי.

שהרפורמה בוצעה על ידי הכהנים מתוך רדיפה אחרי הנאה חמרית, ודאי אין להניח. מובן מאליה, שלכהני הבמות עצמם לא היה ענין חמרי בבטול הבמות. אמנם, ס' דברים דואג לכהנים אלה. אבל סוף סוף הרי הוא מוריד אותם למדרגת אביונים. הוא שומר להם את הזכות להקריב במקדש. אבל למעשה הלא אי אפשר היה, שכל הכהנים יתפרנסו מן המקדש האחד. אולם גם כהני ירושלים לא יכלו לצפות להנאה חמרית, שתצמח להם מן הרפורמה הזאת. הרפורמה יצרה פרולטריון כהני, שהיתה לו רשות על פי החוק לכהן במקדש²⁰. זה היה מתחרה מסוכן. ויש לזכור, שהתוצאה היסודית של הפעולה היתה באמת: הפקעת החיים הדתיים היום-יומיים של רוב העם מרשות הכהן והמקדש בכלל.

19 עיין לודס, Les prophètes, ע' 171 ואילך.

20 שכחני הבמות לא נפסלו מן הכהונה לדורות כשום זמן, כבר הוכחנו למעלה, כרך א,

הרפורמה צמצמה את תחומה הרוחני של הכהונה. היה בזה בלי ספק הפסד שמרי לכל המעמד.

את האידואה המשנה־התורתית נוכל לתפוס רק כאידואה כהנית, שנבעה ממעמקי המחשבה הישראלית־הכהנית ועלתה בחזון כאחד מן הסמלים, שהאמונה הישראלית שאפה שאיפה אינטואיטיבית להתלבש בהם. היא לא אמצעי, פדגוגי או חמרי. היא תכלית לעצמה, היא בטוי עצמאי לאידואה היסודית. היא נולדה לא בתקופה של גאות האלילות, היא מופיעה כרעיון פועל כבר בימי חזקיהו. היא נצנצה ונולדה, כנראה, במאה השנים של לא־אלילות שבין יואש ובין חזקיהו.

האידואה המשנה־תורתית מעמידה את כל הפולחן העתיק כולו על רעיון ה ב ח י ר ה. את האידואה הזאת מסביר ס' דברים: עצמו בפרק היסודי — פרק י"ב. עבודת האלהים „בכל מקום“, „על ההרים הרמים ותחת כל עץ רענן“, היא חטא, לא מפני שבמקומות אלה נעבדו אלהי הגוים לפנים ולא מפני שהיא עשויה להביא לידי עבודת אלילים, אלא מפני שהיא גופה מנהג אלילי: לא תעשון כן ליהוה אלהיכם (ד, ל—לא). האלילי עובד את אלהיו „בכל מקום“, הישראלי מצווה לעבוד את יהוה במקום נבחר. האידואה של הבחירה כשהיא לעצמה אינה משנה־תורתית. היא אחד מגופי סמליה של האמונה הישראלית. הקדושה האלילית היא טבע, היא עשויה להתגלות „בכל מקום“, היא כבושה בכל גלוי הטבע. הקדושה הישראלית היא חסד, רצון אלהים, תלויה בבחירה היסטורית, בגלוי דבר אלהים. אידואה זו פועלת באמונה הישראלית תמיד. היא נתגלמה ברעיון בחירת ישראל, בחירת הארץ, ירושלים, בית המקדש, בית דוד. קדושת המקדש הישראלי אינה קדושת־בראשית אלא קדושת־בחירה, היסטורית. בזה סמלה האמונה הישראלית את ההבדל שבינה ובין האלילות. כבר ראינו, שרעיון בחירת ירושלים ובית המקדש הוא עתיק, וקיים הוא מימי דוד ושלמה. אולם בימים ההם לא היה הרעיון קשור באיסור הבמות, אדרבה, הוא כאילו נבע מן האידואה של בחירת הארץ. האל בחר את הארץ לו למשכן, ובארץ זו כונן לו מקדש נבחר. אולם ברבות הימים הסיקה הכהונה הדרומית מסקנה קיצונית מרעיון הבחירה.

מקדשה העתיק של כהונת בית אהרן היה האוהל — מקדש מטולטל, שאינו קשור כלל בקדושת „מקום“. הכהונה שללה תחלה את רעיון הקדושה הפולחנית של הארץ, ואף היא מתוך שלילה אינטואיטיבית של הקדושה האלילית הטבעית־המקומית (עיין למעלה, ע' 124). אבל הכהונה קלטה אחר־כך את האידואה העממית של אדמת הקודש והשלימה עם עבודת הבמות, „על כל גבעה גבוהה ותחת כל עץ רענן“, אולם נראה, שהאמונה הישראלית לא חדלה

לחוש בעבודה זו מעין מגע עם האלילות: בקדושת האדמה, בקדושת גבעות ועצים יש משהו של קדושה "טבעית". גרם להרגשה זו ודאי גם פולחן "שעירים" ואלילים, שנכרך לפעמים בעבודת הקרבנות "בכל מקום". כאן נשאר עוד שטח של חבור עם האלילות. אגדת-המקדשים העממית בקשה להתגבר על שאור אלילי זה על-ידי העלאת קדושת המקדשים עד ימי האבות (עיין למעלה, ע' 142—143). גם בזה נתבטאה השאיפה להחליף את הקדושה הטבעית בקדושת בחירה היסטורית. אולם במשך הזמן נתגבש רעיון קיצוני יותר. אין קדושה פולחנית-מקדשית "בכל מקום", גם לא במקומות, שנתקדשו בימי קדם, אלא רק במקום, שיבחר — בעתיד. אידיאה זו של מקדש העתיד להבחר היא נגוד קטבי לאידיאה של המקדש האלילי. המקדש האלילי קדושתו קדושת בראשית, המקדש המשנה-תורתי תלוי בבחירה לעתיד לבוא; הוא מין מקדש "אסכטולוגי": הוא יבחר רק אחרי "המנוחה והנחלה". הוא יהיה חדש לגמרי, בחינת "יש מאין", ללא כל חבור עם איזו קדושה עתיקה. פולחן המקומות הוא רק זמני. תפיסה היסטורית-אסכטולוגית זו של המקדש היא שיא שלילתה של הקדושה האלילית. ותפיסה זו נתבטאה ברעיון בית-הבחירה המשנה-תורתי. בית הבחירה הוא גלגול האידיאה הכהנית העתיקה של האוהל, שנזדווגה עם האידיאה של קדושת הארץ.

איך נתגבש הרעיון הזה ומתי הובע לראשונה, אין אנו יודעים. אבל נראה, שבימי חזקיהו כבר היה רווח בכהונה הדרומית. רוח התשובה והשאיפה להטהר מכל אלילות חזקה והגבירה אותו. עם הבמות נדונו גם המצבות והאשרים. באלה היה מטבע אלילי נכר. הכהונה היא שהניעה את חזקיהו לרפורמה הפולחנית. בימי מנשה הוכרחה התנועה הרפורמית להתחבא במחתרת. אבל התסיסה לא פסקה. השאלה הגדולה היתה: מה יתפוס בפולחן העממי את מקום העבודה בבמות? הרפורמה דרשה חוקת-פולחן חדשה, שתרכז את החיים הדתיים בבית הבחירה. נראה, שחוקה זו נשלמה בימי מנשה-יאשיהו ושאו נוצר "הספר" — ס' דברים. רמז לדבר אפשר למצוא בזה, שחוק הפסח המשנה-תורתי נודע ראשונה רק בימי יאשיהו. ובכלל על "ספר" מדובר רק בספור על יאשיהו, ואילו בימי חזקיהו לא נזכר. עם יצירת הספר נתן לרפורמה המשנה-תורנית בסיס מוצק.

השאיפה הפנימית של הרפורמה היתה איפוא לא להרחיק את העם מעל עבודת אלהי נכר, אלא לטבוע את פולחן יהוה במטבע ישראל-מיוחד עד קצה גבול האפשרי. ואמנם, היא יצרה דמוי של מקדש ישראלי, היסטורי, ששום חורבן לא שלט בו. אבל את האלילות לא ביערה מישראל, ובדאי לא היא שגרמה לבטול האלילות אחרי החורבן. היא גם לא הספיקה להשפיע השפעה

„מחנכת“ על העם. אין אנו יודעים, אם נבנו הבמות אחרי יאשיהו. ס' מלכים אינו מספר על זה. יש להניח, שעבודת הבמות לא שבה לקדמותה. אבל אחרי מות יאשיהו נתן ודאי חופש להרגלים הישנים. עבודת אלילים נמושית קיימת היתה בכל אופן בעם כמקודם.

ברפרומה המשנה-תורתית כבושה היתה יצירת פולחן עממי חדש ללא מקדש וקרבן וכהן, אבל זה נתגלה רק ברבות הימים. אולם חשובה ביותר היתה העובדה, שהרפורמה של יאשיהו נתבססה על „ספר“. גם זה היה דבר חדש לגמרי²¹. הכהונה התחילה אז בגבוש ספר התורה, וזה היה אולי מפעלה ההיסטורי הגדול ביותר. בימי יאשיהו נכרתה, עד כמה שאנו יודעים, בפעם הראשונה בתולדות ישראל ברית-עם על „ספר“. זה היה נסיון לעשות את התורה לחוקה רשמית של המדינה. שאלה היא באיזו מדה יכול היה ספר דתי-מוסרי-משפטי כס' דברים לשמש ספר-חוקים מדיני. הנסיון נעשה בכל אופן סמוך לשקיעתה של המדינה היהודית, ואין ללמוד ממנו דבר. אולם במפעל הזה התחילה להתגשם האידיאה הכהנית של „ספר התורה“ כיסוד החיים הדתיים של האומה. וזהו עיקר ערכו ההיסטורי.

האגדה והספור

האגדה העתיקה. פנין האגדה המקראית העתיקה, המכונסת בס' התורה, כבר הושלם בלי ספק בכללו לפני התקופה שלנו, אלא שעדיין היתה אגדה זו קיימת בנוסחאות שונות ולא סודרה בספר אחד. היחסים בין העמים ומקומו של ישראל בין האומות כפי שהם משתקפים באגדה זו מעידים, שגמר התהוותה חל לפני התקופה שלנו. יש בה רמז למלכות ישראל ולתפארתה, אבל אין רמז לירידתה, לחלוקתה ולכשלונה. אין רמז לשלטונו האכזרי של ארם בישראל. כל שכן שאין רמז למלכות אשור ולתפקידה בקורות ישראל או למלכות בבל ולתפקידה, כמו שכבר הטעמנו (כרך א', ע' 195 ואילך). ועם זה אפשר, שעלו בה גם גבישים, שנוצרו בתקופה שלנו. פרובלמה קשה היא ביחוד שאלת היחס שבין ספור מעשה העגל (שמ' ל"ב) ובין הספור על עגלי ירבעם (מל"א י"ב, כו—לג). בספורים האלה אנו מוצאים אפילו מגע מלולי. בשניהם נאמר על המסכה: אלה (או: הנה) אלהיך, ישראל, אשר העלוך מארץ מצרים (שמ' ל"ב, ד; מל"א י"ב, כח). דעה רוחת היא, שבספור מעשה העגל משתקף חטא העגלים של ירבעם ושהספור בשמ' ל"ב תלוי בספורו של עורך ס' מלכים על מעשה ירבעם. אולם דעה זו, הנראית קרובה כל-כך,

²¹ עיין למעלה, כרך א', ע' 110.

לאמת, קשה מאד לקיימה. חטא העגלים של ירבעם קשור בחטא אחר: העמדת כהנים „מקצות העם“. לכהנים מבני לוי (כל שכן מבני אהרן או מבני עלי) אין בו כל חלק. החטא הוא חטאו של ירבעם, וטעמו — מדיני. מטעם מדיני הוא מחטיא את ישראל. ואילו בספור מעשה העגל העם עצמו הוא החוטא (ולא מי שהוא מאנשי ריבו של משה, כגון דתן ואבירם). המבצע הוא אהרן. הנלחמים ליהוה הם בני לוי. משתקפת כאן התחרות העתיקה בין משפחות הכהונה, שבתקופה שלנו לא נזכרה ולא נרמזה בשום מקום. אי אפשר להבין למה העלה המספר את חטא ירבעם עד ימי משה ותלה אותו בכל העם (גם בשבט יהודה) והמתים בו את — אבי כהני ירושלים²². מלבד זה אין ספק, שהמחלוקת בדבר העגלים עתיקה היא, וקודמת היא לזמנו של ירבעם. כבר אמרנו, שירבעם נסמך בלי ספק על איזו מסורת ושבתורת הצפון היתה ודאי פרשת-עגל אחרת מזו שבתורה שלנו, ובה סופר על מעשה אהרן בסגנון אחר (למעלה, ע' 261). בספור עתיק זה מושרשים גם ספור מעשה העגל שלנו וגם הספור על חטא ירבעם. את הפרטים לא נוכל לדעת.

אגדות נביאים. היצירה האגדית של התקופה שלנו משתרגת בעיקר על הנביאים ואנשי האלהים בדורות אלה. המלכים היו דמויות ריאלייות, ועליהם ספרו סופרי דברי-הימים ומחברי נובלות היסטוריות. ענינה של האגדה היו הנביאים, אותותיהם ונפלאותיהם ומאורעות חייהם. שרידי הספרות הזאת נמסרו לנו במל"א י"ג עד מל"ב כ', וכן משוקעים הם בספרי הנביאים-הסופרים. הספרות הזאת שגשגה ביחוד בצפון. ספרות זו כללה ספורי-אגדה על מעשי נביאים ובני-נביאים עלומי שם, עיין מל"א י"ג, כ'; מל"ב ב'. אבל ביחוד השתרגה האגדה על אישים. היו מחזורי-אגדה על אחיה, אליהו, מיכיהו, אלישע, יונה (על ס' יונה עיין להלן) ובודאי גם על הרבה נביאים אחרים מלפני עמוס. ספורי-נביאים על נביאי הדרום לא נשתמרו בידנו מאותה התקופה, אבל אין זאת אומרת, שלא היו. ספרי „דברי“ הנביאים כללו ספורי-אגדה מקורות חזיהם ופרשת מעשיהם של הנביאים וגם דברי נבואה וחזון, שנאמרו מפי הנביאים בצירופי מאורעות שונים. יצירות אלה דומות היו למחזורי-האגדות העתיקים על משה, יהושע, השופטים, שמואל. אלא שאנשי האלהים, שעליהם סופר עתה, לא היו עוד מנהיגים מדיניים. וגם למשפט

²² לדעת JBL, Pfeiffer, 1926, ע' 216, הספור בשם ל"ב מורכב משני ספורים

אחד עתיק, שבו סופר על חג אורניאסטי לכבוד יהוה, ואחר מאוחר, שבו סופר על עשיית עגל. אבל אין זה סותר את השאלה: למה תלה המספר המאוחר או מרכיב הספורים את החטא הזה בעם כולו ובאהרן?

לא היה העם עולה עוד אליהם: משנוסדה המלוכה לא היה עוד המשפט ענינו של איש האלהים. בספורי-הנביאים החדשים תפסה הפעולה המנטית והרפואית מקום יותר. ענינם של המספרים היה להודיע, מה נבאו אנשי האלהים ואיך נתקיימו דבריהם, וכן לספר את „הגדולות” אשר עשו עושי הנפלאות. ספרו על נבואות ומעשי נפלאות, שנאמרו ונעשו לאנשים מן העם, וגם על נבואות ומעשים על רקע לאומי. בספורים על הפעולה הלאומית של הנביאים מופיעה תמיד דמות-שכנגד: המלך או שרי המלך. הספורים על הנביא והמלך או שרי המלך הם שכללו יסוד היסטורי. בספורים אלה הנביא מופיע כשליח, כמוכית, כלוחם. באלה היה ענין מיוחד, והם היו מיטב הספרות הזאת.

הספרות הזאת שגשגה גם בתקופת הנבואה הספרותית. היו ספורי-נביאים, שגבוריהם היו הנביאים-הסופרים. בספרות הנבואית נשתמרו כמה וכמה ספורים ממין זה: הושע א'; ג' עמ' ז', ע-יו; יש' ז', א-יו; ח', א-ד; כ', ל"ו-ל"ט; יר' י"ט, א-כ'; ו' כ"ו; כ"ח-כ"ט; ל"ב; ל"ה-מ"ה; חגי א', יב-טו; ב', י-ד; זכ' ז', א ואילך; י"א, ד ואילך. מן הספרות הספורית הזאת צמחה הספרות הנבואית-בעצם, שבה נעשה הדבור הנבואי עיקר, והספור טפל ומסגרת חיצונית, ואף יכול היה להעדר לגמרי. מן הספורים על הנביאים-הסופרים קרובים ביותר לסגנון ספורי-הנביאים הצפוניים הספורים ביש' ל"ו-ל"ט ויר' כ"ח. ישעיהו הוא כאן רואה ורופא ועושה נפלאות, ירמיהו הוא רואה הספרות הספורית היתה בודאי גם בתקופה זו עממית והבליטה את היסוד המנטי והיטרי שבנבואה, וגם את הנביאים-הסופרים הראתה באור זה. התורה החדשה של הנבואה הספרותית היתה במשך זמן רב רק נחלת מעטים, ובספורי-הנביאים לא נשתקפה, כנראה, כל צרכה. מה שס' מלכים מביא על ישעיה (מל"ב י"ח-כ') אינו כולל כלום מתורתו של הנביא הזה. הספרות הנבואית-הספורית היא ביסודה יצירת התקופה שלפני הנבואה הספרותית.

אמונת-יחוד אוניברסליסטית. מתוך ספורי-הנביאים, שנשתמרו בס' מלכים מן הירושה הספרותית של אפרים (מל"א י"ז-מל"ב ט'; י"ג, יד-כא), יכולים אנו לעמוד על אפיה הכללי של האמונה הישראלית העתיקה. אמונה זו היא לא „מונולטריה” אלא אמונת יחוד מוחלטת. יהוה הוא לא „אלהים” או „אלהי ישראל” בלבד, אלא: „יהוה הוא האלהים” (י"ח, לט), ואין עוד. הוא שולט בכל הארצות. הוא מביא בצורת ורעב על ארץ צידון (מל"א י"ז, יד), הוא „מצוה” על אשה כנענית לכלכל את אליהו (שם, ח ואילך). הוא מצוה את אליהו למשוך מלך על ארם (שם י"ט, טו). הוא פוקד על ארם על שאמרו, שיהוה הוא „אלהי הרים” (שם כ', כג ואילך). הוא גותן „תשועה לארם”

Ռ ԼՈՒՆԱԿԱՆԱԿԱՆԱԿԱՆԱԿԱՆ ԱԼ ՄԱՍԸ

הדמוי „ארץ הקודש“ מתגלגל כאן בדמוי „אדמת קודש“. לאידיאה זו לא היו תוצאות בתולדות התפשטות האמונה הישראלית. אבל הספור הזה משקף את האוניברסליזמוס הישראלי העתיק: צמצום פולחני ארצי עם מגמה להתרחבות — מגמה עמומה, שאין בה עוד מזהר החזון הנבואי המאוחר.

אלישע ידוע כאיש אלהים גם בדמשק. בן הדד וחזאל שואלים בו. דברו מאמץ את חזאל לתפוס את המלוכה (שם ח', ז—טו). זהו הספור היחידי על פעולת נביא ישראלי כשליח יהוה בארץ נכריה (ריאלית; על ס' יונה עיין בסמוך). אבל גם פעולה זו יסודה בעצת יהוה על ישרא'ל (מל"א י"ט, טו) — יח; מל"ב ח', יא—יג). אלא שעם זה מבקש המספר גם להבליט את כבודו של הנביא הישראלי בגוים.

ס' יונה

על חוג ספורי־הנביאים של התקופה שלנו יש למנות גם את ס' יונה. גבור הספור הוא יונה בן אמתי, שנזכר במל"ב י"ד, כה כנביא. שחי בימי ירבעם בן יואש. יהוה שולח את יונה אל „נינוה העיר הגדולה“ (א', ב; ג', ב, ג; ד', יא) לקרוא אליה, כי „עוד ארבעים יום, ונינוה נהפכת“ ברוע מעללי יושביה ובעוון „החמס אשר בכפיהם“. יונה אינו רוצה ללכת בדבר יהוה, והוא קם לברוח מלפניו באניה תרשישה. יהוה מטיל סערה בים. למלחי האניה נודע מפני יונה, כי בשלו הסער הגדול הזה, והם משליכים אותו הימה. יהוה ממנה דג גדול לבלוע את יונה. יונה משוע ליהוה מבטן הדג. הדג מקיא אותו אל היבשה (א'—ב'; ועיין ג', ד, ח—י). יונה נשלח שנית לנינוה, ועתה הוא הולך וקורא אליה את הקריאה ההיא. יושבי נינוה מאמינים באלהים, קוראים צום ולובשים שקים. הדבר מגיע אל המלך, וגם הוא מאמין. הוא קורא צום ותפלה בנינוה ומצוה על העם לשוב איש מדרכו הרעה ומן החמס אשר בכפיו. יהוה ראה, כי שבו מדרגם הרעה, והשיב את הגזרה (ג'). ליונה חרה הדבר עד מות. הוא מתלונן לפני יהוה ואומר, שברח תרשישה, מפני שידע, כי יהוה הוא „אל חנון ורחום, אך אפים ורב חסד ונחם על הרעה“. הוא לא רצה בתשובת נינוה. אולם האל משיב לו תשובה נצחת. נינוה היא עיר גדולה, ובה יותר משתים עשרה רבוא „אדם, אשר לא ידע בין ימינו לשמאלו, ובהמה רבה“ — ואיך לא יחוס עליה יוצרה ולא יחפור בתשובתה ובהצלתה? (ד').

דעה מקובלת היא, שהספר הוא מאוחר, ושנינוה מסמלת כאן את העולם האלילי בנגוד לישראל²³. כמו כן דעה מוסכמת היא, שבספר זה נתגבשו

²³ אחרי דעה זו נמשכתי גם אני, עיין למעלה כרך א', ע' 616, 617, 726, 729. אולם

רעיונות משל הנבואה הספרותית. יונה דורש מנינה רק תשובה מוסרית. הרי, שבספר משוקעת התורה הנבואית, שהמוסר היא עיקר ולא הפולחן. וביחוד: בספר כאילו הובע „האוניברסליזמוס המקראי“ בצורתו המרוממה ביותר, בדרגה שלאחרי הנבואה הספרותית. יונה עצמו מביע את הלך-הרוח של היהדות צרת-הלב המצפה לאבדנו של העולם האלילי, בהתאם לנבואות העתיקות. הוא חפץ באבדן הגוים ולא בתשובתם. אולם מחבר הספור שולל הלך-רוח זה. לפי תורתו, תעודת ישראל היא להשיב את הגוים לאלהים. אבל הוא מתנגד לקנאות הלאומית של המון העם היהודי בתקופתו. האל אינו מאבד את הגוים, מפני שרחמיו על כל מעשיו.²⁴

אולם כל התפיסה הזאת אינה אלא סבך של טעויות.

נינה זו של ס' יונה אינה מדומה, קודם כל, כעיר הבירה של מלכות אשור, ואין כל רמז לתפקידה בתולדות ישראל. ולא עוד אלא שנינה אינה נחשבת למרכזה המדיני של ארץ ככלל. „מלך נינה“ מושל רק בעיר אבל לא בארץ (ג', ז-ח). הנוכל לשער, שלסופר יהודי מאיזה זמן מאוחר שהוא, שספרו נתקבל בין ספרי המקרא, נעשתה נינה כל-כך „אגדית“, שלא ידע אפילו, שהיא היתה עירם של מלכי אשור, מחריבי מדינת אפרים, ואף לא ידע, שהיתה עיר ראשית של מדינה גדולה בכלל? אבל נינה אינה גם סמל „הגוים“ סתם בנגוד לישראל. והטעם פשוט: לישראל אין שום זכר ורמז בספור. ויותר מזה: אין רמז, ש„נינה“ היא עיר שלטת, שכבשה עמים או ערים וששעבדה את מי שהוא. הגזרה נגזרה עליה בגלל „חמס“ שבין יושביה, דוגמת הגזרה, שנגזרה על סדום. ואיך יכולה „נינה“ זו לסמל את הגוים, ש„הנבואות העתיקות“ נבאו לאבדנם? ובאמת לא צפתה היהדות כלל להשמדת כל הגוים

אין הדברים האמורים שם קשורים במהותם בדעה זו, ואין הם בטלים עמה.

24 עיין קינן, Einleitung, ח"ב, ע' 423; בודה, Litteratur, ע' 217; שטייארנגל Einleitung, ע' 440-444; נובק, ביאורי ליונה, ע' 190-191; Beyer, ביאורי ליונה (ICC) (1912), ע' 643; זלין, ביאורי ליונה, ע' 287, 289-291; Lippl, ביאורי ליונה, (HSAT, 1937), ע' 164; רובינסון, ביאורי ליונה, ע' 118; גונקל, RGG, ערך Jona; דוהם, Propheten, ע' 408; לודס, Les prophètes, ע' 319. קינן מדבר על קנאותם של „אחדים מבני דורו“ של המחבר, אבל אחרים משתפים בה את כל העם היהודי. לצומת זה טוען קסוטר, E.J., ערך Jona, שההשקפה האוניברסליסטית של הספר היא באמת השקפת היהדות המאוחרת בכללה ושיונה לא סירב ללכת אלא כדי שלא תחבדה נבואתו (וזו גם הסברם של בעלי האגדה, עיין ילקוט, יונה, תקנן), ועיין מאמרו של גויטיין, JPOS, 1937, ע' 63-77 (ובעברית בקצור: הארץ, ערב יום הכפורים, תרצ"ח). גויטיין שולל את הדעה, שיונה מביע את הקנאות של היהדות ושרקס הספר הוא היחס בין ישראל ובין הגוים (ע' 66). אבל גם הוא סבור, שהשקפתו המוסרית של הספר היא זו של התורה הנבואית (64). על הסברו לספר עיין עוד להלן, הערה 26.

ולמה הפכת כל עריהם, אלא — לקץ של טונם על העולם ועל ישראל. אולם דוקא למוטיב זה אין כאן שום רמז, ואף אינו יכול להיות, מאחר של „נינוה“ אין שום שלטון בכפה.

ולהלן: אם היהדות צפתה לנקמת אלהים בגויים, הרי זה באשר הם גויים עובדי אלילים. ואם היתה מחלוקת בין צרי-לב ובין רחבי-לב, הרי היתה זו מחלוקת ביחס לעובדי האלילים. והנה דוקא האלילים של נינוה לא נזכרה בספר כלל! מדובר כאן רק על קלקלתה המוסרית. זאת אומרת, שהמחבר שכח סוף סוף את העיקר. וגם אין להבין כיצד דמה להלחם בספור ממין זה בלאומיים צרי-הלב. הלא הללו שטמו את הגויים כמו שהם, היינו: לפני ששבו בתשובה ו„האמינו באלהים“ ובנביאיו. ואילו הספור מספר על עיר, שהאמינה בנביא ושבה בתשובה. היש בזה צדוק מדת הרחמים ביחס לגויים, שלא האמינו ולא שבו וששעבדו, נוסף על זה, את ישראל, הגלוהו מארצו, החריבו את ביתו וכו'?

ברור, שכל ההסבר הזה אינו אלא מדרש פלפולי דחוק המכניס לספר רמזי-כוונות, שאינם יכולים להיות כלולים בו.

להלן יש להטעים, שבס' יונה אין באמת שום רעיון מיסודם של הנביאים-הסופרים. יהוה פוקד על נינוה את קלקלתה המוסרית בלבד. אבל אין דבר זה נובע כלל וכלל מתורתם המוסרית-הדתית של הנביאים-הסופרים. כי זוהי השקפה השלטת בכל המקרא כולו, שהגויים נענשים רק על חטאיהם המוסריים, אבל אין האלילות נחשבת להם לחטא. זוהי גם השקפת האגדות העתיקות, כגון אגדת המבול, סדום וכו'. וכן אין באוניברסליזמוס של הספר מן המטבע הנבואי. כי האוניברסליזמוס הנבואי כולל חזון תשובת העמים מן האלילות באחרית הימים. לזה אין כאן, כמובן, כל רמז. האוניברסליזמוס של הספר יש בו כל מדות האוניברסליזמוס המקראי העתיק, שלפני הנבואה: יהוה שופט את כל העולם, אבל אינו דן את הגויים על עבודת האלילים. יונה אינו דורש לא ממלחי האניה ולא מאנשי נינוה, שיעזבו את האלילות. אמונת אנשי נינוה „באלהים“ (ג', ה) היא דמוי מקביל ל„יראת האלהים“ של העמים האליליים (בר', כ'; יא, ל"ט; ט; מ"ב, יח ועוד), שמשמעותה הריאלית אינה אלא מוסרית. זהו כלל וכלל לא „שיא“ של אוני-ברסליזמוס. השקפה זו רואה את הגויים כמין „גזע נמוך“, שאמונת היחוד אינה חובה עליהם. אולם האל מרחם עליהם, באשר הם „אדם אשר לא ידע בין ימינו לשמאלו“, שהמספר מסמיכם ל„בהמה רבה“ (יונה ד', א). כל התפיסה הזאת היא לפני-נבואות.

ועם זה אנו מוצאים גם כאן את נטית המספרים העתיקים להקריות את

עובדי האלילים לפני נביאי יהוה ולספר על הודאת עובדי האלילים בגדולת יהוה ונביאיו. יונה מזדמן עם המלחים באניה. הוא מגלה להם את סוד הסערה. הם מטילים אותו אל הים, הים עומד מזעפו. עתה הם יודעים, כי נביא היה בתוכם, הם יראים "יראה גדולה" את יהוה, אלהי הנביא, וזובחים לו (א', ד—טז). הודאה זו אין פירושה עזיבת האלילות, כמו שאין זה פירושה במל"א י"ז, יב, יח, כד; מל"ב ו', יב, כג; ח', ז—יג ועוד. מל"ב ה' מרחיק ללכת מס' יונה. אבל ס' יונה הוא מחוג האגדות האלה. אליהו הולך לצרפת אשר לצידון, אלישע הולך לדמשק, יונה נשלח לגיננה²⁵.

על טיבו של ס' יונה אנו יכולים לעמוד רק מתוך ההכרה, שאין בו שום יסוד היסטורי-לאומי ושדבר אין לו עם הריב שבין ישראל ובין העמים. ענינו של הספר נתבאר בבחירות מוחלטות בפרק ד': כאן יונה מבאר, מפני מה ברח, והאל מסביר לו, למה הכריח אותו ללכת לגיננה, ומפני מה לא נענשה העיר. הפרובלמה היא איפוא אך ורק מוסרית: החטא, העונש, התשובה. הסליחה; מדת הדין ומדת הרחמים. המחבר השתמש ודאי בחומר ספורי מן המוכן. אבל הספור שמש לו מסגרת בלבד. לא תיאור שלטון אלהים בכל היקום ואף לא מריו של הנביא אינם מוטיבים יסודיים במסכת העיונית של הספר²⁶. ס' יונה הוא ספור, שתכליתו לגולל שאלה מוסרית ולהציע פתרון לה. דומה הוא בזה לספור-המסגרת של ס' איוב, שגם הוא דן בשאלה מוסרית ופותר

²⁵ קדמות הספור נכרת גם מתוך מוטיב הברירה מלפני יהוה תרשישה. הדמוי העתיק, שהיה שוכן בארץ ישראל, שולט כאן בכל תמימותו וממשותו. הדמוי מזכיר לנו את ש"א כ"ו, יט ואת השקפת ס' רות. בריחת יונה מלפני יהוה מקבילה לבריחת אליהו להורב אל יהוה (מל"א י"ט)—שתיקה בריחות של נביאים. מצע הספור היא ההרגשה, שהיתה שלטת בישראל לפני התהוותה של תפוצה גדולה בארצות הגויים ולפני ששיר יהוה הושר "על אדמת נכרי" (תה' קל"ז, ד). עתיק הוא גם ציור ההתגלות השולט בספר. יהוה אינו נראה ליונה כמראה. אין כאן שום תיאור של התגלות וחזון. יהוה מדבר עם הנביא, בפשטות, בלי מסגרת של הופעת-אלהים. הפשטות הזאת כבושה גם בעצם הדמוי, שהנביא רוצה "לברוח" מפני הדבור. יהוה מדבר עם יונה ביום ובהקצין (ד', ד—יא). את הספור האחרון במקרא על התגלות מעין זאת אנו מוצאים במל"א י"ט. מטבע-ההתגלות של ס' יונה הוא עתיק ביותר.

²⁶ גויטיין, במאמרו הנ"ל, חושב את ענין מרי הנביא למוטיב יסודי בספור, והוא אף משער, שהספר הוא מעשה ודוי של איש נביא (ע' 74). אבל קשה להניח, שהיה בכוננה המחבר להעמיד את הים, הדגה וכו' וגם את אנשי גיננה האליליים (החוזרים בתשובה מיראה), מול הנביא העובד את אלהיו בכל נפשו ומאהבה, כמו כן אין גויטיין שם לב לעובדה, שמריו של יונה הוא באמת מוטיב יחיד במקרא, ואינו דומה כלל לסירובם של משה וירמיה (עיי' שם, ע' 71): משה וירמיה מסרבים, מפני שחוששים הם שאל יצליחו, ואילו יונה מכרב מפני שהוא חושש, שאל יצליח. את טעמו של סירוב כזה יש לחפש באפיה של השליחות עצמה (עיי' להלן).

אותה: יסורי הצדיק הם נסיון, ושכרם בסופם. וכן דומה הוא לספור על הפיכת סדום (בר' י"ח—י"ט), שארוג בו קטע (שאינו הוספה אלא חלק אורגני מן הספור) הדן בשאלת אבדן צדיק עם רשע (י"ח, כג—לב). ס' יונה הוא איפוא מן הספרות הספורית-המוסרית העתיקה.

הבחנה זו של הסוג הספרותי, שס' יונה שייך לו, היא המבארת לנו, מפני מה אין לספור רקע ישראלי. עובדה היא, שהספרות המוסרית שבמקרא יש לה נטיה לרקע לא-ישראלי. גבורי ס' איוב הם לא-ישראלים. אברהם דן עם האל בשאלת אבדן צדיק עם רשע לפני משפטה של סדום הלא-ישראלית. הפרובלמות המוסריות היסודיות ביותר, שאלת החטא והרע, המשפט והחסד וכו', כבושות בספורי תקופת-בראשית, שרקעם אנושי-עולמי ולא ישראלי. ספרות החכמה המקראית אין בה יסוד ישראלי בכלל. זהו לא רק אפיו של ס' איוב אלא גם אפים של ס' משלי וס' קהלת ואף של פרקי החכמה שבס' תהלים. וגדולה מזו: יחזקאל בבואו לדון בשאלת הגמול האישי והחברותי מדגים את רעיונו ב"ארץ כי תחטא", ובה שלשה צדיקים: נח, דנאל ואיוב — שלשתם מחסידי אומות העולם של ימי קדם (יחז' י"ד, יג—כ). גם הוא דן איפוא בשאלה מוסרית על מסכת לא-ישראלית. את ס' יונה עלינו להכליל בספרות הזאת: הוא מן הספרות המוסרית המקראית האוהבת לגולל את שאלותיה על מצע לא-ישראלי ולהנשא ברוח אל "ארץ" סתם.

"נינוה" של ספור יונה אינה איפוא כלל וכלל עיר בירת כובשי-העולם האשורים, וכל שכן שאינה סמל האלילות השנואה על היהדות הקנאית. היא מין "ארץ עוץ", "סדום", או "ארץ" סתם של יחזקאל. היא עיר אגדית, היא "העיר הגדולה", שמלך מיוחד לה שולט בה. לא נרמז אפילו, שהיא עיר אלילית. גם העונש המבושר לה הוא אגדי, מחוץ לשורת סוגי הפורענויות ההיסטוריות (חרב, רעב וכו'); מזכיר הוא את עונש סדום, וכל שכן שדבר אין לו עם איומי "הנבואות העתיקות". אולם אפיה האגדי של "נינוה" אינו מוכיח, שהספר נתחבר אחרי שנת 612, שנת חורבנה של נינוה, כדעה הרווחת. כי כבר אמרנו, ששום סופר יהודי לא היה יכול לשכוח במדה כזו את מקומה ההיסטורי של נינוה גם אחרי 612. היהודים לא שכחו לא את מצרים, לא את אשור, לא את בבל ולא את רומי גם אחרי אלפיים ושלוש אלפים שנה. דמות "נינוה" של ס' יונה לא יכלה להברא אחרי "משא נינוה" של נחום. ציור זה של נינוה ה"אגדית" יכול להולד רק לפני 705, לפני מלכות סנחריב, שהגדיל את תפארת נינוה ועשה אותה עיר מושלת בכפה. ולא עוד אלא שהדעת נותנת, ש"נינוה העיר הגדולה" היא מציורי התקופה שלפני תגלת פלאסר השלישי (או "הרביעי", 745—727). אנו יודעים, שבימי בית יהוא, ואף כבר בימי בית עמרי, היו

יחסים מסוימים בין המדינה הישראלית ובין מלכות אשור, ששאפה לכבוש לה דרך אל חופי ים התיכון. יהוא היה נושא מנחה לאשור. ובכל זאת היתה אשור באותה תקופה עדיין באופק רחוק, לפחות — בשביל תפיסת-העין העממית. בס' מלכים אין היא נזכרת כלל לפני מל"ב ט"ו, יט, היינו: לפני ימי מנחם בן גדי (742—736). בימי מנחם עלה תגלת פלאסר (הוא פול) על הארץ, ובימי פקח הגלה את שבטי הצפון. לפני תקופה זו, ועוד בימי מלכי בית יהוא, יכול היה מספר ישראלי לדמות לו את "נינוה" במסגרת אגדית, כדרך שהיא נזכרת בבר' ו', יא: נינוה היא "עיר גדולה" בקצה מזרח-צפון, מול תרשיש שבאיי הים. הספר מיוחס לינוה בן אמתי, שחי בימי ירבעם בן יואש (784—744), היינו: לפני זמנו של תגלת פלאסר. וכשם שהאגדות על אליהו ואלישע התרקמו או החלו להתרקם עוד בחייהם, ובחייהם כבר התהלכו ספורים על "הגדולות" אשר עשו (מל"ב ח', ד), כך יכלה אגדה נפלאה זו על קורות הנביא, שברח מלפני יהוא, ועל כל מה שעלה לו להתלות ביונה בן אמתי בחייו או זמן מה אחרי מותו. ס' יונה הוא, כמחזור האגדות על אליהו ואלישע, מן הירושה של אפרים²⁷.

יש דמיון-מה בין ס' יונה ובין ספור-סדום: בשניהם יש תהייה על מדותיו של שופט כל הארץ. אבל אברהם שואל ודורש בענוה, ואילו יונה ממרה ומתלונן. לעומת זה רב יותר הדמיון בין ס' יונה ובין ס' איוב. שניהם הם ספרי מרי ותלונה. אלא שיונה מתלונן על מדת הרחמים הממעטת את מדת הדין, ואיוב מתלונן על מדת הזעם המקפחת את מדת הדין. מיוחד הוא ס' יונה בין יצירות ספרות-המוסר המקראית בזה, ש נ ב י א - ש ל י ח פועל בו. הנבואה השליחית לא נפקדה בכלל בספרות-המוסר המקראית, בהתאם לרקעה הלא-ישראלי. רק בס' יונה פועל נביא-שליח ישראלי, אם גם שדה פעולתו הוא לא-ישראלי. יחוד זה של ס' יונה גובע מאופי הפרובלמה המרכזית שלו — הת ש ו ב ה, הקשורה קשר פנימי באידיאה של הנבואה השליחית. ס' יונה הוא מן היצירות הנשגבות ביותר של האמונה הישראלית. כמו באגדות-בראשית, כך הלבשה האמונה הישראלית גם בס' יונה חזון מוסרי

27 מכאן יש לבאר ודאי אותם יחורי-הלשון שבספר, שהחוקרים חושבים אותם לסימני מוצאו המאוחר. אנו מוצאים כאן את השמוש ב... המצוי בכמה מספורי הצפון (שומ' ה', ז'; ו', יז'; ז', יב'; ח', כו'; מל"ב ו', יא). המלה "סמינה" נמצאת במקרא רק כאן (ח) לסימני לשון מאוחרת נחשבים הבטויים: טעם (ג', ז'), מנה (ב', א'; ד', ו' ח), שתק (א', יא, יב), חשב ל... (א', ד'), התעשת (א', ו'), רבו (ד', יא), אבל הצובדה, שבטויים אלה נשתמרו. במקרה רק בספרים מאוחרים, אינה מוכיחה באמת כלום. סוף סוף אנו יודעים מעט מאד על הלשון הצפונית, בדרך כלל עושה לשון הספור רושם של עברית שרשית-צתיקה.

עמוק ונשגב בלבוש אגדי תמים ביותר, בלבוש מעשיה עממית. ס' יונה הוא ספר ה ת ש ו ב ה בתפיסתה הישראלית.

האלילות יודעת את רצוי העוון, את הוידוי, את בקשת המחילה ואת טכס הכפורים. אבל אין היא יודעת את התשובה בתפיסתה הישראלית: את כפרת החטא על-ידי חרטה ועזיבת החטא כשהן לעצמן. "עזב רשע דרכו, ואיש און מחשבתיו, וישב אל יהוה וירחמהו" וגו' — זהו רעיון ישראלי. האלילות תופסת את החטא — הדתי והמוסרי — כפעולה הטעונה כח-טומאה מזיק, הנובע ממקור הרע האהורימיני, העל-אלהי, ותכלית הרצוי והכפורים היא מירוק וביעור כח זה. ולפיכך הכפורים מכוונים כלפי החטא, שכבר נחטא, וקשורים הם תמיד בטכס דתי-מגי, שיש בו כח מחטא. גם הוידוי והתפלה הם חלק מטכס זה. האמונה הישראלית עקרה את הרע משרשו המגי-המטפסי. היא חושבת את החטא עצמו לשורש הרע. ולמקור החטא היא חושבת את רצונו התפשי של האדם. ובהתאם לזה היא תופסת את העונש לא כפרי כח-טומאה הכבוש בחטא אלא כפרי רצונו של האל. מתוך תפיסה זו של החטא והעונש רכזה גם את ה ת ש ו ב ה בספירה של הרצון: התשובה היא במהותה תמורת-הרצון — חרטה ועזיבת החטא. תמורת-רצון זו עשויה לשנות את רצון-העונש של האל; היא מגבירה את מדת הרחמים והסליחה על מדת הדין. האמונה הישראלית לא ויתרה על נימוסי תשובה ורצוי. אבל הם ירדו בה למדרגת מסגרת וסמל. התמורה הרצונית והגשמתה במעשה נעשו בה עיקר. בהם גופם כח הכפור. אידיאה זו נתבטאה בס' יונה. אבל היא כבשה לה מקום רק מתוך נפתולים עמוקים.

את ס' יונה נוכל להעריך כערכו, אם נשים לב לכך, שבספורים המקראיים העתיקים ביותר אין התשובה תופסת מקום כלל. האגדות מספרות על חטאים ועל ענשים, אבל לא על תשובה. דור המבול, דור ההפלגה, אנשי סדום לא נקראו לחזור בתשובה. הכנענים, שנענשו על רשעתם (בר' ט"ו, טז; ויק' י"ח, כו—כח; כ', כג—כד ועוד), לא נקראו לחזור בתשובה. ולא זה בלבד. אלא שאף הנביאים-השליחים הראשונים אינם נשלחים להחזיר בתשובה. שליחותם היא למנוע מן החטא או לבשר את העונש או אף לבצע אותו בעצמם. משה מסיר מעל ישראל את חרון-אף האלהים לא על-ידי שהוא מעורר אותם לתשובה, אלא בתפלתו, בהזכרת השבועה לאבות וכבוד שם האלהים (שמ' ל"ב, יא—יד; במ' י"ד, יג—כ; דב' ט', כו—כט). בכל אופן, תשובה מחטא מו ס ר י נזכרת בפעם הראשונה בש"ב י"ב, יג. משהו מן התפיסה הקדומה, המגית, של החטא נשתמר בדמוי השולט במקרא, שהחטא מתמרק רק על-ידי עונש. דוד מתחרט על חטאו בבת שבע ובאוריה, ויהוה מעביר חטאתו, אבל

אין הוא מנקה אותו מעונש (ש"ב י"ב, ז—יד; עיין גם כ"ד, י—יז). אחאב מתחרט על רצח נבות ו"נכנע" ליהוה. אבל העונש רק נתלה לו (מל"א כ"א, כז—כט).

האידיאה הישראלית של התשובה נתגלמה בשלמותה בס' יונה. יונה לא נשלח להחזיר את מי־שהוא מחטא בודד. הוא נשלח לבשר עונש לעיר־חמס, שכבר נגמר דינה לההפך. ניגוה היא עיר של רשעים כסדום. אבל היא מאמינה באיום הנביא, אנשיה שבים מן החמס אשר בכפיהם, והאל נחם על הרעה. יונה מתלונן. יונה הוא לא נושא הקנאות הלאומית של היהודים, אלא הוא מקנא את קנאת מדת הדין. הוא מביע את תפיסת החטא העתיקה (השולטת עוד באמת גם בדורות מאוחרים), שהחטא דורש עונש. היכולה עזיבת החטא להפוך "רשע" ל"צדיק"? האם תעודת הנביא היא להציל את הרשע מענשו? במה איפוא יתמרק החטא? עם השקפה זו נאבקה השקפה אחרת: התמורה המתחוללת ברצון האדם, התשובה הפנימית והמעשית מן החטא היא הממרקת את החטא. רשע, שנעשה צדיק, האל סולח לו חטאו במדת הרחמים, ואין החטא זקוק עוד למירוק אחר. התשובה היא הנצחון הגדול של הטוב על הרע, והיא תעודתו העליונה של הנביא. השקפה זו היא המנצחת בספר. הנבואה הישראלית נסחה כאן את תעודתה בעולם.

ואולי בחר לו המספר את הרקע הלא־ישראלי או האגדי־הסתמי גם מתוך שאיפה אינטואיטיבית לסמל בשלמות דוקא את האידיאה הישראלית של התשובה. אנשי "ניגוה" אלה אין להם דת אלהית ופולחן אלהי, ואין הם יכולים למרק עוונם בטכס־כפורים כהלכתו. ולא עוד אלא שאלהי הנביא הזר הוא לאנשי ניגוה בכלל אל נעלם, כל שכן שאת "משפטו" הפולחני אין הם יודעים. ואמנם, אין הם פונים אל כהניהם, אינם באים אל מקדשיהם, אינם מקטירים קטורת ואינם זובחים זבחים ונודרים נדרים, וגם אין הם שואלים את הנביא איך לכפר פני אלהיו. הם צמים, צועקים, מתכסים בשקים ויושבים על האפר. לפי הרגשת המספר אין אלו כפורים, אלא בטויים פרימיטיביים של צער וחרטה, התפרצות אנושית־טבעית, ראשונית, של פחד־אלהים. ואף בעלי־החיים משותפים בצום ובצעקה. הצום הזה אין לו איפוא כל תביעה להיות פעולה "מגית". ואמנם, הכריעה רק התשובה מן הרע: וירא האלהים את מעשיהם, כי שבו מדרכם הרעה, וינחם האלהים על הרעה וגו' (ג', י). כאן גשתחררה התשובה מכל זיקה לטכס פולחני־מגי או מעין־מגי.

הדרך עד אידיאה זו לא היתה קצרה. הנוסחה העתיקה אומרת: אל רחום וחנון... ונקמה לא ינקה, פוקד עון אבות על בנים... (שם' ל"ד, ו—ז; במ' י"ד, יח). בס' יונה הנוסחה היא: אל רחום וחנון... ונחם על הרעה (ד', ב). כאן שתי תפיסות שונות של החטא. התפיסה שבס' יונה היא

הישראלית ביותר, אלא שלא יכלה לדחות מפניה את התפיסה העתיקה, ושתייהן קיימות זו ליד זו במקרא. אולם ס' יונה מראה לנו בכל אופן לאיזה שיא התרוממה ההכרה הדתית-המוסרית של אפרים בימי ירבעם בן יואש.

השירה. הספרות הנבואית. האסכולוגיה החדשה

ראשית האסכולוגיה החדשה. בספרות הנבואית העתיקה, ששוקעה בתורה, יכולים אנו להבחין שכבה, שנוצרה, כנראה, בתקופה שלנו, והיינו: בימי מלחמות ארם ודמדומי מלכות הצפון.

בכל הנבואות המיוחסות לאבות וכן בברכות יעקב, בלעם ומשה אין כל רמז לחטא לאומי ולפורענות לאומית לעתיד לבוא. איומי-הפורענות העתיקים ביותר בתורה ובס' יהושע ושופטים קשורים, כמו שראינו, באידיאל של כבוש-הארץ השלם ובאזהרה, ששרידי הכנענים יורישו את ישראל מעל אדמתו. מלבד זה אין ספק, שבספרות העתיקה היו גם פרקי-תוכחה מפורטים, שכללו ברכות וקללות דמיוניות (מעין אלה שבסוף ספר החוקים של חמורבי), וביניהן גם קללת הגלות וההורשה. כבר ראינו, שבפרקי-התוכחה שבתורה אין עוד שום ציור ברור של הגלות הריאלית (כרך א', ע' 198—200). הם נוצרו איפוא בכל אופן עוד לפני החורבן. אולם באחדים מהם נשמעת כבר נעימה של חרדת חורבן המתרגש לבוא, נשמעת זעקת המתגלגל במדרון. בפרקים אלה מדובר לא על פורענויות-סתם וגם לא על הורשה-סתם מעל הארץ. בהם האיום והקללה נהפכים לנבואה. לא פורענות-על-תנאי בלבד, אלא — פורענות העתיד לבוא „באחרית הימים“. כאן איום ההורשה כאילו כבר החל להתממש. פרקים אלה הם או עבוד של פרקי-תוכחה עתיקים יותר או יצירות חדשות. עליהם יש למנות את ויק' כ"ו, יד—מה; דב' ד', כה — לא; כ"ח, טו—סה; כ"ט, כא—ל', י; ל"א, יד—ל"ב, מג.

יש לשער, שלפני מלחמות ארם של ימי בן-ההדד וחזאל לא עלתה על לב איש בישראל המחשבה, שיהיה עתיד להפיר באמת את בריתו עם ישראל ולהורישו באמת מעל אדמתו. איומי-ההורשה העתיקים אינם קשורים במאורעות ממשיים. הם סתמיים וערטילאים: הארץ „תקיא“ את ישראל (ויק' י"ח, כה; כ', כב), יהיה יכה את הארץ בבצורת, וישראל יאבד „מהרה“ מעל הארץ (דב' י"א, יז), וכיוצא בזה. איומים אלה נחשבו איומים בלבד. אולם במאת השנים האיומות שבין מלכות אחאב ובין מלכות ירבעם בן יואש התחוללה תמורה עמוקה בנפש העם. הירידה במדרון התחילה עם חלוקת המלוכה. החלוקה עצמה התישה את כחו המדיני של ישראל. ומלבד זה התחילה מלחמת

(שם, כה—ו). המלחמה הפנימית מגבירה את כחה של ארם-דמשק ופותחת לפניה את שערי הארץ. אסא נותן "שחד" לבן-הדד הראשון, שיעלה על מלכות הצפון. בן-הדד כובש את עיון ואת דן ואת נפתלי (שם ט"ו, טז—כ). זו היתה ה"גלות" הראשונה. אולם בימי בן-הדד השני הסכנה הארמית הולכת וגוברת, והיא מגיעה לשיאה בימי חזאל, בתקופת מלכות בית יהוא (משנת 842 ואילך). המלחמות הבלתי פוסקות מדלדלות את הארץ. בני-לוייה למלחמות הם רעב ומגפה. עמוס, בן דורו של ירבעם בן יואש, סוקר את התקופה ומתאר לפנינו תמונה איזומה: רעב, בצורת, חורב, שדפון, ירקון, דבר, מפלה והרג ושבי, מהפכה "כמהפכת אלהים את סדם ואת עמרה"; ישראל הוא "כאוד מצל משרפה" (ד', ו—יא). יש עיהו מתאר גם הוא תמונה כזאת. "כל ראש לחלי וכל לבב דוי... ארצכם שממה, עריכם שרפות אש, אדמתכם לנגדכם זרים אכלים אתה... כמעט כסדם היינו, לעמרה דמינו" (א', ה—ט). בתקופת-המוראים הארוכה הזאת נצנצה המחשבה, שבא מפנה בגורל ישראל: יהיה אומר להסיר את חסדו מעמו. הלך-ירות זה משתקף ביצירותיה האחרונות של הספרות הנבואית העתיקה.

שירת "האזינו". פרקי התוכחה. ביצירות אלה הקללה והאיום נהפכים חזון אסקטולוגי. תמורה זו נכרת ביחוד בפרקי התוכחה החדשים שבש' דברים. פרקים אלה מסומנים בפירוש כנבואה לעתיד וכחזון ל"אחרית הימים" (ד', כה, ל; ל"א, טז ואילך, כ ואילך, כט). בפרקים אלה "המנוחה והנחלה" אינן עוד יעודים אחרונים. אחרי תקופה של שלווה ורוב טובה עתידים ישראל לזנות מעל יהוה ולפנות אל אלהים אחרים. ואז תבוא תקופה של פורענות ורעה. פורענות זו לא תהיה דומה לשעבודים של תקופת השופטים. בימים ההם היו שעות הצרה הלאומית קצרות, כמין פרקי-ביניים בין מועדי ה"שקט" והרוחה הארוכים. אולם הפורענות המתוארת בפרקים שלנו היא לא קצרה וחוזרת, אלא היא פורענות מתמדת אחת, ארוכה ורבת אסונות. היא תקופה של פורענות, שתבוא אחרי תקופת השבע והרוחה. זאת היא הסכימה השלטת בפרקים אלה: ישראל יושן בארץ, ידשן וישמן, יפיר אחרי כן את ברית יהוה, ואז יסתיר יהוה את פניו ממנו ויביא עליו פורענות של "אחרית הימים". ברור, שהכוונה לתקופה של חטא ופורענות, שתבוא אחרי ימי הזהר של ראשית המלוכה. עם התגבשות הדמוי הזה נולדה האסכטור לוגיה החדשה.

אולם בתיאור צרת "אחרית הימים" והגאולה ממנה אנו מוצאים כאן שני סגנונים.

בשירת "האזינו" ובפרק המבוא שלה הפורענות היא: שעבוד ל"לא-עם" ול"גוי נבל", בצורת, רעב, חורב, דבר וחיה רעה, וביחוד — שכול מחרב אויב (דב' ל"ב, כא—כה). תורשה מעל הארץ וגלות לא נזכרו כאן. אבל אחרי תקופת הפורענות תבוא הישועה ברחמי אלהים על עמו ולמען שמו המוחלל בפי האויב. כי ישראל הם בכל זאת עם יהוה ועבדיו, ואויבי ישראל הם עובדי אלילים ואויבי יהוה. ומפני זה יבוא יום "גם ושלם", "יום אידם" של הצרים. אז ירנינו גוים עמו (לה—מג). סגנון אחר אנו מוצאים בפרקי התוכחה בויק' כ"ו; דב' ד'; כ"ח—ל'. כאן סופה של הפורענות הארוכה היא: גלות ופזור בין העמים. אחרי כל הרעות והצרות יוריש יהוה את ישראל מעל אדמתו ויזרה אותו בין העמים. וגם בין העמים לא ימצאו ישראל מנוח, וצרות רבות תמצאנה אותם בארצות אויביהם. אבל היסורים הרבים ימקו את החטא, ואז ישובו ישראל בתשובה, ויהוה יזכור להם את ברית אבותיהם, יקבץ אותם מן הארצות וישיב אותם אל ארץ נחלתם (עיי' על הגלות: ויק' כ"ו, לג—מג; דב' ד', כז—כח; כ"ט, לו—לז, סג—סח; תשובה וברית אבות: ויק' כ"ו, מ—מה; דב' ד', כט—לא; ל', ב; קבוץ גלויות: דב' ל', ג—י; נרמז גם בויק' שם).

בפרקי התוכחה האלה אין שום סימן להשפעתם של הנביאים-הסופרים. החטא הלאומי הוא עבודת אלילים בלבד. לגורם המוסרי אין זכר. לחזון בטול האלילות ותשובת הגוים אין רמז. הפרקים הם איפוא מן היצירה שלפני הנבואה הספרותית. אבל בהם נתבצעה התמורה באסכולוגיה הישראלית. נבואת-אחרית-הימים הקדומה ראתה בחזון תקופה של חסד-אלהים נצחי, שתבוא אחרי יציאת מצרים וכבוש הארץ. היא ראתה את ההווה כמצב של "אחרית הימים". בתקופה שלנו בא משבר מכריע. ההווה היה רע ומר. התקופה היתה תקופה של זעם-אלהים מתמיד. חסד-אלהים סר מעל ישראל. רק מפעל חדש של ישועת-אלהים יכול היה להציל את ישראל. כך נולדה הצפיה לחסד חדש של "אחרית הימים". יעוד "אחרית הימים" נעתק מן ההווה אל העתיד.

אין אנו יכולים לקבוע בדיוק את זמני הפרקים האלה. בין דב' ל"ב, לו ובין מל"ב י"ד, כו יש מגע מלולי. תיאור הפורענות בדב' ל"ב מזכיר את התיאורים בעמוס ובישעיה. גלות ופזור לא נזכרו. הדעה נותנת איפוא, ש"לא-עם" וגוי נבל הם כנויים לארם ושהשירה הזאת היא מימי מלחמות ארם. פרקי התוכחה, שנזכרו בהם גלות ופזור, הם אולי מאוחרים יותר — אולי מימי דמדומיה ושקיעתה של מלכות אפרים. יש לשים לב לכך, שגם בפרקי התוכחה שבס' דברים לא נזכר החטא המשנה-תורתי, הוא חטא הבמות, התופס מקום כל-כך חשוב בס' מלכים. הפרקים האלה אינם שייכים איפוא לשכבה המשנה-תורתית, וקדומים הם מומנו של יאשיהו. אולם הפרקים האלה הם בכל אופן

מן היצירות העתיקות ביותר של האסכטולוגיה החדשה. ובהם אנו מבחינים כבר את פלוג סגנוניה של האסכטולוגיה המקראית המאוחרת. בכל הפרקים האלה יש תוכנה נבואית. בבחינה זו דומים הם ליצירות הנביאים-הסופרים. ועם זה אחוזה בתוכחה ובחזון-הפורענות נבואת הישועה. בדב' ל"ב עתידה הישועה שתבוא אחרי תקופת הצרות, שיסכול ישראל על אדמתו. אין השירה מזכירה לא גלות ואף לא תשובה. בפרקי התוכחה האחרים גלות ותשובה קודמות לישועה ולגאולה. אלה היו נתיבותיה של האסכטולוגיה החדשה, שגם הנבואה הספרותית הלכה בהן.

חזון אליהו. שארית ישראל. עם הספיחים האלה של הספרות הנבואית העתיקה, המיוחסת לקדמונים, נוצרו בתקופה שלנו גם פרקי-נבואה אסכטולוגיים ממש. שנאמרו מפי נביאי הדורות ושהיו טבועים יותר במטבע מאורעות הזמן. אלא שרק מעט מאד נשתמר בידינו מן היצירה הנבואית הזאת, ועל-פירוב יש לנו רק רמזים עליה.

הנבואה האסכטולוגית העתיקה ביותר המיוחסת לנביא-הדור הוא חזון אליהו (מל"א, י"ט, טו—יח). הנבואה הזאת נוצרה בראשית מלכות יהוא. לפי נבואה זו נועדו חזאל, יהוא ואלישע למלא תפקיד אחד: למרק את חטא הבעל. "הנמלט מחרב חזאל ימית יהוא, והנמלט מחרב יהוא ימית אלישע". בנבואה זו הובעה התקווה, שעם השמדת הבעל תגמר תעודתו של חזאל, ואז יבוא הקץ לנצחונותיו. זאת אומרת, שהנבואה אינה יודעת עוד את תולדות יהוא וביתו. החזון הוא איפוא יצירה מהימנת של הנבואה הצפונית, מחוגו של אליהו, ויש לשער, שנוצרה זמן-מה אחרי שנת 840, בימי מלחמות-ההשמד הראשונות של חזאל. ובחזון זה משתקפת התמורה העמוקה, שחלה אז בנפש האומה. הוא משמש כטוי וטופס ראשון לאסכטולוגיה החדשה, שמלכות אפרים היא בית-יצירתה.

חזון אליהו קבוע במסגרת אגדה יחידה במינה במקרא. הנביאים מוכיחים את ישראל על חטאיהם ומאיימים עליהם בעונש. כמו כן הם מצדיקים את הדין על ישראל ומבארים את הצרות, שבאו עליהם כבר, כעונש צודק מיד אלהים. ועם זה הם מתפללים על ישראל ומבקשים עליו רחמים. התפלה על ישראל נחשבת אפילו לאחד מתפקידי הנביא (יר' ז', טז; י"א, יד; י"ד, יא; ט"ו, א; כ"ז, יח). משה, שמואל, עמוס, ישעיה, ירמיה, יחזקאל מבקשים רחמים על עמם. ואילו במל"א י"ט מסופר על אליהו, שהלך המדבריה אל הר האלהים לזעוק אל יהוה על חטאת ישראל: כי עזבו ברייתך בני ישראל וגו' (י, יד). אליהו כאילו בא לעורר על ישראל את מדת הדין ולתבוע עונש.

באגדה זו נסתמלה האידאיה, שבקעה ועלתה ממעמקי האמונה הישראלית, שהאמונה הדתית ולא ההויה הלאומית היא הערך העליון. ישראל הוא ערך רק באשר הוא עם-יהוה. יהוה הוא „האלהים“ ולא סמל ההויה הלאומית של עם ישראל. חובתו העליונה של ישראל היא הנאמנות ליהוה. ואם אין הוא ממלא חובתו זאת, הנביא עצמו תובע את ענשו, הוא רוצה, שתבוא עליו הפורענות. גם אידאיה זו היא מקניניה של האמונה העממית העתיקה. בה מעורה האסכולוגיה החדשה: באש הפורענות יצרף העם, בה כאילו יכלה ישראל החוטא, ואז תבוא תקופה חדשה של „אחרית הימים“.

בחזון אליהו אנו מוצאים כמה מגופי האסכולוגיה הנבואית. ארם הוא בחזון זה „שבט אפ“ של יהוה. מה שאמר ישעיהו (י', ה) על אשור כבר נאמר בעצם כאן, כמאה שנים קודם לכן, על ארם, אף-על-פי שהבטוי „שבט אפי“ עוד לא נטבע. ולא עוד אלא שהמסגרת היא צפונית-טפוסית. הנבואה הצפונית לא רק נבאה לשבט אפ של יהוה: היא מושתתת אותה בידיה, אותו ואת עוזרו — את יהוה. ויותר מזה: היא גופה משתתפת באופן פעיל במירוק החטא. אולם את המאורעות היא רואה על רקע אסכולוגי. התקופה היא תקופת זעם מצרפת ומטהרת. בתקופה זו ישמד העם בעוון הבעל. תשאר רק שארית: „שבעת אלפים, כל ברכים, אשר לא כרעו לבעל, וכל הפה, אשר לא נשק לו“. האידאיה הנבואית של „שארית ישראל“ מנצנצת איפוא גם היא כאן. „שבעת אלפים“ אלה הם ישראל שלעתיד לבוא. החזון הוא מקוטע. אבל ברור, שהיה לו המשך: „שבעת האלפים“ הם שיושעו בידי יהוה. וגם בזה אין ספק, שיהוה הוא שנחשב למושע. יהוה היה „משיח“ ממש: הוא נמשח בפועל בידי הנביא במצות אלהים. בחוגו של אלישע נחשב לגואל ולמיסד מלכות העתיד. כל האסכולוגיה המאוחרת נתונה לנו כאן על מסכת נבואית-צפונית: חטא וזעם, אייב משמיד, שארית ישראל, מלך העתיד. הנבואה הדרומית העמידה צירוף רעיונות זה על בסיס מוצק: בית דוד. ועלידי זה נעשתה האסכולוגיה החדשה ערך קיים. בהושע א'—ג' ניתנה לנו אולי היצירה הדרומית העתיקה ביותר של אסכולוגיה זו, כמו שנראה עוד להלן.

יום יהוה. בתקופה זו נולדה הצפיה ל„יום יהוה“, שמזכיר אותה עמוס (ה', יח—כ).

נצחונות חזאל על יהוה ואחר-כך יהואחז היו פרובלמה קשה לאותו הדור. מפני מה לא נעתר יהוה לארץ גם אחרי השמדת בית אחאב ואחרי השמדת הבעל? לפי ההסבר הדרומי המאוחר גרמה חטאת ירבעם בן נבט. אבל בצפון לא היה הסבר זה מקובל. אולם המצוקה הגדולה הולידה בכל אופן

הלך-רוח של תשובה ובקשת-רחמים וגם — של צפיה ל"יום יהוה", יום ישועה ומשפט על אויבי ישראל. אין לחשוב, שצפיה זו היתה קשורה באמונה העממית ה"לאומית" או בנבואת-השלום הפטריוטית של "נביאי השקר". באמת היתה כרוכה בתוכחה נביאית, בהכרת-חטא ובצדוק דינה של הפורענות. דוגמה קלסית ליצירה אסכולוגית לפני-נבואית מסוג זה היא שירת "האזינו", שכבר עמדנו עליה למעלה. וגם התקוה, שנתלתה ביהוה, הרי היתה כרוכה במלחמת-השמד בעובדי הבעל. אלא שהתקוה לישועה אחוזה היתה תמיד, כאמור, בעקב התוכחה והתשובה. המסורת לא שמרה לנו את נבואות-הישועה ההן, מאחר שהיו קשורות במלכי ישראל האחרונים. אבל רמזים עליהן נשתמרו.

הצפיה, שתלו ביהוה עצמו, לא נתגשמה. יד ארם כבדה על ישראל. בימי יהואחז הגיעה המצוקה לשיאה. מלך ארם שם את ישראל "כעפר לרש" (מל"ב י"ג, ה, כב). הרעה הגבירה את הרגשת-החטא. על יהואחז מסופר, שחלה את פני יהוה ובקש רחמים על ישראל "למען בריתו את אברהם, יצחק ויעקב" (שם י"ג, ד, כג). נראה, שבימים ההם נערך טקס גדול של חטוי ותפלה, שלא נמסרו לנו פרטיו. כי סופר-הקורות ב"ג, ד—ה, כה תולה את התשועה, שבאה בימי יואש בן יהואחז, בתחנתו של יהואחז. ההצלחה, שהאירה פנים ליואש, עוררה תקוות גדולות. אלישע נבא לפני מותו ליואש, שיכה "את ארם באפק עד כלה" (שם, יד—יז). קטע נוסף מסביר, מפני מה לא נתקיימה הנבואה (יח—כה). רק בימי ירבעם בן יואש (784—744) בא מפנה. נצחונות מלכי אשור על ארם בימים ההם התישו את כח ארם. ירבעם החזיר למדינת הצפון את כבודה הראשון. עליו מסופר בקצור: הוא השיב את גבול ישראל מלבוא חמת עד ים הערבה (י"ד, כה). נצחון נבא לו הנביא יונה בן אמת בדבר יהוה (שם). אולם זמנו של ירבעם היה זמן של תסיסה דתית כבירה. הנצחון המדיני היה מזהיר, אבל זהרו היה זוהר-שקיעה. "שבר יוסף" לא נרפא באמת. הנצחון היה רק פצויה-מה לצרות הרבות, שבאו על העם. מן התסיסה הדתית הגדולה של אותו הזמן נולדה הנבואה הספרותית.

בנגוד לנביאי הצפון מסוגו של יונה נבא עמוס מיהודה, הנביא הראשון בשלשלת הנביאים החדשים, נבואת כליון לירבעם (עמ' ז', יא), שנתפרשה אחר כך כנבואת כליון על ביתו (שם, ט). נבואת כליון על בית יהוא בעזון "דמי יזרעאל" מיוחסת גם לנביא הצפוני הושע (הושע א', ד). על המוטיבים המיוחדים של הנבואות האלה נעמוד להלן. אולם ברור, שנביאי הצפון מסוגו של אלישע ויונה צפו למושיע, שיקום מבית יהוה, ישים קץ לרעה ולחרפה הלאומית ויביא את גאולת "אחרית הימים". מחבר ס' מלכים מספר בקצור נמרץ על נבואות הישועה של אלישע ויונה, על התצלחות

החלקיות של יואש ועל הצלחתו השלמה של ירבעם (י"ג, ד—ה, כב—כה; י"ד, כו—כו). אבל מבעד לקצור אפשר עוד להכיר מה היתה תפיסת המקור, שממנו שאובים הדברים. יהוה הושיע את ישראל ברחמיו עליהם, כי לא אבה להשחיתם ולמחות את שמם וזכר את בריתו עם האבות. אין כאן רמז, שהתשועה היא זמנית. וגם לנבואות עמוס והושע אין כאן זכר. ברור, שבמקור הצפוני הובעה האמונה, שבידי המלכים האלה יושיע יהוה את ישראל תשועת עולם, כדבר הנביאים, ושעת תהיה החדש והנצחי ממשמת ובאה. בקטעים אלה נגנו רמז לפרקי-נבואה אסכטולוגיים אבודים.

תקופת בית יהוא היא איפוא תקופת התהוותה של האסכטולוגיה החדשה.

ספרות המזמורים. התקופה שלנו היא תקופה של יצירה מזמורית עשירה. בתקופה זו נוצר רובם של מזמורי ס' תהלים. אמנם, רק בחלק קטן ממזמורי ס' תהלים אפשר למצוא אחיזה לקביעת-זמן היסטורית. אולם גם ביחס לספר תהלים מכרעת העובדה, שאין בו עוד סימני השפעה של הנבואה הספרותית. דבר זה נוכיח להלן בפרוטרוט (עיי' ספר ב'). ס' תהלים הוא מיצירות האמונה העממית של פני הנבואה הספרותית. יצירה זו לבדה מעידה עדות נאמנה ביותר על אפיה המונואיסטי השרשי של תרבות ישראל בימי בית ראשון.

דברי הימים

התקופה שלנו היתה תקופה של יצירה היסטורית עשירה ומגוונת, כמו שאפשר להכיר מתוך ס' מלכים. יש יסוד לשער, שהמלכים טפחו רשימת-קורות רשמית, ספרי "זכרונות", שבהם ספרו את קורותיהם ומעשיהם. אבל כתיבת הקורות הישראלית היתה בכל אופן רחבה הרבה בהיקפה מכרונגרפיה רשמית זו.

במל"א י"א, מא נזכר "ספר דברי שלמה". בכל גוש הספורים על שתי הממלכות החל ממל"א י"ב עד הסוף נזכרים בסיום תולדותיהם של כמעט כל המלכים שני ספרים: "ספר דברי הימים למלכי ישראל" ו"ספר דברי הימים למלכי יהודה" (בין מל"א י"ד, יט, בסיום קורות ירבעם, ובין מל"ב כ"ד, ה, בסיום קורות יהויקים; הספרים לא נזכרו רק אצל יורם בן אחאב והושע בן אלה ואצל אחזיה ועתליה, יהואחז, יהויכין וצדקיהו). הספרים האלה היו, כנראה, ספרי-קורות מדיניים בעיקרם, ועניניהם היו מעשי המלכים ומאורעות חייהם. אבל אין אלה ספרי ה"זכרונות" הרשמיים. הם מקיפים את כל ההיסטוריה המדינית של שתי הממלכות, ואין להניח, שהיו ספרי-זכרונות רשמיים רצופים

כאלה, ביחוד — באפרים, ששם מלכו בתי-מלכים שונים, שנתמלכו על-ידי מרד והשמדת בתי-המלכים שלפניהם²⁸. מכיון שהספרים האלה פותחים דוקא בקורות המלכים שלאחר חלוקת הממלכה, נתנה אולי רשות לשער, ש"ספר דברי הימים למלכי ישראל" נתחבר בידי סופר צפוני אחרי חורבן מלכות אפרים, וכדוגמתו נתחבר אחר-כך "ספר דברי הימים למלכי יהודה" אולי גם כן רק אחרי החורבן. קיצורים מספרים אלה שוקעו בס' מלכים, שנתחבר רק אחרי שנת 562, שנת התמלכותו של אויל מרדך, כמו שנראה מסיום הספר. אולם לספרים אלה קדמו בלי ספק ספרי "דברים" למלכים או לבתי-מלכים שונים, מעין "ספר דברי שלמה" וספרי-הקורות של דוד.

מחבר ס' מלכים השתמש מלבד זה גם בספרי-זכרונות של מקדש ירושלים וכהניו. ממנו שאב דברים מעין אלה, שמצינו במל"ב י"ב, ז"י; כ"ב, ג ואילך. ויש לשער, שהיו ספרי-זכרונות כאלה גם במקדשים גדולים אחרים בדרום ובצפון. אולם את רוב דבריו שאב מחבר ס' מלכים מספרי-קורות גבואיים. היה בידו ס' דברי אחיה, ס' דברי אליהו, ס' דברי אלישע, ס' דברי ישעיהו וכן ספרים אחרים על מפעלי הנביאים ובני-הנביאים, ורובם — על נביאי הצפון. הספרים היו ספרי-היסטוריה מעורבים בדברי אגדה. מן הספרים האלה שוקעו בס' מלכים רק קטעים, ומהם — קטעים מעובדים ומותאמים לתכנית הספר. מכל זה נמצאנו למדים, שהיתה בישראל בתקופה שלנו ספרות היסטורית עשירה.

לספרות ההיסטורית הזאת היה עתה בסיס עובדתי מוצק יותר מזה, שהיה לכתיבת-הקורות הישראלית העתיקה. בספרי הזכרונות של המלכים והמקדשים נרשמו רשימות של עובדות, שסופרי "דברי הימים" יכלו להשתמש בהן. אולם את ה"היסטוריה" הישראלית, את ההיסטוריה לא כצורך עובדות אלא כהתרחשות אחידה, כהויה פר גמטית, המשיכו לא רושמי הזכרונות אלא ספרי-הקורות הגבואיים. מובן, שגם סופרים אלה ספרו פרטי מאורעות, היסטוריים ואגדיים, וענינם היה לפאר בסופרי נפלאות ו"גדולות" את גבוריהם. אולם הם ספרו גם על פעולותיהם של הנביאים בתור שליחים. לספוריהם היתה מסגרת "פרגמטית" טבעית: בראשית היה דבר הנביא, ובסוף — התקיימות דברו. ועם זה היו הסופרים האלה לא ספורים על התקיימות דברי רואים ומנטיקנים — מעין ספרי הרודוט, למשל. הם ספרו על פעולת דברם של שליחי האלהים, שדרשו דרישות דתיות ומוסריות. היה איפוא מצע אידיאולוגי, דתי-מוסרי, לתפיסתם. ולא עוד אלא שרקע שמשא להם

האמונה בהתגלות דבר האלהים בישראל, בברית יהוה עם ישראל ובקטור שבין גורל ישראל ובין ברית זו. מפני זה כרוכים היו ספורי-קורות אלה בנטיה להסבר פרגמטי-כללי של המאורעות. — ועם זה נראה, שגם סופרי-קורות כהננים נסו לספר מאורעות על מסכת של פרגמטיזמוס טבוע במטבע מיוחד. בס' מלכים יש זכר לתפיסה כהנית-מיוחדת של תופעות היסטוריות מסוימות.

בכל אופן אין שום ספק, שמחבר ס' מלכים שאב ממקורות העתיקים לא רק חומר היסטורי, ידיעות או אגדות, אלא גם דברי עיון פרגמטי. מחבר ס' מלכים מרצה את כל תולדות שתי הממלכות במסגרת היסטוריוסופית כללית ומקיפה. אבל אין הוא יוצרה של שיטת-ההסבר ההיסטוריוסופית הזאת, ואין זו חדוש מאוחר של האסכולה המשנה-תורתית התלויה אף היא כאילו בתורות הנביאים-הסופרים, כדעה הרווחת. מחבר ס' מלכים הוא תלמידם של סופרי-הקורות העתיקים, ובעקבותיהם הוא הולך.

ואמנם, בס' מלכים נשתקעו כמה הסברים פרגמטיים עתיקים לגושי-מאורעות, שמחבר הספר העלה אותם ממקורותיו, אבל אין הם מתאימים לגמרי להשקפתו הכללית.

חלוקת המלוכה מתבארת בחטאת שלמה (מל"א י"א, א—י"ב, טז) ²⁹. אבל בכל הספר אין זכר עוד להשקפה זו. ובמל"ב י"ז, שבו המחבר מרצה את השקפתו שלו, לא נזכרה חטאת שלמה. חלוקת המלוכה מתבארת כעונש על חטאת ישראל, שתכליתו היתה לא לענות את בית דוד אלא להתיש כחו של ישראל ולמסרו ביד "השוטים" (כא—כב). — במל"א י"א, לט חלוקת המלוכה נחשבת לתופעה זמנית. אבל מחבר הספר אינו פוקד עוד מוטיב זה ואינו מבאר, מפני מה לא שבה כל המלוכה לבית דוד. — השמדת בתי המלכים במלכות הצפון מתבארת בכלל (החל ממל"א י"ד, ט) בחטאת העגלים. אולם אין להניח, שבספרי הקורות העתיקים לא היו הסברים לתופעות אלה. זכר להסבר אחר נשתמר אולי במל"א ט"ז, ז: בית בעשא הושמד בעוון הכותו את בית ירבעם. השוה הנבואה על בית יהוא בהושע א', ד. וכן קבועות קורות אחאב וביתו במסגרת מיוחדת. כליון בית אחאב לא נתלה כלל בחטאת ירבעם. נתנו לו שלשה הסברים שונים. מות אחאב עצמו נתבאר במל"א כ', מב בעוון שלחו את בן-הדד מידו. גורלו וגורל ביתו מתבארים במל"א כ"א, יז—כט; כ"ב, לח; מל"ב ט', כה—כו, לו—לז בעוון רצח גבות. במל"א י"ט, טז; מל"ב ט', ז— בעוון עבודת הבעל ורצח הנביאים. היו איפוא הסברים שונים

²⁹ ב"א, לג צריך להיות: עזבני... וישתחו... הלך, וכן הנוסח בתרגומים.

לגורל בתי המלכים. ההסבר בחטאת ירבעם היה, כנראה, דרומי. ולא זה בלבד אלא שגם ההכללה של מחבר ס' מלכים, שמלכות אפרים כולה אבדה בחטאת ירבעם (מל"ב י"ז, כ"ב—כג), ודאי אינה משלו. ביאור זה אינו בכל אופן "משנה-תורתית". היחס השלילי לעגלים עתיק הוא מס' דברים. על מעשה העגל במדבר מסופר גם בסי"א (שמ' ל"ב), ואת העגלים מגנה כבר הושע (ח', ה—ו; י', ה—ו; י"ג, ב). ס' דברים אינו מבליט כלל חטא זה. מצד שני אין למצוא את מקורה של ההשקפה הזאת גם בתוכחות הנביאים-הסופרים. הם דנים את ישראל ויהודה בדיון אחד. עמוס אינו מזכיר את העגלים כלל. אצל הושע אין זה אלא אחד החטאים. מיכה (א', ה—ו) מזכיר את פסילי שומרון ומצרף אותה לירושלים. ישעיה (כ"ח, א—ד) מונה את אפרים רק בגאות שכוריו. גם ירמיה אינו מזכיר את העגלים (עיין ג', ו—ז; ז', א—טז; כ"ו, ו; בכ"ג, יג) הוא מזכיר לגנאי דוקא את נביאי שומרון. ואף יחזקאל אינו מזכיר אותם (עיין ט"ו, מו—נה; כ"ג, ד—מט). השקפת ס' מלכים אינה איפוא "משנה-תורתית" ו"גבואית". ההערכה הזאת של חטאיו הפולחניים של ירבעם כסבת אבדן בתי המלכים וכסבת חורבן מלכות אפרים נולדה, כנראה, בחוגי סופרי-קורות כהננים ביהודה עוד לפני דור יאשיהו. מחבר ס' מלכים קבלה מהם. בעקבות ההיסטוריוסופים הישראליים הישנים בקש מחבר ס' מלכים, שחי בגלות בבל באמצע המאה הששית לפני ספח"נ, להרצות את תולדות שתי הממלכות עד חורבן במסגרת פרגמטית כללית.³⁰ המחבר הזה קבל את השיטה מסופרי-הקורות, שקדמו לו, וכמותם הוא משתדל להסביר את הרע מתוך החטא הדתי (או המוסרי). אבל עם זה הוא די עצמאי. להסביר הוא רוצה בעיקר את התופעה הכללית: את חורבן הממלכות. כל השאר משמש לו מבוא ורקע. בנגוד למחבר ס' שופטים אין הוא משתדל לקבוע חלופי-עתים מחזוריים של חטא ותשובה, וכנגדם — פורענות ותשועה. אלא, אדרבה, הוא משתדל לקבוע את שלשלת החטא ולהתוות את הדרך הרצופה אל התורבן. עינו

³⁰ חדשה, שהעורך תראשון (או המחבר) של הספר חי לפני התורבן ושהספר שבידנו הוא מהדורה מאוחרת מלאחרי התורבן, נשענת על הנחות לא נכונות. בעלי השקפה זו מיחסים לעורך קטעים כמל"אח, יב ואילך; י"א, כט—לט. במל"ב י"ז, ז—כ הם מוצאים יסודות שונים ומיחסים חלק ממנו למחבר לפני-גלות. עיין קינן, Einleitung, 12, ע' 90 ואילך; בוד"ה, Litteratur, ע' 125; בנצ"ג, ביאורו למלכים, ע' XIII. אבל באמת יש לראות את מל"א ח', יב ואילך; י"א, כט—לט כפרקים עתיקים (עיין לחלן: "לחקר נביאים ראשונים"). מל"ב י"ז, ז—כג הוא פרק אחד, כולו מלאחרי התורבן, כמו שנראה בסמוך. — את הבטוי "עד היום הזה" בקטעים כגון מל"ב ח', כב; י"ד, ז; ט"ז, ו ועוד העלה המחבר ממקורותיו, ואין בו כדי להוכיח כלום.

בדרמה הגדולה של האומה, של אבדן מלכותה, ולפיכך הוא רוצה לברר את החטא הלאומי, האחד-הרצוף. הוא מספר גם על הרבה מערכות-ביניים, על חטאים ועל ענשם, על גמול-אלהים, שנתבצע בעם ובבתי המלכים עוד לפני הגמול האחרון. אבל — וגם זה בהבדל מס' שופטים ומס' שמואל — אין הוא שואף לבאר הכל בדיוק, הוא מזניח פרטים, מכיון שלבו אל הדרמה העיקרית. את מפעלו הוא מתחיל בספור דברי ימי שלמה. בסוף ימיו של שלמה מתחילה בעצם התקופה החדשה, שאותה הוא רוצה להסביר. ראשית תקופת-האלילות השניה היא גם ראשית הירידה המדינית. חטאת שלמה הזקן היא ראש המדרון, חטאת ירבעם — ראשית הגלישה אל התהום. מלכות דוד ושלמה היתה פסגת חסדי יהוה. יהוה העניק לעם שפע חסדים: חירות, ארץ, מלכות, ירושלים, מקדש, שלטון וגבורה. התקופה החדשה היא תקופת אבדן החסדים. גיטל זוהר המלכות, הארץ נלקחה מידי ישראל, המקדש חרב, והחירות אבדה. בשלש מכות נחרץ הגורל: בחלוקת המלוכה (931), בגלות אפרים (722), בחורבן ירושלים והמקדש (588). את הגורל הזה רוצה המחבר להסביר.

את השקפתו ההיסטורית הוא מרצה בכללותה במל"ב י"ז, ז—כג. הפרק קבוע אחרי הספור על חורבן מלכות אפרים. אבל כאמת מדובר בו על סבת חורבנן של שתי הממלכות, וכל הפרק נכתב אחרי חורבן מלכות יהודה³¹. דעה מקובלת היא, שהשקפתו של מחבר (או "עורך") ס' מלכים על החורבן היא "משנה תורתית". ויש אפילו מפליגים ואומרים, שלדעתו חטא הבמות הוא "החטא הגדול ביותר, שבגללו נדונה האומה לאבדן". אבל דעה זו רחוקה מאד מן האמת. אמנם, בס' מלכים נזכר חטא הבמות לעתים קרובות החל ממל"א ג', ב. אצל כל מלך ממלכי יהודה מזכיר המחבר מה היה יחסו אל הבמות. בזה נכרת השפעת ס' דברים, וזהו המטבע המשנה-תורתי המיוחד לספר זה והמבדיל בינו ובין ספרי-הקורות שלפניו (יש"ש). אולם עם זה יש לקבוע, שאין חטא הבמות תופס מקום מכריע בהשקפה הפרגמטית של הספר: לא חורבן מלכות אפרים ולא חורבן מלכות יהודה אינם מתבארים

31 בפס'ים ט—יא מדובר על הבמות באותם הבטויים עצמם, שבהם משתמש המחבר במל"א י"ד, כג—כד בספרו על ראשית חטאי יהודה — בימי רחבעם. בסוף יג נזכרו ישראל ויהודה. על העגלים—החטא העיקרי של אפרים—הוא מיחד את הדבור רק בטו. החטאים בין לא נזכרו כלל בין חטאי אפרים בכל הספר: הם חטאי אחז ומנשה. פסוק יט, גם יהודה לא שמר וגו' אינו, מכחיש את יח (לא נשאר רק שבט יהודה לבדו) אלא ממשיך אותו: תחלה נשאר שבט יהודה, אבל גם הוא חטא ונענש. השות יר' ג', ו—י, פסוק כא מראה גם הוא, שהמחבר שזר כאן את גורל שתי הממלכות, אלא שהוא מדבר מתוך קוצר-נשימה ומקטע את פסוקיו.

בחטא ההוא. אפייני הדבר, שאין המחבר מבאר את חלוקת המלוכה בחטא הבמות של שלמה. וכן אין הוא מבאר את התמדת החלוקה בחטא הבמות של מלכי יהודה עד חזקיהו. אולם גם את החורבנות אינו מבאר בחטא זה. לחורבן אפרים גרמה חטאת העגלים, שהיא עבודת „אלהים אחרים“. ועבודת האלילים והחטאים הכרוכים בה היא שגרמה חורבן גם ליהודה. במל"ב י"ז נזכר חטא הבמות ב„על-חטא“ הכולל של האומה. אבל הגזרה נגזרה על יהודה בחטאות מנשה ותועבותיו הרבות (כ"א, י — טז), שיהיה לא אבה לסלוח אותן גם אחרי הסרת הבמות בימי יאשיהו (כ"ג, כו — כז). ולא עוד אלא שאין המחבר פוקד כלל את חטא הבמות בשנות ההכרעה — בימי יהויקים וצדקיהו. חטאי המלכים האלה גדשו את הסאה, אבל גם עליהם כאלו נתכה החמה בחטא מנשה ובחטאות העם בכל הדורות (כ"ד, ג — ד, כ). חטא הבמות הוא כאן בכל זאת רק חטא-לואי.

אולם דבר אחד ברור: השקפתו הפרגמטית של הספר היא ביסודה פוליטית. הוא מספר גם על חטאים מוסריים וענשם. אבל החטא הלאומי, שהכריע את גורל שתי הממלכות, הוא חטא עבודת האלילים וחטאי-לואי פולחניים שונים. את הגורם המוסרי-החברותי התופס מקום בראש בתוכחות הנביאים-הסופרים אינו פוקד. וגם את הנבואה הספרותית עצמה אינו מזכיר. מכל הנביאים הסופרים הוא מזכיר רק את ישעיהו, אבל יודע הוא אותו רק כנביא-ישועה לאומי, כרואה וכעושה נפלאות. את הספרות ההיסטורית של ימי בית ראשון בכללה, את כל הספרות, שמחבר ס' מלכים השתמש בה, את המקורות הראשונים של ספרות זו ואת ההיסטוריוסופיה של ס' מלכים עצמו עלינו לחשוב איפוא על היצירה של פני הנבואה הספרותית.

התורה

בתקופה שלנו נוצרו השכבות האחרונות של ספרות התורה: השכבה הנבואית, שנשתקפה בה התמורה באמונה האסכולוגית, ושכבת החוקים על יתוד-הפולחן, ששוקעה בס' דברים.

גם בכל משך התקופה שלנו קיימת היתה התורה, לפחות — עד זמן יאשיהו, לא כספר אחד חתום ומקובל על כל האומה אלא כספרות, מנוסחת בספרים ובמגילות שונות. מה היה מקומה החינוכי של ספרות זו כמקור-השפעה, אין אנו יכולים לדעת בדיוק. ספרות עממית במובן הרחב של המלה עדיין לא היתה. היא היתה „תפושה“ בידי הכהנים ויודעי „דרך יהוה“. השפעתה גם לא יכלה להיות אחידה, מאחר שהיתה נתונה „מגילות מגילות“. היא לא היתה — וכ„ספרות“ אף לא יכלה להיות — חוקתה הרשמית של המדינה;

בכל אופן אין אנו יודעים על נסיון לכרות ברית על "ספר" לפני יאשיהו. אולם אין ספק, שבעיני "תופשי התורה" וגם בעיני העם היתה ספרות זו תמיד הערך הדתי-הספרותי העליון, גבושה של ברית ימי קדם, דבר אלהים אל משה, נביאם ומחוקקם של ישראל. בחיים הדתיים של העם מלאו הכהנים, "תופשי התורה", תפקיד של גורם קיים ומכריע. המקדשים והפולחן, עניני טומאה וטהרה, קודש וחול וכו' היו בידיהם, וזה היה היסוד הממשי-הקיים של הדת העממית. השפעת הנביאים היתה לעומת זה אורירית-נאצלה יותר, כהשפעת אנשי דבר ורוח, השפעת אמנים והוגי דעות, והעם התיחס אליהם לפעמים גם בזלזול. אולם גאות הכהנים היתה על "התורה" העתיקה, שהיתה משמרת בידם, ואת "משפטיה" היו מורים לעם מימי קדם (עין דב' ל"ג, י; הושע ד' ו; ח', א, יב; צפ' ג', ד; יר' ב', ח; י"ח, יח; יחז' ז', כו; כ"ב, כו ועוד). הם היו לא רק כהנים אלא גם "חכמים", יודעי תורת יהוה (יר' ח', ח). הכהונה היתה בודאי צנור-ההשפעה הראשי של התורה על העם. בכל אופן היתה התורה, גם בשעה שהיתה עדיין רק "ספרות", אבן פנה של החיים הדתיים בישראל, עד כמה שחיים אלו נתגבשו בדברי-ספר. בעולם אמונותיה, אגדותיה, משפטיה, סמליה חיו והגו מדריכי העם. במדה שהתפתחה — התפתחה מתוך עצמה. מתוך עצמה עלו גם גידוליה המאוחרים ביותר. בתקופה שלנו נבראה מתוך הנבואה תורה דתית-מוסרית חדשה, שיש לראותה כעלייה הבנויה על בניה התורה הכהנית-העממית העתיקה. אבל בימי בית ראשון לא נעשתה עדיין נבואה זו גורם לאומי, כמו שכבר הטעמנו. החיים הדתיים של האומה מעורים היו בספרות התורה.

ואמנם, את הקשר עם ספרות התורה או עם עולם האידיאות, שנתגבש בה, אנו מבחינים בכל המאורעות הגדולים, שארעו בחיים הדתיים הפנימיים של האומה בתקופה שלנו — אחת היא איך נצייר לנו את הקשר הזה. הפלוג הדתי בין הצפון ובין הדרום נתבטא בדברים, שערכם מוטעם בספרות זו, ומתוכה הוא מובן לנו. חוקי מועדים וכהנים (עין מל"א י"ב, לא—לג) הם מעניניה של ספרות התורה. הנביאים-הסופרים אינם מטעימים, לפחות, את ערכם של דברים כאלה ואינם פוקדים חטאים אלה על אפרים. את חטא העגלים מזכיר הושע, אבל אין זה אצלו אלא אחד החטאים. הנביאים האחרים אינם מזכירים אותו כלל. ואילו בפרשת מעשה העגל שבשם' ל"ב חטא זה מערך כחטא לאומי כבד, שבגללו כמעט נגזרת גזרת כליה על העם. — הרפורמות הדתיות של חזקיהו ויאשיהו מושרשות בספרות התורה. הרפורמה של יאשיהו אף קשורה בפירוש במציאת "ספר התורה", שעליו נכרתת הברית. את הרפורמה הזאת תופס גם ירמיהו כחזק הברית, שנכרתה בשעת יציאת מצרים וכקבלת עול

המצוה: שנצטוו ישראל או (י"א, א—ח). — התסיסה הדתית הגדולה, שועזעה את העם בדורות שלפני החורבן, הביאה בימי צדקיהו לידי נסיון של תקון סוציאלי, שאמנם לא הצליח: צדקיהו כורת ברית עם העם, שישחררו את עבדיהם העברים (יר' ל"ד, ח ואילך). התקון לא האריך ימים, וירמיהו נבא בגלל זה לעם נבואת-פורענות איומה. אבל הנסיון הזה קשור גם הוא בספרות התורה: העם התחייב למלא את המצוה, שנצטוו בשעת יציאת מצרים (שם, יג ואילך; עיי' שמ' כ"א, ב—ו; דב' ט"ו, יב—יח). ירמיה תומך בכל לב, כמובן, בתקון הסוציאלי. אבל אף הוא נסמך על הברית העתיקה. הנביאים-הסופרים עצמם, הנלחמים לצדק חברותי, אינם תובעים בשום מקום את זכותו של העבד העברי, ובכלל אינם מטעימים את ענין העבדות. כל התנועה הזאת יצאה איפוא מקרב נושאי של ספרות התורה. — עבודה של הספרות ההיסטורית כפי שנתנה לנו בס' מלכים, מפעל עצום זה, הכולל את התיאודיציה ההיסטורית הגדולה, את ההסבר הדתי לשני החורבנות, שבו קבלה האומה עליה את גור-הדין ובטאה את רצונה לשוב בתשובה, טבוע אף הוא במטבע ספרות התורה. כבר ראינו, שהנבואה הספרותית לא השפיעה על מפעל זה.

ומתוך התסיסה הדתית הגדולה ההיא עצמה נבעה גם השאיפה לגבש את ספר התורה ולהעמיד עליה^ט כעל סלע מוצק את חייה הדתיים של האומה. יצירת ס' דברים וכריתת הברית עליו היו ראשית ממושה של שאיפה זו. השאיפה עתידה היתה להתממש רק בראשית בית שני. זוהי השאיפה המרכזית של הזמן, ועל מהותה נעמוד בכרך השלישי של ספר זה.

א. יציאת מצרים וכבוש הארץ

הספור על התנחלות שבטי ישראל בארצם מתחיל, לפי פשטם של הכתובים, ביהושע א', והוא מסתיים בספור על כבוש דן בשופ' י"ח. מבוא לה משמש הספור על התנחלות שני שבטים וחצי בעבר הירדן מזרחה בימי משה בבמ' כ"א, כא—כה; ל"ב, א—מב; דב' ב, כד—ג, כב. לפי הספור היסודי הנה התנחלו שבטי ישראל בארץ מתוך מלחמת הורשה ביושביה. נלחמו שנים־עשר השבטים, שכרתו בניהם ברית־עם אחרי יציאת מצרים ושעלו על הארץ כמחנה צבאי אחד. השבטים, ויהושע בראשם, נצחו את הכנענים בכמה מלחמות, והארץ הכבושה נתחלקה ביניהם.

אולם הבקורת חולקת על תיאור זה של המאורעות. היא מניחה, ששבטי ישראל התנחלו בארץ לא בבת אחת ולא מתוך כבוש צבאי מאורגן. הם נכנסו לארץ אחד אחד או קבוצות קבוצות ובזמנים שונים והתנחלו בה בהדרגה. הם התנחלו בעיקר מתוך התישבות שלהם, אבל ביניהם ובין יושבי הארץ היו גם מלחמות. וכן היו מלחמות בין שבטי ישראל עצמם בתקופת ההתנחלות. השבטיט, שעלו ממצרים, נדחקו לתוך השבטים, שישבו בארץ מכבר ולא היו במצרים. הם התישבו בקרב הכנענים, ובמשך הזמן התמוגו עמהם ונחלו את תרבותם. שבטי ישראל נתגבשו והיו לעם רק על אדמת כנען.

הבקורת נסמכה קודם כל על הסתירה המדומה, שגלתה בין תיאור הכבוש שבס' יהושע ובין זה שבשופ' א'. שהסתירה הזאת אינה אלא מדומה נראה להלן (בפרק "לחקר נביאים ראשונים"). בפרק זה נעמד בסמוך גם על הראיה בבמ' כ"א, א—ג ומן העדויות שמחוץ למקרא. אולם הבקורת הניחה עוד הנחה אחת, והיינו, שהספור על ההתנחלות מתחיל באמת לא ביהושע א' (או בבמ' כ"א) אלא בבר' י"ב: האגדות על קורות האבות ובניהם בארץ כנען מספרות אף הן על התנחלות השבטים. אלא שבגוש ספורי האבות מתואר תהליך ההתנחלות בדרגה אחרת, וגם — בדמות אחרת. וכדי לעמוד על האמת ההיסטורית יש לצרף את שני התיאורים¹.

¹ את הנחת ההתנחלות המורגת השליטו שסדה, מייאר, שטייארנ גל וסיעתם ועתה היא מן המוסכמות של המדע המקראי. עיין ברנ'י, Settlement, ע' 83 ואילך; קיטל Geschichte, ח"א, ע' 553 ואילך; זלין, Geschichte, ח"א, ע' 23 ואילך; יירקו, Geschichte, ע' 69 ואילך; בהל, Zeitalter, ע' 448 ואילך; סטריי, Egypt, ע' 34—35; פיס, Egypt, ע' 120; קוק, CAH, ח"ב, ע' 358 ואילך; אויארבן, Wüste, ח"א, ע' 59; מייזלר, תולדות א"י, ע' 191 ואילך; רובינסון, History, ח"א, ע' 63 ואילך. הדעה השלטת היא, ששבטי לא אה התישבו בארץ תחלה. תולדות ההתנחלותם כאילו נשתמרו בספורים שונים בס' בראשית: בספור על "תפיסת" ארץ יבוק וגלעד בידי "יעקב־ישראל" (בר' ל"א, מד — ל"ב, לב), על "יסוד־", בית אל" בידי יעקב (ל"ח ועוד), על כבוש שכם (ל"ד), על "התנחלות" יהודה בדרום הארץ (ל"ח) ועוד. שבטים אלה לא היו במצרים. מכזרים עלו עם ית' ש שבטי רחל הצעירים יותר. הם נתקעו כסריו בין השבטים, שישבו כבר בארץ, דחו

והנה הספור על יציאת מצרים והגדודים במדבר נתון בין ספרי האבות ובין ספרי הכבוש. מובן, שמשפטנו על ספור יציאת מצרים תלוי בבירור שאלה מוקדמת זו: היכן מתחילה העדות ההיסטורית על התנחלות ישראל בארץ כנען? והייתה יציאת מצרים מבוא להתנחלות או מאורע אחד בתהליך התנחלות, שהתחיל דורות רבים קודם לכן?

רובד-האבות ורובד-השבטים. ספרי המלחמות

שאלת מהותם של האבות היא שאלה בפני עצמה, שכבר הרבו להתלבט בה ושלחסיב עליה תשובה ברורה אולי גם אי אפשר², אולם המקרא מבחין בכל אופן שתי תקופות שונות זו מזו תכלית שני — תקופת האבות ותקופת השבטים. מדתה המיוחדת של תקופת האבות היא לא רק זו, שעם ישראל אינו קיים בה עוד, אלא גם זו, שהאבות ומשפחותיהם וילדי ביתם חיים או מחוץ לספירה לאומית עצמית בכלל. הם, אפשר לומר, בני-בליעם; הם „אבות“—עם ולא בני-עם. העם מתהווה רק במצרים, דורך שלאחרי יוסף. בני יעקב ויוסף נהפכים לשבטים, זאגוד שנים עשר השבטים הוא עם ישראל, ספירה לאומית עצמית, שאין בה „אבות“ עוד. הספור על תקופת האבות מתחיל בברי' י"ב, אונגמר בשמ' א', ו. בשמ' א', ז מתחילה ההיסטוריה של השבטים, של העם. מפני זה יש להבחין בכל גוש הספורים והאגדות על תולדות התאחדות ישראל בארץ כנען הנתון לנו בין ברי' י"ב ובין שופ' י"ח שני רבדים שונים³. מבר' י"ב, א עד שמ' א', ו נמשך רובד האבות. משמ' א', ז עד שופ' ה', לא (עם הנספח שופ' י"ח) נמשך רובד השבטים.

והנה כשאנו משוים את רובד-האבות עם רובד-השבטים, אנן מבחינים בכל אחד מהם שרטוטים מיוחדים העושים אותם לחסיבות נפרדות. ומה שמכריע הוא, ששרטוטים מיוחדים אלה אינם גובעים מן ההבדל היסודי: אישים — עם. לירטוטים אלה עוברים כחוט-השני במגבשים הספרותיים, שבהם מסופרות קורות התקופות ההן. הקוים ההם עושים את שני המגבשים הספרותיים כשתי שכבות „ארכיאולוגיות“ המעידות כל אחת על תקופתה.

את ראובן ה. בכור⁴ ממקומו וממעמדו, תפסו את מרכז הארץ והפרידו בין שבטי לאה. (עיין ביחוד סכומי של בהל, סט), לעומת זה משער או לברייט, ששבטי יוסף התישבו תחלה בארץ ושבטי לאה דוקא הם שעלו בימי משה ממצרים וברחו ברית עם שבטי יוסף, עיין על זה להלן. למי שמיד טק ה. Binwanderung, ע' 168 ואילך נכנסו השבטים לארץ בשלש קבוצות (1) יהודה, שמעון, דן; (2) בנימין, אפרים, מנשה; (3) יששכר, זבולון, אשר, נפתלי. קבוצת יהודה נכנסה מן הנגב (ע' 175 ואילך). השבטים נתאחדו רק בימי שאול ודוד (182).—מתקופת ה„אריה“ נשארו, לפי דעה רווחת, בארץ שבטי „עברים“, שהשבטים הישראלים התאחדו עמם בארץ כנען.

² עיין למעלה, ע' 14—16.

³ הרובד או הגוש הוא פלח או מגבש ספרותי, שיש בו סימנים המיוחדים אותו על כל היסודות, שממם הוא מורכב (היינו: על כל מקורותיו), לחסיבה מיוחדת. על הבחנת גושים בספרות המקראית עיין למעלה, כך א', ע' 24 ואילך, וביחוד 201—212. אלא שלא יחדנו שם מונח קבוע למושג זה והשתמשנו גם במונח „שכבה“ (הראוי יותר לסמן יסוד-מקור) ובמונח „קבוצה“. תחומי הרבדים נעים, הכל לפי הסימן הקובע אותם.

[illegible][illegible][illegible]

נושא זה מסתמך על סקירת המידע המצוי לרשות המוסד, וכן על המידע המצוי לרשות המוסד, וכן על המידע המצוי לרשות המוסד.

[illegible][illegible][illegible]

כמו כן יש הבדל ביחס למצרים.

ברובד-האבות מצרים כאילו עוכרת במרכז הכפור. אברהם יורד מצרימה מפני הרעב (בר י"ב, י—כ). יצחק אומר לרדת מצרימה מפני הרעב (כ"ו, ב). קורות בית יעקב מרוכזות מסביב למכירת יוסף וירידת יעקב ובניו מצרימה. אולם ברובד-השבים אנו מבחינים פלוג ביחס למצרים. ראשית ותולדות העם קשורה קשר פנימי במצרים. מצרים עומדת במרכז ספור השעבוד והגאולה עד שמי ט"ו, כא. אולם משמי ט"ו, כב עד סוף הספור על כבוש הארץ אין מצרים מופיעה עוד כגורם מדיני. בספורים על מלחמות כנען אין זכר לשלטון מצרים בארץ. וכן לא נזכרה מצרים בתקופת השופטים וראשית המלוכה. מצרים מופיעה שוב באוכס המדיני של ישראל רק במל"א ג, א.

כמו כן אנו מבחינים הבדל יסודי ביחס לסלשתיים.

לפי ספורי רובד-האבות נמצאים בימי האבות פלשתים בארץ, ואברהם ויצחק באים במגע אתם (כ'; כי"א, כב—לד; כ"ו, א—לד). אבל הפלשתים האלה יושבים בגרר, ומלכם הוא "מלך גרר" (כ', ב, לב; כ"ו, א ואילך), ומשם הם באים לחרות ברית עם האבות בבאר שבע. אין עוד כל זכר למלוכות המשיהערים של סיני-פלשתים המאוחרים. נראה, שפלשתים אלה היו קולוניא קטנה משבטי הפלשתים, שנאחזה בסביבות בארשבע זמן רב לפני העליה הפלשתית הגדולה. במשך הזמן קבלו את התרבות הכנענית. הם נכלעו, כנראה, בכנענים. לפי זה נראה, ששמי י"ג, יז אינו אנכרוניזמוס, אלא הכוונה ל"ארץ פלשתים" העתיקה. שמי י"ג, יז חותם את הכנבש הפלשתית-העתיק.

מקום אחר לגמרי תופסים הפלשתים ברובד-השבים ובספורים הבאים אחריו בספרי הקורות. בבחינה זו חומר הספורים שבין יהושע א', א ובין מל"ב י"ח, ח מתפלג אף הוא לרובדים שונים.

הגוש הראשי של ספורי הכבוש, בין יהושע א', א ובין שופ' א', לה, הוא ספר מלחמות כנען. הרובד הוא כולו כנעני. ביהושע י"ג, ב—ג (השוה שופ' ג', ג) נזכרו פלשתים בין יושבי הארץ. אבל במלחמות הכבוש אין הם מופיעים עדיין. בספורי המלחמות אין להם זכר: אין אף מלחמה אחת בין יהושע ובין הפלשתים. בין שופ' ג, לא ובין י"ח, לא רבוד ספר מלחמות כנען ופלשת. זהו רובד מעורב, כנעני-פלשתי. רובד זה חופף את סוף רובד-השבים המסתיים בשופ' י"ח, אולם בפרקים אלה אין מוקדם-ומאוחר. מכיון שלפי שופ' ה', יז דן יושב בצפון, הרי שהפרקים י"ג—י"ח מקומם לפני ד—ה. הפלשתים כבר נעשו גורם צבאי חשוב. אבל הם "מושלים" לפי שעה רק ביהודה (שופ' ט"ו, יא). שבט דן מוכרז, ודאי גם בגלל הלחץ הפלשתי, לעבור צפונה. בינתיים נתחזקו הכנענים בגבול הצפוני. ברית שבטי-ישראל מנצחת אותם, והעמק נכבש. שופ' ד—ה' הם איפוא סיומו האמתי של הרובד הכנעני-הפלשתי. זהו הספור על המלחמה הכנענית הגדולה האחרונה. סוף מלחמות כנען נעוץ איפוא בראשית מלחמות פלשת.

בין ש"א א', א ובין ש"ב ח', א רבוד ספר מלחמות פלשת. ברובד זה הפלשתים מופיעים כאויב העיקרי של ישראל, אבל אין כאן עוד שום ספור על מלחמה כנענית גדולה. לכידת ירושלים (ש"ב ה', ו—ט) אינה בבחינה צבאית אלא פעולת-חסול מקומית קטנה. פעולות-החסול האחרונות של הכנענים נמשכות עוד עד זמן שלמה. — ספחי הרובד הפלשתי נמשכים עד מל"ב י"ח, ח.

הפלשתים האלה, שנזכרו החל משופ' ג, לא ואילך, אינם יושבים עוד בגרר או בבאר שבע, כפלשתים שברובד-האבות. הם יושבים בכל השפלה, ולהם חמש ערי-מדינות:

עזה, אשדוד, אשקלון, גת, עקרון. מושליהם הם מלכים וסרנים. בתקופת האבות בין הפלשתים ובין העברים ברית-שלום. בתקופת השופטים והמלכים ביניהם ובין הישראלים מלחמה קשה ומרה. אולם יש הבדל בין מלחמות כנען ובין מלחמות פלשת: מלחמות כנען כרוכות בחרם, במלחמות פלשת אין חרם.

ההבחנה הזאת של הרכב הרבדים, שכל אחד מהם מיוחד בסימניו ללא כל ערבוב, מראה לנו קודם כל, שהספרות המקראית העתיקה אינה, למרות אי-הדיוקים שבה, צירוף האוטי של דבריי-ספרות, שנכתבו בידי סופרים מאוחרים ושנוספו עליהם בדורות שונים הוספות והוספות להוספות ושעורכים שונים ערכבו אותם וגרעו והוסיפו כרצונם, לפעמים— גם כלי הבנת הענין, כמו שמתארים את הדבר חוקרי המקרא בזמננו. אולם הבחנה זו היא גם המפתח לפתרון השאלה שלנו: היכן ראשית המקורות המקראיים המספרים על ההתנחלות בארץ?

התשובה על שאלה זו כבושה באפיו היסודי של רובד-האבות: הוא ספר הנדירה והגרות ולא ספר ההתנחלות. אין זו אלא שגיאה מתודית קשה לנתק דברים מתוך מסכתם ולמצוא בהם „רמזים“ לענינים, שאינם מתאימים למסכת, שבה הם ארוגים ארג אורגני. ספורי רובד-האבות אינם רוצים לספר בשום קטע על התנחלות אתנית, ולוא גם על התנחלות לפי-שעה. זה סותר לכל שיטת-הדמויים השלטת ברובד זה. לא רק האבות אלא גם אבות-השבטים (בני יעקב) עוברים בארץ ואינם נוחלים נחלה בשום מקום.

בברי' ל"ד מסופר על הריגת אנשי שכם בידי שמעון ולוי. אבל לא שמעון ולוי ולא מי שהוא משאר בני יעקב אינם כובשים את העיר על מנת להתנחל בה. יעקב ובניו בורחים משם. בברי' מ"ח, כב יעקב נותן ליוסף, כנראה, את העיר שכם, אשר לקח „מיד האמרי“ בתרבו ובקשתו. כאן „לקיחת“ שכם (וזאת אומרת: כבוש העיר ללא התאחוות בה) מיוחסת ליעקב עצמו. יעקב נותן איפוא ליוסף עיר, שיוסף לא כבש, והוא נותן אותה לו בהיתרו עם כל ביתו במצרים. התאחוות השבטים בארץ לעתיד לבוא אינה נובעת איפוא מהתנחלות ממשית של אבותיהם, גם בשעה שהיא נסמכת אל מלחמותיהם בארץ בתקופת האבות. הספור על יהודה ותמר (ברי' ל"ח) קשור, אמנם, בנחלת שבט יהודה בזמן מאוחר (עדלם, כויב). אבל אין יסוד לחשוב, שזהו ספור על התנחלות שבט יהודה על אדמתו לפני יציאת מצרים ובלי קשר עם יציאת מצרים. קודם כל המעשה מתרחש בעצם בגבול נחלת יהודה: בשפלה. ואילו עיקר נחלת יהודה היה ההר והגלב, ואלה לא נפקדו כאן. וכן אין המעשה מתרחש בעיר מרכזית, שיש בה כדי לסמל נחלת-ארץ. אבל העיקר הוא, שיהודה אינו מופיע כאן לא כנוחל נחלה ולא ככובש. הוא גר בארץ. הוא מתרועע עם אחד מיושבי המקום. הוא מתחתן ביושבי המקום הכנענים, אבל אין דא יושב „בתוך עמו“. הארץ היא ארץ כנען ולא ארץ יהודה. שיהודה פרה ורבה בארץ או רכש אותה באיזה אופן שהוא, לא סופר. גם זהו איפוא ספור על קורות בית-אב עברי קדום מלפני הכבוש וההתנחלות. יהודה הוא כאן „אב“ ולא שבט. אם נחלת שבט יהודה הגיעה במקרה אחר כך עד הנה או אם שאף השבט לכאן, מפני שהיה קשור במקומות האלה מלפני תקופת הכבוש, אין להכריע. אבל ספורי-התנחלות אין כאן. — כל שכן שמה שמסופר על שאר אבות-השבטים (על ראובן ויוסף ואחיהם) דבר אין לו עם כבושי נחלה. בתקופת „האבות“, כלומר: לפני כבוש משה ויהושע, בתי האבות הישראלים הם בעלי מקנה ורכוש, אבל — מתוסרי נחלה.

מלבד זה אין גם כל אפשרות אוביקטיבית לראות את ספור ההתנחלות ברובד-הסביים כהכשך לספור שברובד-האבות.

דבר זה מוסכם הוא, שבספורי ס' בראשית אין שום יחס בין אבות השבטים ובין נחלות השבטים המאוחרות. (יוצא מן הכלל רק יהודה). כמו כן אין היחסים בין השבטים מתאימים לסדר התנחלותם בארץ. ברובד-האבות שמעון ולוי "אחים" (בר' ל"ד, כה; מ"ט, ה). ברובד-השבטים יהודה ושמעון הם חטיבה אחת (שופ' א', ג ואילך). צירוף השבטים לשבטי-לאה ושבטי-רחל, לבני-אמהות ולבני-שפחות אינו מתאים לסדר נחלותיהם של השבטים. זהנה אם נאמר, שברובד-האבות מסופר על דרגת התנחלות קדומה, הרי נהיה מוכרחים להניח, שבתקופת ההתנחלות האחרונה דחו השבטים זה את זה מנחלותיהם הישנות⁴. בין השבטים היו איפוא מלחמות נחלה, שנסתיימו בבריתות שלום ובהסכמים. ולהלן: מכיון שברובד-האבות היחסים עם הכנענים הם יחסי שלום, ובני יעקב אף מתחננים ביושב הארץ, הרי זאת אומרת — לפי ההנחה —, שראשית ההתנחלות, לפחות, היתה מתוך שלום והתערבות גזעית. התנחלות כזו יצרה בהכרח שותפות מסוימת בין העברים ובין הכנענים ואחזה אותם נגד השבטים החדשים, שדחקו ועלו לארץ. שותפים היו במלחמה ושותפים היו גם בהסכמי השלום. ואמנם, כך היה מהלך הדברים לפי הדעה הרווחת השוללת את המסורת על הכבוש האחד (עיין למעלה, ע' 302).

אולם ברובד-השבטים אנו מוצאים עדויות מוגומנטליות הסותרות בהחלט לתאור זה.

העדות על הכבוש הצבאי האחד של ארץ כנען
העדות הראשונה במעלה והחשובה ביותר העולה מכל הספורים על כבוש הארץ

⁴ שטייארנגל, Einwanderung, ע' 15 ואילך; זלין, Geschichte, ח"א, ע' 42 ואילך; בוט, System, ע' 77-78. נסו באמת למצוא רמזים לדבר, שהשבטים ישבו לפנים בארץ בסדר אחר, שמתוכו אפשר לבאר את סדר היחס שלהם: את החלוקה לשבטי לאה ולשבטי רחל וכו'. אבל הרמזים הם די קלושים, ושום דבר אין להסיק מהם. קידם כל אין שותפות בתי-אבות (כגון חצרן וכרמי לראובן וליהודה וכו') מוכיחה כאן כלום. שהרי אלה הם שבטים קרובים. ושותפות כגון זו אנו מוצאים גם בין שבטי ישראל ובין שבטי אדום (זרח, קרח וכו'). נקודת-הגבול בין יהודה ובין בנימין "אבן בהן בן ראובן" (יהושע ט"ו, ו, י"ח, יז) אין בה כדי להוכיח, שראובן ישב פעם ליד יהודה ממערב לירדן. הנקודה קרובה לירדן, והיא בעצם גם נקודת גבול של ראובן, ואולי ישב כאן בית-אב ראובני. מזה, שהשופט תולע איש יששכר יושב בשמיר בהר אפרים (שופ' י', א-ב), ודאי שאין ראיה, שיששכר ישב פעם בהר אפרים ליד יהודה. מיהושע י"ז, יא יש ללמוד, שגבול מנשה ויששכר היה מסוכסך. אפשר, שלבני יששכר היו ישובים בקצה הר אפרים. ואפשר, שהשופט לא ישב בעיר מולדתו, ובכל אופן בימי מלחמת ברק-דבורה יששכר, זבולון, דן, נפתלי, גד ואשר שוכנים זה ליד זה, ונחלת יוסף חוצצת בינם ובין יהודה. וכן גם לפי בר' מ"ט, יג-כא; דב' ל"ג, יח-כד. והלא התגבשות זו היתה התגבשות לדורות. ואיך יכלה להוצר ולהקבע לדורות שיטת-שבטים עם שיטת-יחסים, שבסיסן ההתיישבותי היה קיים לכל היותר זמן קצר והיה משתנה ומתחלף ממין לזמן? ברור, ששיטה זו לא היתה תלויה בהתנחלות כלל. חלוקה זו משקפת יחסים סוציאליים (יחסי תלות וחטות) בין השבטים בתקופת ההתהוות של אגודי השבטים הקדומים. וכן גם החלוקה בין שבטי-לאה ושבטי-רחל, הקשורה בחלוקה לבני אמהות ולבני שפחות, דבר אין לה עם ההתנחלות. (עיין למעלה, ע' 16-17). — נגד שטייארנגל עיין גם שמידטקה, Einwanderung, ע' 169.

ללא כל יוצא מן הכלל היא, שבין שבטי ישראל לא פרצה מעולם שום מלחמת גחלה. מלחמות וסכסוכים היו, אבל לא מלחמות-גחלה. גם בין "החטאים" של ישראל לא נפקד דבר כזה, לא בימי יהושע ולא בימי השופטים⁵. עדות זו לבדה כחה יפה לבטל בהחלט כל הנחה על כבוש מודרג ונפרד של הארץ בידי שבטי ישראל: כבוש מודרג ונפרד לא יתכן בלי מלחמות גחלה.

עדות זו מתאשרת עלידי עדות אחרת העולה מן המקורות: אין גם כל זכר להסכמי גחלה בין השבטים, היינו: להסכמים הקובעים תחומי גחלות, שכל שבט תפס לעצמו. גחלת השבט נקראת "גורל" או "חבל" (יהושע י"ז, יד, יז; שופ' א', ג). שולט הדמוי של חלוקת ירושה ולא של כריתת ברית ועשיית הסכם בין שבטים הלוחמים זה עם זה או הכובשים כל אחד גחלה לעצמו. דמוי זה מגיח, ש"הארץ" קדמה לנחלות השבטים. הארץ נתחלקה לנחלות ולא נצטרפה מן הנחלות. שהדמוי הזה שלט באמת בתקופה העתיקה, נמצאנו למדים מאירעהתאמה שבין גחלות השבטים ובין הארץ ה"מובטחת" לאבות או בין ארץ ההתנחלות הריאלית ובין ארץ ישראל האידאולית: השבטים התנחלו גם בעבר-הידרן, אבל ארץ זו אינה נחשבת במקורות העתיקים על ארץ ישראל, מצד שני נחשבת על ארץ ישראל אדמה, שלא התנחלו בה מעולם (פלשת, לבנון וכו').

נקודה מוצקה אחרת: קרהחיות של מלחמות-הכבוש בכל דרגותיהן ברור — נגד הכנעני יושב הארץ. אין התאגדות של שבטים ישראלים נגד שבטים ישראלים, ואין ברית מלחמה בין ישראלים ובין כנענים נגד ישראלים. גם בבחינה זו אין "חטא" בישראל: החזית מכוננת תמיד אך ורק כלפי חוץ.

להלן: אין שום זכר בסי' יהושע ובסי' שופטים להתנחלות מתוך התישבות שלוחה וכריתת בריתות עם יושבי הארץ. כבר הטעמנו (למעלה, כרך א', ע' 645—649), שבבחינה זו אין כל הבדל בין סי' יהושע ובין שופ' א' ושופ' י"ח. התמונה אחת היא בכל המקורות המספרים על היחסים בין שבטי ישראל ובין הכנענים ברובדי-השבטים: שבטי ישראל גלחמים בישובים הכנעניים ומשתדלים להוריש אותם; יש שאינם מצליחים, ואז הם שמים אותם למס. אבל אין ישובים מעורבים.

⁵ עיין למעלה, כרך א', ע' 631—632. בספור בשופ' י"ז—י"ח על מעבר דן צמונה מוצא זלין, Geschichte, ח"א, ע' 97, ציור מוחש לתנועת השבטים, שנגרמה על ידי עליית שבטי רחל בהנהגת יהושע לארץ כנען, ולסכסוכי-הגחלה, שפרצו ביניהם, אבל בשופ' א', לד מדובר על לחץ האמורי על דן, ולא על לחץ שבטי ישראל עליו. וגם בשופ' י"ז—י"ח אין כל רמז, שדן החליף את מקומו בגלל עליית שבטים ישראלים ממזרח. ספורי שמשון מוכיחים בבירור, שלמעבר דן גרם לחץ, שבא מצד השפלה, ואין ספק, שהתגברות הפלשתים הניעה אותו לתור לו גחלה חדשה (עיין למעלה, ע' 305). זלין יודע לספר, שדן בזו את מקדש שילה! מכל מקום ברור, שאין דן מנסה לתפוס לו גחלה בגבול שבטי ישראל, לא נרמז, שסנעז אותו מזה בורע. בית מיכה מאכסן את המרגלים, הכהן שואל לבני דן באלהים. — בע' 45 מדבר זלין על "מלחמת תחרות ארוכה" בין ראובן ובין יוסף, שנחנה לו הבכורה במקום ראובן. אבל מניין הוא יודע על מלחמה זו — סוד כפוס עמדו. הוא מסמך, אמנם, מקראות, אבל בהם אין אף רמז לדבר. למי בר' לה, כא—כב חטא ראובן בבלהה, והדבר לא קרה בגחלת יוסף. בליז, כא—ל דוקא ראובן הוא שמבקש להציל את יוסף מידי אחיו, השוה מ"ב, כב. בכל אופן אין שום זכר לאיזו מלחמה בין ראובן ובין יוסף בתקופת הכבוש או לאחריו. ה"בכורה" ניתנה ליוסף לא כמלחמה אלא בגלל התרבותו והצלחתו ובגלל התנונות ראובן, שסבותיה אינן ידועות לנו.

עדות ברורה אחרת מעידים המקורות : אין הם יודעים כלום על בריית איזו שהיא בין שבטים ישראליים הנכנסים לארץ לכבושה ובין שבטים ישראליים או „עבדים“, היושבים בארץ מקודם. בשום מקום לא נרמז, שעל השבטים הנכנסים נספחו שבטים ישראליים מקומיים, שכבר היה להם אחוזת נחלה. המקורות אינם מבחינים ביושבי הארץ הראשונים בין תושבים כנענים ובין תושבים ישראליים או עברים. יושבי הארץ הם שבעה גויים או „הכנעני“, „האמורי“, ואחר כך — הפלשתי. המלחמה מכוננת נגד כל יושבי ארץ כנען. בשום מקור אין זכר לדבר, שהשבטים נצטוו לא לפגוע ביושבי הארץ מבני עמם או מבני גזעם ושלא לקחת את ארצם, מעין מה שנצטוו על אדום ועמון ומואב. וכן לא נשתמר כל זכר להכחנה (מעין זו שאנו מוצאים ביון) בין שבטים „אבסוכתוניים“ ובין שבטים שבאו לארץ אחריהם. וכן אין זכר לדבר, שנכרתה ברית בעבר הירדן מזרחית או מערבה בין שבטים ישראליים, מעין הברית, שנכרתה עם הגבעונים. כל שכן שאין כל זכר לשוב „עברי“ מיוחד בספורי תקופת השופטים וראשית יסוד המלוכה.

6 זלמן. Geschichte. ח"א. 94 ואילך. מוצא ביהושע כיד עדות על הכרית. שכת יהושע. ראש שבטי רחל. בשכם בין שבטי רחל, שעלו לארץ ממזרים, ובין השבטים הישראליים. יושבי הארץ מלפנים, כשם יהיה, אלהי סיני. שהרי בפרק זה מסופר על ברית, שכת יהושע עם העם לעבור את יהודה ועל „חק ומשפט“, אשר שם לו. ואילו לפי המסורת כבר וכתרה ברית כסיני. — השאלה, מה טיבה וערכה של ברית-שכם. היא שאלה בפני עצמה. לשאלה זו השות בן גוריון. Sinai. ע' 311 ואילך. אבל בכל אופן אין ביהושע כיד שום זכר ורמז לברית בין סוגי שבטים שונים. לפי הסקירה ההיסטורית. שם. ב ואילך. כל השבטים היו במצרים ובאו לארץ ונלחמו בכנעני וכו'. בקרב כולם יש „אלהי נבר“, וכולם נדרשים להסיר מקרבם (כג). גם כאן. כמו בשאר המקורות, אין מצוה לשבטים, שלא ינשלו זה את זה מאתונתם. אין ברית נכרתה בין קבוצות שבטים, אלא יהושע כורת ברית לכולם. שלא יכחשו ביהודה. וכן גם בדב' כ"ז. כאן השבטים, אמנם, מחולקים לשתי קבוצות. אבל החלוקה כרוכה בחלוקה בין הברכה ובין הקללה. ואין כאן כריתת ברית כלל. — זלמן מוצא זכר לברית זאת גם בדב' ל"ג. ב-ה ובשופ' ה'. ח. אבל אלו הן דרשות של מה בכך. — (ZAW) Möhlenbrink. 1938. ע' 250 ואילך) מבחין ביהושע כיד שתי נוסחאות : באחת יהושע מדבר אל שבטים, שאבותיהם היו „בעבר הנהר“ (ב ועוד), ובשניה יהושע מדבר אל שבטים, שיצאו ממזרים ונכנסו לארץ (ה ועוד). אולם כל הנחות הן תלויות בלימה. כי אם היו שבטים עברים, שלא יצאו, לפי ההנחה, ממזרים, כלום היו גם שבטים, שאבותיהם לא היו „בעבר הנהר“. כלומר : שלא התייחסו על אברהם ובניו וכלל אופן יש אף לפי נחות זה ביהושע כיד שני ספורים על שתי בריתות-שבטים שונות. אבל אין ספור על ברית בין שתי קבוצות-שבטים. אין להבין, למה נזוו מסורת ממין זה „רמזים“ היורשים פענוח של נחתים חרימיים. — לשאלה זו עיין עוד להלן. סוף הפרק. לחקר נביאים ראשונים.

7 כלב וקיני באו, לפי המסורת, עם ישראל מן המדבר. על ירחמאל אין לנו אמנם, ספור כזה. אבל בכל אופן אלו הם בתי אבות, שדבקו בשכסי ישראל ונטמעו בהם. אולם השבטים ישראליים או „עברים“ כרתו ברית זה עם זה כארץ, לא נזכר ולא נרמז. 8 לדעה זו על „העברים“, שכאילו היו בארץ מלפני הכבוש. עיין למעלה. כך א. ע' 739-740. ועיין גם אולברייט. JPOS, 1920. ע' 66 ואילך; כהן. Kanaanäer. ע' 73-74. קיסל. Geschichte. ח"א. ע' 465, הערה 4; ח"ב. ע' 90-103; לוי. OLZ. 1927.

אין כל אפשרות להגות, שכל העדויות האלה של רובד־השבטים הן פרי עבוד מאוחר. למה מחקו כל רשום למלחמת נחלה או אף להסכם על החלפת נחלה? ובכלל למה לא ספרו בפירושו, ששבטים אחדים באו בברית יהוה רק בארץ כנען? או למה לא צו שום מצוה על היחס אל ה"עברים", שישבו בארץ מקודם? וביחוד: מה טעם ההבדל ביחס אל הכנענים? אם האיבה לכנענים היא המצאה "תיאולוגית" מאוחרת, מפני מה הכניסו אותה רק ברובד־השבטים ולא ברובד־האבות? ברור, שכל העדויות ההן הן עדויות היסטוריות מהימנות. אולם מלחמה עם הכנענים, ורק עם הכנענים בלבד, ללא כל מלחמה בין שבט ישראלי לשבט ישראלי תצויר רק בתנאי אחד: שהכבוש היה צבאי ולא מודרג ושנתבצע על ידי ברית כל שבטי ישראל. על כבוש כזה מסופר ברובד־השבטים. כבוש כזה יתכן, רק אם לא נראה אותו כהמשך לדרגת־התנחלות אחרת, שמסופר עליה כאילו ברובד־האבות. רובד־האבות הוא רק מה שהוא לפי פשטו הפשוט בלא סלוף דרשני: ספר הנדידה של שבטים ובתי־אבות עברים ללא נחלה. הספור על ההתנחלות בארץ כנען מתחיל רק ביהושע א'. רק מתוך הנחה זו מתבאר בדרך טבעית ההבדל העמוק והאורגני בין רובד־האבות ובין רובד־השבטים. הרבדים משקפים שתי תקופות שונות, שביניהן נתרשש מאורע מכריע: אחרי יציאת מצרים נוצרה ברית־השבטים, נולד ע"מ, שעלה לכבוש לו ארץ במלחמה. מסקנה זו מתאשרת על ידי כמה התאמות אוניקסיביות עם תופעות, שאנו מבחינים ברבדים, שקבענו למעלה.

להבדל בין רובד־האבות ובין רובד־השבטים ביחס אל הכנענים מקביל הבדל ביחס אל הפלשתים. ועם זה אין האיבה שברובד־השבטים כלפי הפלשתים כרוכה במלחמת חרם. היש טעם "תיאולוגי" להבחנה זו בין אויבים לאויבים? הבחנה זו אפשר להסביר רק מתוך מסכות המלחמה הלאומית בתקופת הכבוש: בשעה שברית־השבטים באה באלה להחרים את אויביה במלחמה זו עדיין לא היו הפלשתים גורם צבאי ועדיין לא השתתפו במלחמה (השוה להלן, ע' 318—319). החוק על החרמת הכנענים הוא איכוא תעודה היסטורית, מין מחרת־אבן, שמוצאו מעצם תקופת הכבוש.

והנה דבר זה מתאשר עלידי העובדה, שב"ספר מלחמות כנען" אין הפלשתים מופיעים כגורם צבאי. עובדה זו יש בה כדי להפליא אותנו ביותר, מאחר שלפי הרשימה שביהושע י"ג, ב—ג כבר היו הפלשתים בארץ בימי יהושע. ואם אין כל ספור־מלחמה על הפלשתים לפני שופ' ג', לא, הרי זה מוכיח, שהספורים על כבוש הארץ שבספר מלחמות כנען כבר נתגבשו לפני מלחמות־פלשת עד כדי כך, שלא נתערבבו עם ספורים מאוחרים.

העדר זכר לפלשתים בספורי ספר מלחמות כנען מסייע מצדו לספור על הורשת הכנענים: הורשה זו ודאי לא היתה אפשרית, אילו היו השבטים מוכרחים להלחם בתקופת הכבוש גם עם הפלשתים, שהיו בעלי כושר צבאי רב. וכן יש התאמה בין המסורת על ברית־השבטים הגדולה, על הכבוש הצבאי ועל

טור 826 ואילך; בוט, ספר חיובל לפרוקש, ע' 106 ואילך; מייזלר, תולדות א"י, ע' 191 ואילך. השוה גם להלן בפרק "חבירו ועבריים". — אולברייט, JPOS, שם, מביא כדוגמה היסטורית את העובדה, שסופרי־הקורות הערבים אינם מספרים כלום על היחס שבין הערבים, שישבו בארץ ישראל מכבר, ובין הכובשים המוסלמים. אבל אין הנדון דומה לראיה. כי במקורות המקראיים, גם בספורי הכבוש וגם בחוקים, ההבחנה האתנית של יושבי הארץ מובהקת ומוטעמת ביותר, ומן ההכרח היה להזכיר את ה"עברים", אילו היו בעולם,

הורשת הכנענים ובין העדר זכר למצרים בס' מלחמות כנען: אילו היה השלטון המצרי קיים או בארץ כנען, ודאי לא היתה מלחמת-הורשה כזאת אפשרית. המסקנה ההיא מתאשרת גם על-ידי כמה וכמה עובדות, שכבר עמדנו עליהן למעלה (כרך א', ע' 644—657) ושנוכיר כאן בקצור אחדות מהן.

א) בתולדות מלחמות השופטים והמלכים הראשונים אין לכנענים כבר ערך של גורם צבאי. בתקופת מלחמות השופטים יש רק מלחמה כנענית אחת: מלחמת ברק ודבורה (שופ' ד—ה'), וגם מלחמה זו היא בגבול הצפוני. ביחוד: אין כל זכר לדבר, שהפלשתים נשענו על היסוד הכנעני שבתוך הישוב הישראלי. וכן אין זכר לדבר, שהישראלים כרתו פעם ברית עם הכנענים נגד הפלשתים, אויבם הקשה ביותר בזמן ההוא. כל מה שהחוקרים מספרים על פעולתם הצבאית של הכנענים באותה תקופה אין לו משען אף באות אחת של המקורות. חסול מהיר כזה של הכנענים בתור גורם צבאי אפשרי היה רק במלחמה של ברית-שבטים גדולה. ב) הישראלים לא נחלו מן הכנענים את תרבותם הצבאית: את הסוס ואת רכב הברזל. ג) הישראלים לא נחלו מן הכנענים את משטרם המדיני: את המדינה-העיר, שבראשה עומד מלך. ד) המקורות אינם מספרים על השפעה דתית-תרבותית של הכנענים שבתוך הישוב הישראלי על ישראל (עיין כרך א', ע' 637—638).

על הראיה מן הדיעוה על "רכב הברזל" עיין להלן, ע' 319—320.

העדות המדומה על הכניסה מן הדרום

שוללי ספור-הכבוש של רובד-השבטים דמו למצוא סתירה לו בבמ' כ"א, א—ג. פסוקים אלה הם מבארים כמקבילה לשופ' א', יז ומוצאים בהם זכר לדבר, ששבטים הדרום (או בתי אבות, שישבו בדרום) עלו מצד הנגב והתישבו בארץ לפני כניסתם של שאר השבטים. אבל באמת אין כאן שום "מקבילה". בין המקראות האלה יש מגע: בבמ' ובשופ' נדרש השם "חרמה" של שני מקומות שונים, שניהם בדרום, לא רחוקים מערד. חרמה-צפת היא, כנראה, בנקב-א-צפה, ונוכרה בין ערי הנגב (יהושע ט"ו, ל; י"ט, ד; ש"א ל', ל). ואילו חרמה זו שבבמ' כ"א אינה כלל בארץ ישראל⁹. היא למטה מן "ההר", לשם "ירד" העמלקי והכנעני (או האמורי), ועד המקום ההוא רדף אחרי המעפילים (במ' י"ד, מד—מה); היא מקום "בשעיר" (דב' א', מד). לפי שופ' א', יז החרים ישראל את העיר צפת וקראו את שמה "חרמה". ואילו בבמ' כ"א, ג מדובר על החרמת "הכנעני" ועריהם ועל קריאת שם המקום "חרמה". "המקום" הזה נקרא חרמה, לא מפני שהחרים אותו, מאחר שאין הוא מקום ישוב כנעני, ובאותה שעה נמצא במקום ההוא או סמוך לו מחנה ישראל. ברור, שבבמ' כ"א, א—ג נשתמר זכר לנסיון להכנס לארץ מצד הנגב — נסיון, שלא הצליח: ישראל גנף לפני הכנעני והעמלקי¹⁰. וכשם שאחרי מלחמת עמלק הוטל חרם על עמלק (שמי' י"ז, ח—טז), כך הוטל, לפי ספור זה, חרם על כל הכנעני ועריו אחרי שהכנעני יושב הנגב יצא להלחם בישראל. הספור מבאר את מקור מצות החרם על כל יושבי כנען ומקשר את המצוה בשם המקום חרמה: בחרמה נדר ישראל

⁹ השוה וול-לי - לורנס, Zin, ע' 91.

¹⁰ השוה נילסן, JPOS, 1927, ע' 189. בצדק אומר נילסן, שבזמן מאוחר לא היו ממציאים ספור על כשלוך כזה, אלא היו מספרים, שהשבטים נכנסו לארץ בדרום. בעל הכרך שי כאן גרעין היסטורי.

את נדר ההרם על כל "העם הזה", ואחרי כן שמע יהוה בקול ישראל ונתן בידו את הכנעני להחרימו בשעת מלחמות הכבוש. במי כ"א, ג הוא מסוג הפסוקים שבתורה. שזכרו בהם ענינים מאוחרים בלשון עבר (כגון ברי' ל"ו, לא או י"ג, ז). אבל אין כאן שום ספור על התישבות שבטים¹¹.

עדויות מקורות שמחוץ לתנ"ך. מצבת מרנפתח שוללי ספור הכבוש שברובד-השבטים נסמכו גם על הקושי הגדול להתאים אותה לדיעות הבאות ממקורות שמחוץ לתנ"ך. ביחוד דמו למצוא במקורות מצרים ראיות להתישבות קדומה ומודרנת של שבטי ישראל בארץ כנען. שאלת כבוש הארץ משולבת כאן ביותר בשאלת יציאת מצרים.

ברשימות ערי ארץ כנען של תותמס השלישי ורעמסס השני נזכרו מקומות בשם "יעקבאל" ו"ישפאל" (= יוספאל?)¹². בשמות אלה בקשו למצוא ראיה להתישבות "שבטים" עברים עתיקים בארץ כנען בתקופת ה"אבות". ברשימות הערים של אמנוס השלישי, סתי הראשון, רעמסס השני ועוד נזכר שם עיר או מחוז בשם "אשר"¹³. וכן נזכר "נשיא אשר" (וכנראה גם "הר אשר") ב"ספר המהיר" שבפפירוס אנטוני א'¹⁴. הרבה חוקרים סבורים, שזהו שם השבט הישראלי אשר ושמחוזה הוא במקום נחלת השבט אשר¹⁵. לפי זה ישב אשר בנחלתו מימי קדם בשעה שהארץ בכללה היתה עוד כנענית.

ראיה מבררת מצאנו ביחוד במצבת מרנפתח, שבה נזכר (פעם יחידה בכתובת מצרית) השם "ישראל". בשורות כה—כו של שירת הנצחון הזאת כתוב לאמור: "שדדה תחנו (לוב), שלום בחת, כנען נשבתה בכל רעתה(?)", אשקלון נלכדה, גור נתפשה, ינועם היתה לאין, ישראל הושחת, זרע אין לו¹⁶, היתה חרו כאלמנה למצרים". לפי הפירוש המקובל עתה על כל החוקרים "ישראל" מדומה בשירה זו "כיושב כבד על אדמת כנען". מכאן — מסקנות חשובות לקביעת זמן יציאת מצרים, ועל זה עוד נעמוד להלן. אבל בכל אופן אין לאחד עדות זו עם תיאור הכבוש של סי' יהושע. כי מימי תותמס השלישי (שמלך לערך עד 1447 לפני סה"נ) היו ארצות כנען (סוריה וארץ ישראל) כפופות למלכות

11 הדעה, שבבמ' כ"א, ז—י מקבילה לספור על כבוש צפת, היא ישנה, והראב"צ מזכירה בביאורו לבמ' כ"א, א ודחה אותה ואומר, שהם שני מקומות. וכן מבאר הרמב"ן. שהם שני מקומות אלא שהוא מיוחד את נדר-החרם הזה לכנעני שנכנע, ונתקיים הנדר מקצתו בימי משה ונשלם בימי יהושע.

12 רשימת תותמס, מספרים 102, 78; רעמסס, מספר 6; עיין יריקו, Listen, צ' 14, 15, 38, עיין גם צ' 50, מילר, AE, צ' 162—164. השוה יריקו, סטר קלוזר, צ' 71 ואילך.

13 עיין יריקו, שם, צ' 28 והמקומות המסומנים שם.

14 עיין ארמן, Literatur, צ' 270 ואילך.

15 השערה זו הביע ראשונה מילר, עיין ספרו AE, צ' 236—239, והשערה זו נתקבלה על דעת רבים—על שבטים אחרים, טכאילו נמצא זכרם בין יושבי ארץ כנען בתקופת קדומה. עיין להלן, הערה 21.

16 או: "ישראל מתיו מספר, זרעו איננו". משמעות הבטוי היא: ישראל הוכה מכה נשחית. עיין ברסטד, III, Records, 604—605; ועיין ברנדי, Settlement, צ' 82, הערה 4.

מצרים ונחשבו על גבול מצרים. למלכי מצרים היו בארצות אלה מצודות חזקות, מלכיהן חשבו את עצמם לעבדי פרעה והיו נושאים לו מנחה. לא יתכן להניח, שבתקומה זו נכבשה ארץ כנען או חלק גדול ממנה כבוש צבאי בכלל, וביחוד — בלי התערבות מצרים. אולם להתערבות כזו אין זכר לא במקורות המקראיים ולא במקורות המצרים. אמנם, בימי אחנאטון מלכי כנען מבקשים עזרה ממלך מצרים ובמכתביהם (הם מכתבי תל-עמרנה) הם מזכירים גם את הסכנה הנשקפת להם מן ה"חבירי". הרבה חוקרים מזהים את "תנועת" החבירי הזאת עם תנועת כבוש-הארץ בידי שבטי ישראל. אבל הוהוי הזה עצמו קשור בשלילת תיאור כבוש-הארץ של ס' יהושע, מאחר שהחבירי אינם פועלים בכל אופן כצבא-כובשים לאומי אחיד. ואם נניח, שיש במכתבים אלה על החבירי עדות על כבוש הארץ של שבטי ישראל באיזו דרגה שהיא, הרי זאת אומרת, שלא היה כבוש צבאי אחיד, אלא גדודים גדודים נכנסו השבטים לארץ, וכאן נטמעו בכנענים ונעשו עם רק במשך הזמן. חוקרים המחברים את כבוש הארץ עם תנועת החבירי והמבקשים לקיים גם את המסורת על יציאת מצרים וכבוש יהושע רואים הכרח לעצמם להניח, שהשבטים עלו ונכנסו לארץ קבוצות קבוצות בומנים שונים. "ישראל" שבמצבת מרנפתח מכון, לדעתם, לחלק מן השבטים (לדעת אלה — שבטי לאה, ולדעת אלה — שבטי רחל), שכבר ישבו אז בארץ.

האפשר לחשוב ראיות אלה למכריעות?

השמות "יעקבאל" ו"יוספאל" (שהוא מפוקפק) ודאי שאינם מוכיחים כלום. יעקב הוא שם היקסוסי¹⁷, וההיקסוסיים משלו פעם בארץ הזאת, ולפיכך אין ראיה, ששמות אלה קשורים דוקא בשבטי ישראל או ב"אבות" שבטים אלה.

ואשר לשם "אשר" — הרי, קודם כל, רבים מפקפקים בזהווי עם שם השבט הישראלי¹⁸. אבל אם גם נקבל את הזהווי, מה הוא מוכיח? שעם ישראל הוא תערובת של שבטים שונים לפי מוצאם, ברור. ואפשר ששבט או בית-אב ממוצא כנעני או ממוצא אחר דבק בו. השאלה היא רק, אם יש ראיה, ששבט זה ישב במקומו ולא נדד עם השבטים ולא היה איפוא בשעבוד מצרים ובברית סיני וכו'. ועל זה אין ראיה. כי ה"י"ן הוא "אשר" של המקורות המצרים, אין לדעת. ברשימה של אמנתחוטפ השלישי הוא נזכר בין אוגריט ובין כרכמיש. גם מרוב הרשימות האחרות יש ללמוד, שהמקום הוא צפוני הרבה יותר מנחלת אשר¹⁹. ולהלן: מ"ספר המהיר" נמצאו למדים, שבעיר או במחוז "אשר" היה מלך, ואיזה "משל" מפורסם עליו נרמז שם. משטר מדיני זה של מלכות-עיר (או מחוז) הוא אפיוני ליושבי ארצות כנען. אבל בישראל הקדמון אין לו זכר.

17 עיין מלון, Hébreux, ע' 43 ואילך.

18 עיין בהל, Kanaanäer, ע' 80; פיט, Egypt, ע' 111.

19 את ההשערה, ש"אשר" הוא מחוז כנעני גדול בדרום פניקיה, שהשתרע בערך מעכו עד הלבנון, ושהשבט הישראלי אשר הוא שריד מבני מחוז זה (שאף אפנים לא נעשה מעולם ישראלי ממש), הביע ראשונה מילר, כאמור, וממנו קבלו אחרים. אבל קביעת-מקום זו מבוססת אצל מילר על הדעה, שהשם אשר מופיע "רק אצל סתי ורעמסס השני", ולפיכך יש לחפש אותו בשטח הכבושים החדשים של שני מלכים אלה — "בצפון-מערב של פלשתינה" AE, ע' 236 ואילך). אבל מכיון שהשם נמצא באמת גם ברשימה של אמנתחוטפ השלישי, הרי בטל הטעם, וממילא בטלה המסקנה — מתוך "ספר המהיר" ודאי שאין לקבוע את המקום.

זשום שבט לא היה מלך או נסיך טריטוריאלי, וגם אין רמז, שלאשר היה פעם מלך²⁰. יש איפוא להניח, שאשר הישראלי דבר אין לו עם „אשר“ של הרשימות המצריות, וכל שכן שנחלת אשר אינה ב„אשר“ של המצרים²¹.

גם הראיה החשובה ביותר, זו שמצאו במצבת מרנפתח, אינה ראיה באמת. הראיה הזאת עומדת על ההנחה המקובלת, ששירת מרנפתח מדמה לה את ישראל כיושב כבר בארצו או בחלק ממנה. אבל מניין לנו דבר זה? מן החרוזים, שהבאנו למעלה, אנו למדים רק זאת, שישראל התגשש עם חיל מצרים ב„חרו“. אבל באיזה מקום? לפי הרשימה הידועה בפפירוס אנטווי ג' (I, 10) „חרו“ כוללת את הארץ החל ממזודת סלו („חרו“) שבגבול המזרחי של מצרים (ליד קנטרה) ועד חובה (אשר עם דמשק)²². חרו כוללת איפוא גם את אזור חוף הים עד גבול מצרים. במקום הזה היתה מלחמת סתי הראשון עם ה„שוסיים“: השוסיים נתקלו ועמדו „בארצות (או: בהרי) חרו“, סתי הכה אותם מסלו ועד „עיר של כנען“²⁴, היינו: באזור המדברי שבין מצרים ובין „כנען“. התנגשות חיל מרנפתח עם

20 על זה יש להוסיף. שם מלך „אשר“ (גורדי או קצרי) אינו שמי, ודבר זה אינו פתיע להנחה, שבני העיר ההיא היו ישראלים או כנענים. השוה בהל Kanaanäer, ע' 80. — על אשר, זבולון וכו' בכתבי אוגרית עיי' למעלה, ע' 11. הערה 21.

21 במכתבי תל עמרנה (קנטודון, מכתב 225) נזכרה עיר בשם Samhuna. שיש מחזיקים אותה עם השם „שמנון“. רעמסס השלישי מוזכר בצפון סוריה עיר בשם „לויאל“, הכולל את השם „לוי“. עיי' לו ד ס. Israel, ע' 59, 61. היש כאן קשר עם שמות בני יעקב? בכל אופן ברור, שאין מקומות אלה נמצאים בנחלות השבטים. (ללוי אף לא היתה נחלה). — מן השם „לויאל“ לא עשו החוקרים „מטעמים“ כמו מן השם „אשר“. מכיון שכבר קבעו את מקומו של לוי בקדש ויהו איתו על ה„לוא“ של דרום ערב (עיי' למעלה, כרך א', ע' 175, הערה 15). א ל ט בקש למצוא זכר ליושבת י ש ש כ ר בנחלתו בתקופת תל עמרנה: בירידיה מלך מגידו מוזכר באחד ממכתביו שהוא מעביר „אנשי מס“ בתחום העיר שונם (עיי' טירי-דנג', RAO, 1922 : AO 7098). ומכיון שבבר' מ"ט, טו נאמר, שיששכר היה „למס עבד“, ומכיון ששונם היא בנחלת יששכר (יהושע י"ט, יח), הרי, שבירידיה העביר את אנשי יששכר. עיי' PJB, 1924, ע' 34 ואילך. 30. (והשוה קו ט ט ר, תרביץ, שנה י"א, ספר א', ע' 19 ואילך). אבל כל זה פורח באייר. בירידיה מביא לעבודה בשונם „אנשי מס“ מימו וממקומות אחרים, ואין ראיה, שאלו הם מתישבים. וכן אין הכרח, שבבר' מ"ט, טו מדובר על שעבוד יששכר לכנענים. אין כל דוגמא במקרא לשעבוד כזה, ובכלל אין זה אלא מדרש-סמכותי מטונה. נגד אלט עיי' Einwanderung, ע' 182.

22 אדוארד נכיל בקש למצוא בחרוזיו של מרנפתח רמז ליציאת מצרים: ישראל „אבד“ ונעלם במדבר, כי מנקודת השקפה מצרית היציאה אל המדבר היא אבדן. אבל הוא גופו חוזר בו, כנראה, אח"כ מסירוש זה. עיי' מלון Hébreux, ע' 180. לה מן - ה י י ס ט. Israel, ע' 36-39, הביע את ההשערה, שישראל נדדו או על הגבול הדרומי של ארץ כנען; הנודדים האלה היו סכנה לשלום מצרים. נגד זה טען בהל Kanaanäer, ע' 79, שאילו היה כך, היה המסור צריך להוכיח את ישראל ראשונה, ועיי' ק י ס ל, Geschichte, ע' 553, הערה 3, ההושב ביאר כזה ל„מן הנמנע“.

23 עיי' מילר, AE, ע' 149-150.

24 עיי' מילר, שם, ע' 149, והשוה שם, ע' 137 ואילך; ברסטל, Records, ח"א, C3

ישראל נזכרת לא בין „כנען“ ובין „ינועם“ אלא בסוף הרשימה, לפני הסיום הכולל על „חרר“, שהיתה „כאלמנה“. מלבד זה מסומן ישראל בסימן „עם“ ולא בסימן „ארץ“. ואף על-פי שאין כאן ראייה מכרעת, הרי סימון זה מקרב לודאי את ההנחה, שישאל היה עדיין באותה שעה עם ללא ארץ²⁵. ומכיון שכך, כלום אין לנו רשות להניח, שההתנגשות היתה באותו מקום עצמו ב„חרר“, ששם נלחם סתי עם ה„שוטים“ — בין „כנען“ ובין סלז אין אנו יודעים, אם היתה ההתנגשות עם ישראל חלק מן הפעולה הצבאית בערי חרו או אם היתה פעולה נפרדת, מאחר שהחרוזים האלה מצרפים מלחמות שונות. אבל טבעי הדבר, שאת המלחמה נגד ישראל, העם ה„בדואי“, יחד הסופר לחטיבה מיוחדת, אף על-פי שמנה אותה על המלחמות בחרו. יתר על כן: המקורות המקראיים מספרים גם הם על התנגשות בין צבא מצרים ובין ישראל במקום הזה, בין סלז ובין „כנען“ — הוא הספור, המעולף אנדה, על בקיעת הים (עיין להלן). הדעת נותנת, שהספור המקראי והספור המצרי מתכוונים למאורע אחד. בכל אופן ברור, שאין להביא מן הכתובת של מרנפתח ראייה, שבאותו זמן כבר ישבו שבטי ישראל או חלק מהם בארץ כנען.

שהחבירו שבמכתבי תל-עמרנה דבר אין להם עם שבטי ישראל, כבר ראינו למעלה (ע' ד ואילך), ועיין על זה עוד בסמוך (ע' 317) ולהלן: „חבירו ועברים“.

בתעודות שמחוץ לתנ"ך אין איפוא שום דבר, שיכריחנו להניח, ששבטי ישראל התנחלו בארץ לפני זמנו של מרנפתח ושהתנחלות זו היתה הדרגית.

ומכיון שכך רשאים אנו לתת אמון בתיאור המקראי, שהתנחלות שבטי ישראל באה מתוך מלחמה מאורגנת של כל השבטים ביושבי הארץ, שהיתה כרוכה בחרם ובהורשה. ולהלן: שמלחמה זו לא היתה כרוכה בהתנגשות עם השלטון המצרי. והנה ברור, שכבוש כזה, אחיד וצבאי, אף של ההר בלבד, לא היה אפשרי כל זמן שהיה קיים שלטון מצרי ממשי בארץ, ובכל אופן לא היה אפשרי בלי התנגשות עם מצרים. המסורת המקראית מכריחה אותנו איפוא לאחר את כבוש הארץ עד ראשית המאה השתים עשרה ואת יציאת מצרים עד סוף המאה השלש עשרה. כי עד ראשית המאה השתים עשרה היתה ארץ כנען כפופה לשלטון העליון של מצרים.

גרסמן, Texte, ע' 94. „כנען“ מסמן, כנראה, את הסטלה שבדרום הארץ הררובה לכצרים או את כל החוק הדרומי של הארץ. אבל עיין מילר, שם, ע' 205 ואילך; בהל, Kanaanäer, עמוד 4.

²⁵ מסקנה זו הסיק בשעתו מייאר, Israel ten, ע' 223, שהסימן „עם“ מראה שישראל לא הגיע עוד באותו זמן לידי התישבות ממשי. מאלף ביחוד הדבר, שרק ישראל מסומן בסימן-עם, בשעה ששאר השמות באותם החרוזים של מרנפתח מסומנים בסימן-ארץ. מזה מסיק ארמן, Literatur, ע' 346, הערה 3, שישאל נחשכ עדיין בעיני הכותב ל שבט בידואי. או ל ב ר י ט, BASOR, 58, ע' 15, הערה 14, מוכיח, כי: מסך השני מסמן את „מואב“ בסימן-הארץ, הרי, שמואב התנחל בארצו לפני ישראל וסבימי מרנפתח לא רגיש עוד ישראל לכלל התישבות. עיין גם מאמרו שם, חוברת 84, ע' 22. אלא שגם למיאר וגם לאולברייט קשה, כיצד זה לא הגיע עוד שבטי ישראל לידי „התישבות“ אחרי שישבו בנחלותיהם זה יותר ממאה שנים והתכוננו עם יושבי הארץ. על הסתירה הזאת עומד להמן-Israel, ע' 38.

השאלה הכרונולוגית. התבירו. פיתום ורעמסס. רעמסס השלישי למסקנה הוצא אנו באים מתוך בחינת עדות המסורת המקראית מצד תכונה. אולם הכרונולוגיה המקראית סותרת לה.

בספרים על תקופת האבות, יציאת מצרים, כבוש הארץ אין לנו תאריכים²⁶, ולא עוד אלא שלמרבית המבוכה לא נזכרו בשם לא אותו „פרעה“, ששעבד את ישראל, ולא אותו „פרעה“, שבימיו יצאו ממצרים. אולם יש במקרא סכימה כרונולוגית מסוימת, שבאמת אינה אלא המצאה מלאכותית, אבל כמה וכמה חוקרים מבקשים לקיימה. במל"א ו', א נאמר, שבת המקדש נבנה בארבע מאות ושמונים שנה „לצאת בני ישראל מארץ מצרים“, בשנה הרביעית למלך שלמה על ישראל. לפי חשבון מהימן עלה שלמה למלוכה בשנת 970 לערך. מתוך צירוף המספרים אנו מעלים, שיציאת מצרים היתה בשנת 1447 לערך. (סיוע למנין זה אנו מוצאים בשופ' י"א, כו). לפי זה חלה יציאת מצרים בסוף ימי מלכותו של תותמס השלישי. וכעבור ארבעים שנה, בשנת 1407 לערך, נכנסו לארץ. פעולתם של יהושע ודור הכבוש חלה איפוא בימי אמנוחוסם השלישי והרביעי, היינו — בתקופת מכתבי תל-עמרנה.

אולם מי שרוצה לקיים את הכרונולוגיה של המסורת, עליו לותר על המסורת עצמה. כך עושים באמת רוב מקיימיה. זמנם של תותמס השלישי, סתי הראשון ורעמסס השני הוא תקופת גבורתה של מצרים וזמן שלטונה בארץ כנען, שלטון, שהגיע לקצו עם רעמסס השלישי (1195—1164). בתקופה זו לא יתכן כבוש צבאי כזה, שמתואר כסי' יהושע ובשופ' א' 27, מה שיכול היה להתרחש בזמן זה הוא נסיון של כניסה,

²⁶ בבר' ס"ו, יג נאמר, שהשעבדו ימשך ארבע מאות שנה, ואילו שם, סז נאמר, שדור רביעי ישוב לארץ. בשמ' י"ב מ—מא נאמר, שישראל ישבו במצרים ארבע מאות ושלשים שנה, ואין מנין זה מתאים למנין שנתיים של הדורות, שהיו במצרים החל מיעקב, וכבר התקשו בזה קדמונינו ואמרו מה שאמרו, עיין המבארים העברים. (עיין למעלה, „תקופת האבות“, הערה 1). אבל דבר זה לא מנע את ברניי, Settlement, עמ' 90, פטרי, Egypt ע' 37—38, גרסטובג, Heritage, ע' 151, הערה 1, (השוה חשבונותיו בספרו Joshua ע' 56 ואילך) מלעשות חשבון—זמנים מדויק על ידי חבור פשוט של המספרים המקראיים ולקבוע על פי זה את תקופת האבות, את זמן יציאת מצרים ואת זמני כיבוש הארץ (עיין לחלן בפנים). ועיין בחל, Zeitalter, ע' 19 ואילך, שמידסקה, Einwanderung, ע' 52 ואילך, על האופי הסכמטי של הכרונולוגיה המקראית, — אולכרייט, JPOS, ע' 1920, 63 ואילך; Archæo-logy, ע' 143 ואילך וכן BASOR, 58, ע' 16, משער שש 430 שנה בשמ' י"ב, מ—מא וכן תאריך למנין צוען מצרים, שנבנתה מחדש ע"י ההיקסוסים בשנת 1720 לפני סמח"ג, ולפי זה הוא קובע את זמן יציאת מצרים בשנת 1290 בערך. אבל המספר 430 בשמ' י"ב אינו מדומה כ-תאריך—כלל, זהו רק מספר שנות „מושכ בני ישראל“ במצרים, שלא נחלה בשום מאורע המשמש ראשית של מנין-שנים כללי. — לשאלת יציאת מצרים עיין גם ייבין, ספר קלזנר, ע' 67—78

²⁷ שתקופת רעמסס השני היא תקופת של גבורה ותפארת, בזה אין להטיל כל ספק, נגד מייזר, תולדות א"י, ע' 202—203. רעמסס לא נצח את החתים, והיה מוכרח לעשות חוזה עם מלך חת ולצבצב את גבול הפרובינציה הסורית. אבל חוזה זה בין שתי מלכויות

התפרצות משפחות נומדים לתוך הארץ והתאחותן פה ושם, מתוך שלום ולפקדים מתוך תגרה וסכסוך. אבל לא כבוש צבאי מתוך מלחמות גדולות, שהביאו תמורה עמוקה בישוב הארץ ובמשטרה. כלומר: לא מה שהמסורת מספרת. אמנם, ימי אמנוחוס השלישי והרביעי היו ימי רפיון, ובימי אמנוחוס הרביעי באה גם התרופפות השלטון. אבל גם בימיהם לא יתכן כבוש כזה, שמתואר בסי' יהושע. יתן על כן: דוקא על המצב בארץ בזמן זה יש לנו ידיעות: מכתבי תל-עמרנה. ובמכתבים אלה מסופר על מלחמות מלכי סוריה וכנען זה כזה ועל גדודי צבא של חבירו ושותו המשרתים את המלכים המעורבים בסכסוכים אלה. תחום הסכסוכים האלה הם מקצה צפון סוריה עד דרום כנען, ונכללו בו ערי ההר והעמק. אולם אין שום ידיעה, שתתאים למסופר בסי' יהושע על צבא שבסיים, שנכנס לארץ מעבר הירדן וקדש מלחמת השמדה והורשה על יושבי הארץ, מלחמה, שלצפון סוריה לא הגיעה כלל. מכתבי תל-עמרנה מוכיחים, שבאותו זמן לא נכנסו ישראל לארץ²⁸.

ולא זו בלבד אלא שעצם אפיה של המסורת המקראית סותר לכל הנחה על-דבר כניסת ישראל לארץ בחקופת קיומו הממשי של השלטון המצרי בארצות כנען, שאז היתה כנען חלק ממלכות מצרים. כבר ראינו, שבכל רובד מלחמות כנען ופלשת לא נזכרה מצרים כגורם מדיני כלל. אין כל נצנוץ של זכר והרגשה, שישראל נמצא בגבול מלכות מצרים. ההרגשה השלטת היא, שישראל "יצא" ממצרים. הנצחון הגדול על "פרעה" הוא בעבר, אבל אין שום נצחון אגדי עליו בארץ עצמה. וגם אין שום זכר לסוף השלטון המצרי בארץ, שהיה צריך להיות מורגש כמין "גאולה". ומכיון שמצרים עומדת במרכז זכרונותיהם של שבטי ישראל, איך אפשר, שאת יציאת מצרים זכרו (או אף המציאו, כדעת אנשי הבקורת הקיצונית), ואת השתחררותם מעול מצרים בארץ נחלתם לא זכרו? הלא שחרור זה מעול המלכות הגדולה יכול היה אף הוא לשמש לאגדה חומר לפאר בו את ישראל ואלהיו. על ידי שום תירוץ אי אפשר להזיז ממקומה עדות מנומנטלית זו של המקורות המספרים על כבוש הארץ²⁹.

אדירות לא גרע כלום מתפארתה של מצרים, ומכל מקום — מתוקף שלטונה בגבולות האימפריה. מובן, שיציאת שבטי ישראל ממצרים כימי רעמסס השני (בשנת 1920), כפי שסבור אולברייט ואחרים, תצויר. אבל קשה להאמין בכבוש צבאי של חלק נכר מארץ כנען בימיו בלי התנגשות עם שלטונו. — פסל רעמסס השני (אמצע המאה חי-ב), שנמצא במידו, אם הוא מיכה איזה דבר בכלל, הריהו סימן לפרטוריו האחרונים של השלטון המצרי בארץ.

28 גרסטנב, Joshua, ע' 255 ואילך סבור, ש"הפלישה" של החבירו, שבאה מן הצפון, והסלישה הישראלית, שבאה מעבר הירדן, הן שתי תנועות שונות זו מזו בתחלת. אבל עם זה הוא סבור, שבררגה מאוחרת נתחזה כפע בין שתי התנועות, והיינו: החל מהתישבות הישראלים בשכם, שהיתה התישבות של שלום, ועליה כאילו רומז מכתבו של עבדי-חב (קנודסון), AE, מכתב 298). כהתאם לזה הוא קובע שור: סינכרונית של מאורעות מקבילים מימי יהושע וחשומטים ומימי מלכי מצרים, שם ע' 61 ואילך, אולם, "ההאמה" זו אינה אלא על דרך המדרש. בשיטתם של חוקרי המקרא לזהות בדרך ורמז דברים שאין כל קשר ביניהם. ועיין הערה שלאחרי זו.

29 עיין ברנסי, Settlement, ע' 93-94, גרדינר, JEA, כרך X, ע' 88 מוכיח את חמירותו של מישר בבית שאן, שסצא שם מצודה מצרית עם מצבות של סתי תראשון, רעמסס השני ורעמסס השלישי, ואת דברי מישר, שמטצבות אלה נמצאו למידם

מלבד זה מסופר, שבני ישראל בנו לפרעה ערי מסכנות: את פתם ואת רעמסס (שם' א', יא). ספור זה מקשר את שעבודם של ישראל במלכות "רעמסס". והנה ידוע, שרעמסס השני בנה ערים בשמות אלה, ועשה את פירעמסס (בית רעמסס) לעיר הבירה תחת נא אמון. אין ספק איפוא, שמלך השעבוד היה רעמסס השני (1301—1235 לערך) ושיציאת מצרים היתה בימי בנו מרנפתח. ולפי זה נכנסו ישראל לארץ בסוף המאה ה"ג או בראשית המאה ה"ב, בתקופת מלכותו של רעמסס השלישי. מובן מאליו, שעל הפרטים יכולים אנו רק לנחש נחושים. בין מלכות מרנפתח ובין מלכות רעמסס השלישי מפסיקה תקופה של שלשים שנה בערך של מלכים חלשים ושל אנארכיה. רעמסס השלישי נלחם במשך אחת עשרה השנים הראשונות למלכותו מלחמות קשות על עצם קיומה של המדינה. בני לוב, מצד אחד, וגויי הים, מצד שני, נסו להתפרץ למצרים ולהשתרר עליה. גויי הים, הפלשתים והשבטים הקרובים להם, באים מן הצפון, מחריבים בדרכם למצרים את חת ואת מלכות "האמוריי". רעמסס מכה אותם בארץ כנען. אבל נראה, שלגרש אותם לא יכול. זמנו הוא זמן התאחזותם של הפלשתים בארץ ההוף. עשרים שנות מלכותו האחרונות של רעמסס הן שנים של שלום ורוחה. נראה, שאחרי המלחמות הגדולות באה תקופה של עייפות ובקשת שלווה. ההתנונות כבר אכלה את מצרים בכל פה. גויי הים הכו את כנען מכה קשה. הם החריבו את מלכות "אמור", היא מלכות עבדאשרת ובניו לפנים, הידועה לנו מתוך מכתבי תל-עמרנא, שהיתה מדינה די חזקה ושהשפיעה בשעתה על כל הארץ. הם החריבו גם את מלכות חת, שתמכה בשאיפת-העצמאות של כנען. מסבות הזמן היו איפוא די נוחות לפלישה הישראלית: מהומות, מלחמות-קיום, עייפות במצרים, חורבן מרכזים מדיניים חשובים בצפון ארצות כנען. אילו הוסיף השלטון המצרי להתקיים עוד זמן רב, ודאי שהיה יוצא סוף סוף למלחמה נגד ה"שוטים" החדשים והיה מגרש אותם מארץ כנען. אבל בימי רעמסס לא באה מצרים לעזרה. שבטי ישראל נכנסו מעבר הירדן, ומלחמותיהם הראשונות היו בהר, שהשלטון המצרי לא הגיע, כנראה, לשם בימים ההם. ואחרי רעמסס השלישי בא הקץ על השלטון המצרי בארץ בכלל. זמן קצר של שלטון

שהמצרים שלטו בעיר עד 1167. גרדינר מוצא בזה סתירה ברורה לספור "המסרתי" על יציאת מצרים. כי אם יצאו ישראל ממצרים ונכנסו לארץ באותה תקופה, הלא יצאו "מן האש אל הלהבה". גרדינר מביא מכאן ראיה לדעתו, שספור יציאת מצרים אגדי הוא בפרטיו ובאמת משתקף בו גירוש ההיקסוסים ממצרים. אבל מסקנה זו אינה נכונה, עיין להלן. — תירוצו של מייאר, Israeliten, ע' 226, שהשלטון המצרי "נשתכח" במשך הזמן, הוא תירוץ של מה בכך, להציל את ה"שיטה". הרי לא רק את השיטון "שכחו" אלא גם כל התנגשות איזו שהיא עם המצרים בארץ לא זכרו. — Egypt, ע' 121 ואילך, טוען (נגד ברניי), שסופורים בס' שופ' הם רובם מקומיים וניקטו זמן רב אחרי המאורעות, ולפיכך אין להביא ראיה מכרעת מזה, שלא נזכרו בהם "פלישות" המצרים לארץ כנען. אבל הסופורים בס' שופטים ובס' יהושע, אף אם נניח, שהם ביסודם "מקומיים", הרי הם משקפים בבירור את המצב האתנוגרפי המדיני בארץ: את המלחמה עם העממים הכנענים תחלה ואת המלחמה עם הפלשתים אחר כך ואין אפשר, שלא יהיה בהם כל זכר למצרים: כל שכן שמדובר כאן באמת לא על "פלישות" אלא על שלטון מתמיד, שנשען על מצודות חזקות. תירוצו של גרססג, Joshua, ע' 112 ואילך (והשוה שם, ע' 65), ש"הצרעה" בדב' ז', כ; יהושע כ"ד, יב היא רמז למצרים, שהתישה את כחם של מלכי כנען והכשירה את הכבוש הישראלי (ובעקבות גרטנג-מרסון, La Bible, ע' 250 ואילך), אינו אלא מדרש-הבאי.

מצרי בערי החוף והעמק, ששקע אחר-כך מאליו, יכול היה להשתכח מלב השבטים. באותה התקופה התחילו הפלשתים להתנחל בשפלה. אבל שנים רבות עברו עד שגברו והתחילו דוחקים את רגלי שבטי ישראל. מלחמות הכבוש הראשונות מתוארות מפני זה במקורות המקראיים כמלחמות כנעניות בלבד, כמו שראינו.

הרשימות על רכב הברזל

בין עדויות המקורות המקראיים על כבוש הארץ יש עדות אחת חשובה ביותר הכוללת גוף עדות על זמן הכבוש. המדע המקראי לא שם לב כל צרכו לעדות זו, מכיון שהפך את כל חומר-התעודות המקראי לתהו ובהו.

ביהושע י"ז, טז, יח מסופר, שבני יוסף לא יכלו לכבוש את עמק יזרעאל, מפני שלכנעני יושב העמק היה רכב ברזל. בשופ' י, יט מסופר, שיהודה לא יכול להוריש את יושבי העמק (היינו: השפלה), "כי רכב ברזל להם". שהעדות הזאת על הערך המכריע של רכב הברזל כמכשול לכבוש היא היסטורית, ברורה. עדות זו היא אולי יחידה במינה במקרא, מאחר שהיא כוללת הסבר "טבעי" למאורע היסטורי מרכזי במקום ההסבר הדתי השולט במקרא בכלל. היא אינה גובעת איפוא מתוך איזו השקפה מופשטת אלא מתוך הרגשת-מצב בת-שעתה, ונס הוא, שלא נדחתה. שרכב הברזל שמש באמת גורם מכריע, נמצאנו למדים מן העובדה, שהישראלים לא יכלו באמת לכבוש את עמק החוף, את עמק יזרעאל, שהיה מוקף ישוב ישראלי, כבשו בימי דבורה. אבל את עמק החוף, שהכלשתים השתלטו עליו בינתיים, לא יכלו כבר לכבוש. זוהי עדות מוגומנטלית, שהתאחזות שבטי ישראל בארץ היתה פרי כבוש צבאי ולא פרי הסתננות שלווה. רק מפני שהיתה צבאית, נקבע דמותה על ידי גורם צבאי כרכב הברזל. כי אילו היתה ההתאחזות אטית והדרגתית — מה מנע את ההגירה הישראלית לחזור בשלום לעמקים? ואם היה כבוש צבאי רק דרגה אחת של ההתאחזות, שבא לפני החדירה השלווה, אחריה או יחד עמה, הרי לא היה יכול צמצומו של כבוש זה בהר, בגלל רכב הברזל, להביא לידי צמצומו של הישוב האתני הישראלי בהר. גבול הישוב האתני של ישראל מעיד איפוא, שהארץ נכבשה כבוש צבאי, וברובה — בבת אחת.

ואם כן, הרי יש לפנינו עדות ברורה, שהארץ נכבשה בבת אחת, ודוקא בתקופת הברזל, לא לפני סוף המאה השלש-עשרה וראשית המאה השתים-עשרה.

אולם כעדות על רכב הברזל כלול עוד יותר.

לאיזה זמן יש ליחס את הרשימות על רכב הברזל? ההסבר, שרשימות אלה מציגות גורם מתמיד, שקבע גבול לכבוש במשך כל תקופת השופטים, הוא משובש בהחלט. עמק יזרעאל נכבש בימי דבורה. ובכל אופן נצחו השבטים אז את הכנענים בעמק למרות רכב הברזל, שהיה להם (שופ' ד', ג, ז, יג, טז, טז, ה', כח), הרי, שהרשימות, התרשבות את רכב הברזל למכשול מכריע, עתיקות משירת דבורה. הן מעידות על פעולת גורם צבאי, שהכריע, אמנם, בשעתו ועצר את הכבוש על גבולות העמקים, אבל לא היה גורם מתמיד. אם לא כבשו ישראל אחר כך את השפלה, אין זה בגלל רכב הברזל כשהוא לעצמו, אלא בגלל חסנם הצבאי של הפלשתים, שהרשימה בשופ' א', יט עדיין אינה יודעת אותם.

מזה נמצאנו למדים, שאת תפקידו הצבאי המכריע מלא רכב הברזל, שעצר את הכבוש על גבול העמקים, רק בגלל צירוף-מקרים מיוחד לשעתו. בימי דבורה אין גורם זה

מעבד עוד. אף כימי יהושע כבר מנצנץ הסכוי להתגבר עליו (יהושע י"ז, יח). פעולתו הביאה לידי תוצאות מתמידות, רק מפני שבינתיים נצטרף אליו הגורם הפלשתי. ולהלך: הפלשתים נצחו את ישראל גם בהרים. ולא זה בלבד אלא שהם משתמשים ברכב מלחמה גם בהרים (ש"א י"ג, ה). לשלמה יש רכב גם בירושלים (מל"א י', כז). את הרשימות ביהושע י"ז ובשופ' א' על תפקיד רכב הברזל בחקופת הכבוש אין להסביר איפוא, כמו שעושים ברגיל, כמובן זה, שאי אפשר היה בכלל להשתמש ברכב בהרים. בהרי ארץ ישראל הנמוכים רחבי הכתף והחצויים עמקים אפשר להשתמש ברכב ברזל (כמו בכל שאר מיני רכב). מכאן מתחייבת בהכרח המסקנה, שהרשימות ההן על רכב הברזל של הכנעני לא זה בלבד שאינו מסמנת פעולת גורם מתמיד, ולא זה בלבד שהן לפני-פלשתיות ולא זה בלבד שהן מלפני שירת דבורה, אלא שהן מסמנות רק צירוף-גורמים ארעי, ממש בן-שעתו. הכנענים היו יכולים להשתמש ברכב הברזל בהרים, כפלשתים בשעתם, אלא שבשעת הכבוש עדיין לא הגיע רכב הברזל, ההמצאה הצבאית האחרונה של אותו הזמן, לישוב שבהרים. יש לשער, שרכב הברזל הגיע לארץ מצרים. הישוב שבצמק החוף ובעמק יזרעאל היה קרוב יותר לדרך-המלך הראשית, שחברה את הארץ עם מצרים, והמצאות הזמן הגיעו לכאן. תחלה בערי ההרים עדיין לא היה רכב ברזל.

כך מתברר לנו מהלך המאורעות. בשעת כניסת ישראל לארץ לא יכלו הכנענים שבהרים לעמוד בפני ישראל, מפני שלא היה להם עדיין רכב ברזל. הישוב שבצמקים למד בינתיים את השמוש ברכב ברזל. נשק חדש זה הטיל חרדה על צבאות ישראל. מפני זה הצליח הכנעני שבצמק לעכב את ההסתערות הישראלית. כימי דבורה התחילו הישראלים גוברים על הכנענים למרות רכב הברזל, והם כבשו את עמק יזרעאל מידיהם. אלא שבינתיים הופיעו הפלשתים, שפניהם לא יכלו ישראל לעמוד לא בעמק ולא בהר. הפלשתים לא יכלו לגשל את הישראלים מעל האדמה, שכבר הספיקו לכבוש. אבל הם בלמו את ההתפשטות הישראלית, והם שלא נתנו לישראלים לכבוש את עמק החוף, ומכיון שהתנחלות ישראלית שלווה לא היתה מעולם, נקבעו תחומי הישוב על ידי הגורמים הצבאיים הללו. ישוב ישראלי מחוץ לתחום הכבוש הצבאי לא היה.

מכל זה נמצאנו למדים בבירור, שהתאחוות ישראל בארץ היתה בראשית תקופת הברזל, בשעה שתכשירי הברזל החדשים אך החלו להתפשט, ורכב הברזל עוד לא הספיק להגיע לישוב שבהר. הרי עוד בראשית התקופה הפלשתית יכלו הפלשתים למנוע את הישראלים מלהשתמש בנשק ברזל ולמנוע תעשית-ברזל ישראלית בכלל (ש"א י"ג, יט—כב)⁸⁰.

80 שאלה היא מה דינם של הספורים ביהושע י"א, ד, ט ושופ' א', יח. המלכים הנלחמים בראשות מלך חצור עם יהושע במי מרום יש להם רכב. ויהושע מנצח אותם ושורף את מרכבותיהם. אפשר לחשוב פרט זה לקשור דמיוני. אבל יש לשים לב לכך, שרכב ברזל לא נזכר כאן אלא "רכב" ו"מרכבות" סתם. כי רכב המלחמה בכללו הרי קדם לרכב הברזל. אפשר איפוא להניח, שמלכים אלה לא ידעו עוד את ההמצאה החדשה. — על הסתירה שבין שופ' א', יח ויט כבר צמדו, וכבר נמנו וגמרו לדון לחיבה את המלכת הזה המביא יחד שני פסוקים המכחישים זה את זה. אבל השאלה היא, אם לא סימן כאן בקצור מופרז מסנה תכסיסי: בראשית הסתערות בני יהודה על העמק לא היה גם שם עדיין רכב הברזל נפוץ. ובני יהודה הצליחו ללכוד ערים שונות, אבל אחר כך התגבר הכנעני כאן בעזרת ה"טנק" של חזמן ההוא והדף את בני יהודה והציל את הערים הכבושות.

החפירות בארץ ישראל

החפירות בארץ-ישראל לא מלאו לפי שעה את התקוה, שתלו בהן, ולא הביאו עד עתה לידי פתרון ברור ומוסכם של שאלת כבוש הארץ. לפתרון השאלה שלנו יש ערך מיוחד ומכריע לחפירות ביריחו, העיר הראשונה, שנכבשה לפני ישראל, לפי המסורה. ואין פלא, שהחוקרים בקשו למצוא כאן את המפתח. בשנות 1907–1909 חפרו זלין וווטסינגר ביריחו, אבל הם העלו בידם חרס. חקר עתיקות א"י היה אז עדיין מדע רופס, והחופרים טעו בהערכת השכבות ובקביעת זמן. זלין ווטסינגר הסיקו את המסקנה, שיריחו חרבה לא לפני אמצע האלף השני, עם 1500¹⁸, ואולי מיד אחרי 1600³². מפנה בא עם הפירותיו של גרסו, שהחלו בשנת 1930 ונמשכו במשך חמש עונות. כל חפירותיו של גרסטנ הביאו אותו לידי המסקנה, שהעיר חרבה סמוך לשנת 1400, בימי אמנחותפ השלישי. זמן זה מתאים לכרונולוגיה המקראית (עיין למעלה, ע' 316), וכך החפירות כאילו „מאמתות“ את המסורת. ראיותיו של גרסטנ הן: א) בכלי החרס של עיר-הברונזה השרופה שבין החומות ההרוסות אין דוגמאות מיקניות. אולם יבוא כלי החרס המיקניים למצרים ולא"י החל עם ימי אמנחותפ הרביעי. במקומות אחרים בא"י יש להבחין שכבה מיקנית. ואם אין דוגמאות מיקניות ביריחו, הרי שהעיר חרבה עוד בימי אמנחותפ השלישי. ב) סדרת הסקרייאים נגמרת אף היא עם הסקרייאים של אמנחותפ השלישי. העדות ברורה, לכאורה³³.

על המסקנה הזאת חולק ונסן הקובע את חורבן יריחו באמצע השני של המאה ה"ג (בין 1250 ל-1200 לערך)³⁴. כי חפירותיו של גרסטנ גלו באמת דברים, שקשה להתאימם למסקנתו. ב-1930 נמצאה מחוץ לעיר בין שתי שכבות של הריסות כד מיקנית, שזמנה נקבע בין 1350 ל-1200. גרסטנ הסיק, שאחרי חורבן העיר ב-1400 היה כאן עוד ישוב קטן בתקופת הברונזה המאוחרת (בין 1400 ל-1200)³⁵. אח"כ נמצאו בקברים ארבע כדים, שהן חקוי מקומי לדוגמאות מיקניות. גרסטנ טוען, שהן חקוי לדוגמאות עתיקות יותר; יריחו הקדימה להתפתח משאר מקומות וכי³⁶. מלבד זה נמצאה בין הסקרייאים שבקברים חטיבה מאוחרת יחד עם כלי ברונזה וברזל. גרסטנ מוכרח לשער, שבמקום היה חיל-מצב בימי רעמסס השני או השלישי³⁷. נגד זה טוען ונסן: אם העיר חרבה בשנת

31 עיין זלין, Jericho, ע' 181 ואילך.

32 עיין Watzinger, ZDMG, 1926, ע' 134.

33 עיין ספרו Joshua, ע' 386 ועוד. ועיין מאמריו: PEF, 1930, 123–134; 1931, ע' 152; 1932, ע' 149–153; 1935, ע' 61–68; 1936, ע' 170. השוה אולברייט, BASOR, 58, ע' 12.

34 עיין מאמרי Vincent, RB, 1930, ע' 403–433 (הערכת תוצאות החפירות של זלין-וטסינגר); 1932, ע' 264–276; 1935, ע' 583–605; 1939, ע' 579–583.

35 PEF, 1930, ע' 132. עיין גם שם, 1936, ע' 170 (הודעה משותפת של גרסטנ ורזו).

36 עיין אולברייט, BASOR, 58, ע' 12; ונסן, RB, 1935, ע' 592.

37 PEF, 1932, ע' 152–153; 1935, ע' 63; LAA, XIX, ע' 37; XX, ע' 42.

1400, למה העמידו שם המצרים חיל מצב כעבור 200 שנה? 38 מלבד זה מעריך ונסן הערכה אחרת את הקרמיקה של יריחו. לדעתו, יש בה דוגמאות מיקניות, אלא שהן גסות ומנוונות. הטכניקה והטפוסים מגיעים עד סוף הברונזה השלישית ומשיגים כמעט את תקופת הברזל³⁹. את הראיה מן הסקריביאים של אמנתוטפ השלישי פוסל אולברייט. הוא מראה, שסקריביאים של כמה ממלכי מצרים היו נפוצים זמן רב אחרי מותם⁴⁰. אולברייט נסה כמה נסיונות לקבוע את זמן הכבוש ומהלכו על יסוד החומר הארכיאולוגי, אבל גם על יסוד ערכובי הרבדים המקובל של התומר ההיסטורי המקראי. את השקפתו היסודית קבע אולברייט כבר בשנת 1920⁴¹, אלא שאח"כ שנה אותה בהרבה פרטים. תחלה קבע את חורבן יריחו ב-1500 לערך⁴². אבל בשנים האחרונות שנה את דעתו בשים לב לחומר, שנתגלה בחפירות ביריחו, תל בית מירסים (היא דביר היא קרית ספר, כנראה) בית אל, בית שאן, לכיש ומגידו. אולברייט אינו מסכים להערכה המאחרת של הקרמיקה היריחונית של ונסן. אבל מכיון שיש בה גם דוגמאות מיקניות, הרי, שאי אפשר לקבל את קביעתו של גרסטנג, שהעיר חרבה ב-1400. על יסוד השוואה עם הקרמיקה של בית שאן ולכיש הוא בא לידי מסקנה, שהקרמיקה של יריחו הכנענית האחרונה שייכת למאה הארבע עשרה ושהעיר היתה קיימת איפוא עוד בראשית התקופה המיקנית. חורבן יריחו חל לפי זה בין 1375 ל-1300 לערך. לעומת זה הוכיחו החפירות בבית אל, תל בית מירסים ולכיש, שבערים אלה קיים היה ישוב כנעני בימי הברונזה המאוחרת, עד סוף המאה ה"ג. הישוב הכנעני בבית אל ובלכיש חרב חורבן פתאומי, ושכבת אפר מפסיקה בין הישוב הכנעני ובין הישוב הישראלי. בדבר זה יש משום אשור לספורים המקראיים על הכבוש. בשכבת האפר בלכיש נמצאו שברי כלי חרס מיקניים וסקריביאוס של רעמסס השני. אולברייט משתדל להוכיח, שהעיר חרבה בשנת 4 למרנפתח (1231/30 או קצת אחרי זה). גם בית אל הכנענית קיימת היתה עוד בימי רעמסס השני. אולם בקרמיקה של הישוב הכנעני האחרון בבית אל עדיין אין סימני אותה הירידה הניכרת בקרמיקה האחרונה של תל בית מירסים ולכיש. הרי, שהיא חרבה קצת קודם, היינו במחצית הראשונה של המאה ה"ג. על יסוד כל אלה קובע אולברייט את סדר המאורעות. בני יוסף ירדו מצרימה בתקופת ההיקסוסים. הם יצאו אח"כ ממצרים ונכנסו לארץ לפני 1380. יש לחשוב אותם על החפירו, שנוכרו במכתבי תל-עמרנה. בני יוסף התישבו בגלעד, בהרי אפרים ובחלק מנחלת מנשה. יריחו חרבה בין 1375 ל-1300. בית אל חרבה בין 1300 ל-1250. ב-1290 (בימי רעמסס השני) חלה יציאת מצרים של שבטי לאה בהנהלת משה. שבטים אלה כבשו את ארץ סיחון. אחר כך כרתו שבטי לאה ברית עם שבטי יוסף, היא ברית שבטי ישראל. או התחילו מלחמות יהושע, בין 1230 ל-1200. תחלה נכבשו ערי הגבעונים, ואח"כ ערי השפלה וכך⁴³.

38 RB. 1935 ע' 586 ואילך. 600.

39 RB. 1932, ע' 264 ואילך, 271; 1935, ע' 598 ואילך; 1939, ע' 579 ואילך.

40 BASOR. 58, ע' 12; 74, ע' 20. השוה גם זליך. Jericho. ע' 157 ואילך, 180.

על חסנה שהיה נוהג בארץ ישראל להשתמש בחותמות של סקריביאים ישנים.

41 E. J. Posner. 1920, ע' 49—79.

42 AASOR. 1924, ע' 11.

43 את הדעה, שיש קשר בין ירידת שבטי ישראל מצרימה ובין השחרות ההיקסוסים על מצרים, וכן את הדעה, שישראל יצאו ממצרים בימי רעמסס השני ושכבוש יהושע התחיל

שכל סדר-הזמנים הזה הוא מלאכותי, ברור. ונסן קיבל ומערער עליו⁴⁴. ועל דבריו יש להוסיף: במשך יותר ממאה וחמשים שנה ישבו בני יוסף בארץ כנען, ואחר כך כרתו ברית עם שבטים עבריים, שיצאו ממצרים, נגד בני הארץ, שכבר נאחזו בה. כלום לא הספיק הזמן הזה לקרבם לכנענים ולרחקם מעל השבטים העבריים? ולמה זה החרیبו את יריחו, וכעבור מאה שנה — את בית אל? מכיון שלא היו כאן מלחמות כבוש, מאחר שבני יוסף התישבו לא ביריחו אלא בגלעד ובהר אפרים ובלי מלחמות, הרי יש להניח, שאחת למאה שנים שרפו עיר כנענית אחת — כאילו לשם שעשוע. לא גרמו שום גרם של סכסוך וקנאה, וכיצד זה זכרו במשך מאות שנים „משחק“ זה וצירפו אחר כך את הערים האלה לערים, ששרף יהושע במלחמות הכבוש? למעלה כבר ראינו, שבאמת אין כל זכר לברית בין שבטי ישראל בארץ כנען.

המחלוקת בין הארכיאולוגים נטושה מסביב לקביעת זמנה של עיר הברונזה, שהיסטוריה קשורות בחומות ההרוסות של יריחו. אולם מאליה נשאלת השאלה: האם יש לחשוב עיר זו לעיר, שנכבשה בידי הישראלים? בספור על כבוש יריחו (יהושע ו') היסוד האגדי כרוך דוקא בנפילת החומה. את החומה הרסו לא הכובשים: לפי האגדה, נפלה מאליה אחרי טקס מסויים. החפירות בשנות 1932—1933 הוכיחו, שהחומות נפלו כלפי חוץ בעקב איוו קסטטרופה. קרובה לאמת ההשערה, שהחומות נפלו בעקב רעידת אדמה, מעין זו, שארעה בשנת 1927⁴⁵. האם נניח, שהישראלים כבשו את העיר בדיוק בשעה שרעידת אדמה הפילה את החומות? מצד שני גלו חפירותיו של גרסטנג, שהיה ישוב מעל לחורבות העיר בתקופת הברונזה המאוחרת עד תקופת הברזל. הישוב היה דל לעומת הישוב הקודם, אבל היה ישוב די גדול⁴⁶. ויש מקום להניח, שישו ב מאוחר זה הוא שנכבש והוחרם על ידי הישראלים. שרידי החומות ההרוסות, שהיו עדיין חשופות אז וששמשו עוד אולי במקצת מגן ליושבי העיר, שמשו מצד ליצירת האגדה היחידה והמיוחדת במקרא על נפילת החומות בידי שמים.

ואשר להבדל שבין בית אל ובין תל בית מירסים ולכיש, הרי הוא עומד סוף סוף לא על הבדל יסודי של צורות תוצרת אלא על הבדל בטיב התוצרת. וכאן יש לשאול: האמנם זהו יסוד מספיק לקביעה מדויקת כזאת של תאריכים? למה היינו מגיעים, אילו

בימי מרנפתח, הכיע אולברייט כבר במאמרו הנ"ל ב JPOS, 1920. על הפרטים האחרים עיין BASOR, חוברות 56, 57, 58, 68, 74. לזמן חורבן יריחו עיין בייחוד דבריו שם, חוברת 74, ע' 20. תראה של אולברייט מסימני ה„ירידה“ של הקרמיקה בתל בית מירסים ולכיש עיין שם, חוברת 58, ע' 13. — על בית-אל בכלל עיין ZDPV, 1934, ע' 186 ואילך; BASOR חוברות 29, 35, 55, 56. על לכיש עיין ידיעות החברה לחקירת א"י, תרצ"ה, ג-ד; PEF, 1917, ע' 231 ואילך; ונסן, RB, 1939, ע' 563—583.

44 עיין RB, 1935, ע' 605; 1939, ע' 579—583. ונסן טוען במאמר אחרון זה, שאולברייט כבר הגיע בקביעותיו לחורבן יריחו עד 1300 ואינו יתוק עוד כ"כ ממנו. הוא מטעים, שהחפירות בלכיש מוכיחות בהחלט, שכבוש הארץ חל אחרי תקופת רעמסס השני.

45 עיין גרסטנג, Joshua, ע' 404; מרטון, La Bible, ע' 160 ואילך. הדעה הזאת הובעה עוד (פ"י Haupt) בתקופת החפירות הראשונות, עיין ז'ינ, Jericho, ע' 181. ז'ינ אינו נוטה לקבלה. אבל החפירות האחרונות נראות כמסייעות לה.

46 עיין גרסטנג, PEF, 1932, ע' 142—153.

היינו מנסים לקבוע בזמננו תאריכים על יסוד הבדלים כטיב התוצרת בין עיר לעיר ויותר מזה: אף על יסוד הבדל בצורות התוצרת אין לקבוע תאריכים כל כך מדויקים. כאן יש הרבה גורמים הקובעים הבדל. בנקודה זו צדקו בלי ספק אלה הטוענים, שהארכיאר לוגיה יכולה רק לקבוע פרקזמן רחביידיים⁴⁷.

החפירות ב' ע' גרמו מבוכה רבה לחוקרים. בשנת 1933 ובשנות 1934/5 חפרה יהודית קראוזה-מרקה באחל (היא הע'י), והחפירות האלה הביאו לידי מסקנה, שהעיר היתה חרבה בתקופת הברונזה התיכונה והמאוחרת, היינו החל משנת 2000 עד שנת 1200 לערך⁴⁸. לפי זה היתה העיר עומדת בחורבנה בשעה שישאל נכנסו לארץ, וממילא לא היתה שם שום מלחמה ולא היה שום כבוש, וכל המסופר על מלחמת הע'י ביהושע ד—ח אינו אלא דברי אגדה. החפירות בע'י חזקו את שוללי הערך ההיסטורי של ספורי הכבוש בדעתם, שאין אלו אלא אגדות אטיולוגיות⁴⁹. וגסן, אולברייט ואחרים נסו לישוב את הפליאה⁵⁰.

והנה אם נקבל את תוצאות החפירות האלה כאחרונות וכמנוחלות, הרי אין עוד לשאלת חורבנה של הע'י שום יחס לשאלת זמן כבוש הארץ, מאחר שחורבן זה חל לפני ראשית כל התישבות ישראלית בארץ אף לפי הקביעה המקדימה ביותר. אולם באמת יש מקום להסתייגות מסויימת. לפי שעה נחקר רק חלק קטן של התל, ותולדות החפירות הראו, שאין לתחפו בהטקת מסקנות. מלבד זה, הרי היה ישוב גם בע'י כ-1200 לערך, ואם גם רק ישוב דל. ושוב נשאלת השאלה, אם לא היה ישוב זה כנעני, ואם לא זה הוא הישוב, שהישראלים החרימו אותו. פרוטרוס הקשוט של הספור המקראי הוא אגדי, ובכלל זה גם מספר יושבי הע'י. אין כל ראיה, שהישובים, שהישראלים נלחמו בהם, היו בכל מקום דוקא גדולים.

ואשר לשלילת הערך ההיסטורי של ספורי הכבוש — סוף סוף אין המסקנה בשאלת זמן חורבן הע'י יכולה להכריע לטובתה. שבספורי הכבוש יש יסוד אגדי, ידוע היה לנו

47 עיין גוס, PJB, 1938, ע' 8 (נגד אולברייט), שהדין עמו בסענה זו, אף-על-פי

שהערכת החומר המקראי של גוס וחבריו היא משובשת (עיין להלן: "לחקר גביאים ראשונים"). תשובת אולברייט לגוס עיין BASOR, 74, ע' 11 ואילך.

48 עיין יהודית קראוזה-מרקה, Syria, 1935, ע' 326—345; הג'ל, ידיעות החברה להקירית א"י, תרצ"ו, חוברת ג', ע' 73—77; ועיין דיסו, Syria, 1935, ע' 346—352; הג'ל, RHR, 1937 (כרך 115), ע' 125—141; וגסן, RB, 1937, ע' 231—266. אולברייט BASOR, 56, ע' 12 ואילך; 74, ע' 15 ואילך.

49 עיין אלס Josua, ע' 22; גוס, PJB, 1935, ע' 7—29, ביחוד ע' 18 ואילך. דיסו, Syria, 1935, ע' 351—352.

50 גוסן שיער, שאנשי לוח השתמשו בחרבות הע'י במלחמה, וזה יסוד הספור ביהושע, עיין RB, 1937, ע' 258 ואילך. אולברייט סבור, שהמספר תלה בע'י את המלחמה, שהיתה באמת בבית אל (שעל כבושה אין ספור בס' יהושע). עיין BASOR, 74, ע' 15 ואילך והספרות המסומנת שם. וצד למני כן שיער ירקו, Geschichte, ע' 86 ואילך, שבספורים על חורבן יריחו והע'י נשתמר זכר למעלות של שבטים ישראלים בתקופת האבות או אף של כנעניים. שנבלעו בישראל. השבטים, שנכנסו לארץ בהנהגת יהושע עם שנת 1200, טפחו במשך זמן את הטפורים האלה לספורי הכבוש שלהם.

גם מקודם לכן. ואם ספור שלם יוכח כאגדי, אין זה לא מעלה ולא מוריד. וביחוד עלינו להטעים: ההשקפה המוצעת בפרק זה על הכבוש ואפי' חומנו אינה עומדת על ההנחה, שיש להאמין לספורי הכבוש. העדויות המונמנטליות על הכבוש, שקבענו בפרק זה (ע' 307—311), אינן גובעות מן ההנחה, שהספורים אינם אגדות אטיולוגיות. אדרבה, הן המוכיחות, שבספורים יש מסכת-יסוד היסטורית. ומסקנה זו אינה יכולה להתערער על ידי קביעת תחום זה או אחר ליסוד האגדי שבספורים⁵¹.

ס כ ו מ

ואם נסכם את כל המבורר, נוכל לומר: לא בידיעות מן המקורות המצרים ולא בתגליות של התפירות בא"י אין שום דבר, שיכריחנו לכפור בספור המקראי על כבוש הארץ במלחמת ברית שנים עשר השבטים. אין בעדויות שמחוץ למקרא שום דבר, שיכריחנו להגית, שחלק מן השבטים כבר ישב בארץ בחקופה שלפני מלכות מרנפתח. וכן ראינו ביחוד, ששירת מרנפתח אינה מדמה את "ישראל" כעם היושב בארץ כנען ושהיא מספרת באמת על התנגשות עם "ישראל" בין סלו ובין "כנען". השאלה היא רק, אם יש יסוד גיאוגרפי-היסטורי להנחה על דבר התנגשות בין ישראל-ובין מצרים במקום הזה. אנו באים מכאן לתחום הפרובלמה הגיאוגרפית של יציאת מצרים.

הפרובלמה הגיאוגרפית של יציאת מצרים. ים סוף. ההתנגשות עם גודר מרנפתח.

בפרובלמה הגיאוגרפית של יציאת מצרים נפלגו החוקרים למצפונים ולמדרימים. בשאלה זו קשורה שאלת מקומו של "ים סוף", וביחוד — של הסיני. אמנם, השאלות האלה קשורות זו בזו רק במדה מסוימת, והתחום בין המדרימים והמצפונים לא היה כולל וקבוע.

במשך עשרות בשנים, החל משנות השמונים למאה שעברה, שולט היה בקרב הכוללים במדע המקראי התיאור הגיאוגרפי של יציאת מצרים, שקבע אדוארד נביל (בעקבות לפסיוס רבו) ושהשלים פלינדרס פטרי. למקום מושב בני ישראל, גושן ("קשם" במצרית), נחשב נחל תומילת. את פיתום קבע נביל (על יסוד הפירותי בשנת 1883) בתל אל מסכותא. את רעמסס קבע פטרי (בשנת 1906) בתל ארסבה. את סכות כבר זהה ברוש עם תכו — שם מחו, ששם היו סוכות של גומדים, והוא גם שם העיר פיתום. מרעמסס נסעו בני ישראל (שם ייב, לו) והלכו מזרחה דרך סכות והגיעו עד אתם "בקצה המדבר" (שם ייג, כ). מכאן פנו דרומה וחנו לפני פי החירת (ייד, ב ואילך), היא, לפי נביל ופטרי, פירקתה, במקום הסרפאום של החקופה המאוחרת, ממערב למפרץ סואס, סמוך לים תמסס. המדרימים קובעים בשטח זה גם את "בעל צפון" וממזל (ייד, ב). כשהגיעו בני ישראל לכאן היה "בעל צפון" ממולם, ומאחוריהם היתה "מגדול" — מצודה מצרית. מפרץ סואס הגיע אז דרך ים תמסס עד נחל תומילת (עד "פיתום"). במקום זה לא היו המים עמוקים. כאן הדביקו המצרים את בני ישראל, אבל הם הצליחו לעבור את המים. אחר כך פנו דרומה — ל"הר סיני" שבחצי האי. תיאור זה התאים גם למסורת הנוצרית, שהר סיני הוא בחציהאי הדרומי ("חצי האי סיני"), בגיבול מסה או בגיבול סרבל וכו'. אבל גם חוקרים (כג'רסמן ותבריו), שחשבו את מפרץ עקבה ל"ים סוף", קבלו תיאור

⁵¹ ראיות נוספות לקדמותם ונאמנותם של ספורי רובד-השבטים ציין להלן: לחקר נביאים ראשונים.

זה ביסודו. מנחל תומילת יצאו בני ישראל ופנו דרומה אל דרך עולי הרגל שבין מפרץ סואס ובין מפרץ עקבה, על מנת לבוא לארץ מדין (ששם היה "הר סיני") ומשם לקדש⁵². אולם משנת 1918 ואילך התחיל הבנין הזה להתערער מעט מעט. את הבקורת פתח גרדינר, ושיטת נביל וסיעתו לא יכלה לעמוד בפניה. מתוך הוכחות נתברר, שגושן אינה "קשם" במצרי; שפי החירות אינה פירקרת וכו'. אבל ביהוד נתברר פרט אחד מכריע: שרעמסס אינה בנחל תומילת. גרדינר בקש להוכיח תחלה, שרעמסס עמדה במקום שנבנתה אחר כך העיר פלוסיום, בפי השיחור, על גבול המדבר (במקום תל פרמה כיום). על דעה זו באה בשעתה כמעט הסכמה כללית. אבל אחר כך הוכיח מונטג, שרעמסס היא (כפי שסבור היה ברוגש) צוען מצרים, היא תתוערת (אוריס) של ההיקסוסים, היא טניס שבצפון הדלתא, וגם גרדינר הסכים לזה⁵³. רעמסס היתה איפוא מכל מקום בצפון. ופרט זה יש בו כדי לסתור את כל השיטות ה"דרומיות". מכיון שרעמסס היא בצפון מצרים ומכיון שגושן נקראת גם "ארץ רעמסס" (בר' מ"א, יא) היא "שדה צוער" (תהי ע"ה, יב, מג), הרי שגושן היתה גם היא בצפון. בני ישראל בנו את פיתום שבנחל תומילת, אבל לא ישבו בפיתום. מכל מקום הם יוצאים לא מפיתום אלא מרעמסס — מצפון מצרים. והנה איך נוכל להגות, שהלכו מכאן דרומה — למפרץ סואס, ומשם לגיבל מוסה או לגיבל סרבל וכו'? אחת היא היכן הן סכות, איתם, מגדול, פי החירות וכו' — הדרך לאורך הגבול עד מפרץ סואס היא מהלך כמה ימים בתחום שלטונם של המצרים. והדרך מכאן לחצי האי, לחבל המכרות של מלכי מצרים, ששם היה מקדש מצרי, היתה אף היא המשך ההליכה בתחום פעולתם של מלכי מצרים. האפשר למצוא טעם כל שהוא להליכה זו מקצה הצפון עד קצה הדרום? לפי שמ"ג, יז — היתה הדרך, שהלכו בה בני ישראל, "דרך המדבר", אף היא דרך עקיפין לארץ כנען, אלא שהיתה בה סטיה כלשהיא מדרך ארץ פלשתים הקרובה ביותר. אבל מה טעמו של עקוף עצום זה בכונן הפוך לגמרי? וגם אם נניח, שמטרתם הקרובה היתה קדש, אין להבין בשום פנים את טעמה של דרך זו. לא קל מזה הוא הקושי, המתחייב מכאן לדעה, שבני ישראל הלכו אל מפרץ עקבה. המהלך מקצה הצפון עד מפרץ עקבה ליד גבול מצרים ואחר כך בדרך עולי

52 עיין: נביל, Pithom; פטרי, Cities, ע' 28-34; הג'ל Egypt, ע' 39 ואילך; מלון, Hébreux, ע' 90 ואילך, 162 ואילך; פטי, Egypt, ע' 134 ואילך; גרסמן, Mose, ע' 442 ואילך וכמה מקומות; קיסל, Geschichte, ח"א, ע' 561 ואילך; מוזיל, Hegaz, ע' 296 ואילך; גרסמן, Heritage, ע' 155.

53 עיין גרדינר, JEA, כרך V, ע' 127-138, 179-200, 242-271, וכן מאמרו בספר שמפוליון, ע' 203 ואילך. בגלל הזהוי רעמסס-פלוסיום דמה גרדינר, שאי אפשר לקיים את פרטי הספור על יציאת מצרים, ושאין הוא אלא אגדה מאוחרת, המשקפת את גירוש ההיקסוסים ושיש בה שגיאות גיאוגרפיות וז'ל השיב במאמר חריף (לגרדינר, פטי, קלדא וקיסמן) ב JEA, כ' X, ע' 18-39, ועל מאמר זה (ועל בקרתו של וינר) השיב גרדינר, ש"ה ע' 87-96, עיין גם מלון, Hébreux, 106 ואילך. מפנה חדש בא עם חקירותיו של מונטה עיין מאמרו, RB, 1930, ע' 1-28, וספרו Tanis, ביהוד ע' 18 ואילך. גרדינר קבל את מסקנותיו של מונטה, עיין JEA, לרך XIX, ע' 122-128. ואף על פי שבטל טעמו, לא נד מדיעתו, שספור יציאת מצרים הוא אנדי בפרסיו, — על בטול הזהוי פי החירות — פי קרתה עיין: מלון, ש"ה, 171 ואילך; אייטפלרט, Baal-Zaphon, ע' 54-55.

הרגל הוא מהלך ימים רבים (לרוב כלי מים) בתחום פעולתם של גדודי המשמר המצרים: לא רק ליד הגבול אלא גם בדרך הכבושה של עולי הרגל קל היה למצרים ביותר להשיגם. מלבד זה כל הדעה כולה, שבני ישראל הלכו לארץ מדין (ושם היה הר סיני) תלויה על בלימה. קביעת מקומה של רעמסס בקצה הצפון מוכיחה רק את בטולה הגמור.

קביעת מקומה של רעמסס בצפון מצרים מתוה לנו את דרכם של יוצאי מצרים. הם לא יכלו ללכת לא בדרך ארץ פלשתים, שהיתה כבושה בידי המצרים, ולא בדרך המוליכה דרומה, שהיתה גם היא בתחום שלטונם של המצרים. מטרתם הסמוכה יכול להיות רק מדבר-המיצר, המחבר שבין מצרים ובין אדום, שיכול לשמש להם מקום מפלט מפני גדודי המצרים. כוון דרכם היה איפוא: מזרחה-דרומה. מכל מקום ברע שזכרו את גבול מצרים נמצאו בתחום חרו, באזור שבין סלו ובין "כנען". ולפיכך הדעת נותנת, שהמאורע, שאגדת בקיעת הים מספרת עליו, התרחש לא בדרום אלא באזור זה. כאן אנו נתקלים באחת הפרובלמות הקשות של יציאת מצרים: שאלת מקומו של ים סוף. יש סבורים, שהוא מפרץ סואס, יש סבורים, שהוא מפרץ עקבה, יש מזהים אותו עם ים מנולה שבצפון מצרים ויש מזהים אותו עם הים הסינאי. שמושי-הלשון המקראי עשוי לסייע לכל הזוהרים האלה, ונראה, ש"ים סוף" היה באמת שם כולל לכל שרשרת הימים, הסובבים את המדבר. אולם מכיון שבמקורות המקראיים על בקיעת הים "ים סוף" ו"ים (הוא ים התיכון) משמשים יחד, נראה, שהכוונה כאן לים הסינאי, הסמוך לים התיכון והנמצא ב"הרי", בין סלו ובין "כנען"⁵⁴. במקום הזה עלינו לדמות למא

54 לנחות ההומר המקראי פוין אייסלדט, Baal-Zaphon, ע' 48 ואילך. בכמה מקראות המספרים על קריעת הים נזכר "ים סחם", היינו ים התיכון ולא ים סוף. בספור היסודי שם יג, יז-יח, לא המאורע מתרחש על "הים". רק בייג, יח נאמר: ויסב אלהים את העם דרך המדבר, ים סוף. אבל בצדק טוען אייסלדט שלכל היותר הכוונה: הדרך המוליכה בסופה אל ים סוף (השוא שם, יז: דרך ארץ סלשתים, היינו: הדרך המוליכה בסופה לארץ פלשתים). בכמ' לג, ח נאמר: ויעברו בתוך הים; וסם, י: ויסעו מאילים ויחנו על ים סוף. הרי לכאורה, שהים, שעברו בתוכו, אינו ים סוף. וכן במקראות אחרים: שם טו, א, יט-כא; יש' י, כו; נ"א, י; ס"ג, יג; תה' ע"ז, טז-כא; ע"ה, יג, נג; קיד, ג, ה ועוד. אבל במקראות אחרים נזכר ים סוף בפירוש: שם ט"ז, ד, כב; דב' י"א, ד; יהושע ב', י; ד', כג; כ"ד, י; תה' ק"ז, ז, ט, כב; קל"ה, יג, טו; נח' ט', ט. השאלה היא, אם יש שתי נוסחאות של הספור או ששכוש המיה ים סי' אינו כחזור לנו. בספור על קריעת הים, ים סוף" הוא בלי כל ספק לא מפרץ עקבה (כדעת גרסמן וחבריו), אבל במל"א ט', כו, ים סוף" הוא מפרץ עקבה, וכן במ' כ"א, ד; יר' מט, כו. נראה איפוא ש"ים סוף" היה שם כולל לכל שרשרת הימים, שסבבו את המדבר: הים הסינאי, הים שבמיצרי-סואס, מפרץ סואס, הים האדום. מפרץ עקבה. בשם כ"ג, לא; דב' א', א המלה מסמנת אולי גם את ים המלח. הישראלים חשבו, כנראה, את כל הימים האלה לים אחד, מפרץ הים הגדול (המקיף את האדמה גם מדרום), הנפסק על ידי רצועות של יבשה. דרך ים סוף" פירושו לפי זה: הכוון לתוך עגורו של "ים" זה, והוא היא, דרך המדבר". עין: שם יג, יח; במ' י"ד, כה; דב' א', מ; שופ' י"א, טז. ומפני ש"ים סוף" כולל גם את הים הסינאי הסמוך לים התיכון, אנו מוצאים במקראות הנספרים על קריעת הים פעם "ים" ופעם "ים סוף". תשובה אייסלדט, שם, ע' 59 והערה 2; קיסל, Geschichte, ח"א, ע' 539 (הערה 1), 564.

ההתנגשות בין ישראל ובין המצרים, ששירת מרגפתח ואגדת בקיעת-הים מספרות עליה 56, כי צד נקלעו הישראלים למקום זה אנו יכולים רק לשער השערות. הים הסיירוני הוא סמוך לים התיכון, ליד „דרך ארץ פלשתים“, שבה לא רצו ללכת. אולם הרי מקרא מלא עומד ומעיד, שחל שנוי בכוח דרכם. כי משהגיעו לאתם „בקצה המדבר“ (שם י"ג, כ), האל אומר למשה: דבר אל בני ישראל וישבו ויחננו לפני פי החירות, בין מדול ובין הים, לפני בעל צפן נכחו תחנו על הים (שם י"ד, ב). ישראל שבו אפוא ממהלכם הראשון וחננו „על הים“ — הוא בלי ספק ים התיכון. מפני שנוי-מהלך זה נשארו בתחום חור, שבין סלו ובין „כנען“. ומכיון שכך, הרי אין עוד ספק, שכאן, בשטח זה של חור, התנגשו עם הגדוד המצרי. אפשר, שזה היה גדוד, שרדף אחריהם והדף אותם לאיזור זה. ואפשר, שהם נתקלו בגדודו של מרגפתח בשובו מסוריה וכנען, ומתוך מהומה ומבוכה נטו לצד הים, נהדסים ונרדפים על ידי הגדוד. מה התרחש בשעת התנגשות זו, אין לדעת, כמובן, בדיק. הישראלים היו בסכנה גדולה. הם לא יכלו לעמוד בפני המצרים ונהדפו, כנראה, אל השטח הסמוך לים הסיירוני. אבל בלילה הצליחו להמלט, אולי דרך המיצר הצר ואולי דרך קצה הים הסיירוני עצמו המתייבש לפעמים, ואילו פלוגות מצבא המצרים, שרדפו אחריהם, נספו בשטף מים פתאומי. על מארע זה יש לנו שני ספורי-נצחון (כנהוג עד היום הזה): אחד ישראלי, באגדת בקיעת הים, ואחד מצרי, בשירת הנצחון של מרגפתח. על מקום הר סיני עיין להלן, ע' 339—341.

ב. חבירו ועבריים

ענין החבירו נודע לראשונה מתוך מכתבי תל-עמרנה. במכתבים אלה נזכר „חבירי“ במפורש רק במכתבי עבדי-חבה מלך ירושלים. בשאר המכתבים נזכרו כממלאי תפקיד דומה לזה של החבירו אנשי „סאגו“, מלה זו הוכרה כאידיאוגרמה של „חבירי“, ועל זה אין חולק עתה (ועיין עוד להלן על המשמעות האחרת של סאגו: שווד). מתוך מכתבי תל-עמרנה אפשר היה לחשוב, שהחבירו נמצאו רק בסוריה ובארץ כנען בימי אחנאטון ובימי אביו. אבל מעט מעט נתברר הידיעות עליהם, ותתמונה נשתנתה לגמרי. התפירות בבועזק, בנוזי, במרי, באליושר גלו, שהחבירו היו מצויים (לפי הידיעות שלנו — החל מאמצע האלף השלישי לפני ספח"ג) גם בבבל, באשור, במסופוטמיה ובאנטוליה. מן הידיעות האלה, מימי גרם סין, רים סין, חמורבי, מלכי חת וכו', נמצא למדים, שהחבירו מלאו בארצות אלה בעיקר שני תפקידים: הם היו אנשי צבא שכירים ושמשו עבדים. עיין בהל Kanaanäer, ע' 83 ואילך; יירקו, Wanderungen, ע' 14 ואילך; לוי,

55 השערה זו כבר הביעו ברוגש ושליוידן, שמעבר „ים סוף“ היה בים הסיירוני, אלא שהשערה נדחת, ואף היתה לנחוק. עיין הבקורת הקשה של צ'סטר על הרצאתו של ברוגש (1875) *egyptians*: L'exode et les monuments, 1880, 151 ואילך. ביחוד 154 ואילך. בזמן האחרון הובאו תוכחות חדשות לבטוח, עיין איי סלדס, Baal Zaphon; ג'רוויס, Sinai, ע' 164 ואילך. על מקומו של „בעל צפון“, עיין אייטפלדס, שם. ביחוד ע' 39 ואילך. גם גרדינר, במאמר הנ"ל בקובץ שפוליון, מלמד סגוריה על השערת ברוגש, והוא עצמו משער, ש"ים סוף" הוא ים מנולה שבצפון מצרים, בקרבת „שדה צוען“. לסאלת ים סוף עיין גם בר-דרומא, הנגב, ע' 519 ואילך, 539 ואילך.

ואמנם, אין כל אפשרות לקיים את הזהוי חבירו = עברים מתוך ההנחה, ש"חבירו" אינו אלא סימון מצב סוציאלי. המשמעות הגזעית של המלה "עברי" ברורה בהחלט מתוך מקראות רבים: בר' ל"ט, יד; מ"א, יב, וביתחוד מכריע מ', טו ("מארץ העברים"). ה"עבריות" בשמ' א', יד — יס אינן אלא נשי "בני ישראל" שבפסוקים ז' — יג. וכן "העברים" בב', ו; ושמ' יא: "איש עברי מאחי". ושם ג', יח: "אלהי העברים" הוא "אלהי אברהם יצחק ויעקב", שנוכר באותה פרשה. גם "עבד עברי" אינו אלא עבד ישראלי כמו שמוכח מדב' ט"ו, א ("אחיק העברי") ומיר' ל"ד, ט, יד. (טענות לו, RHR, 110, ע' 36, עומדות על ערוב דיו גנבת אדם בדיני עבדים המוכרים עצמם). ובכלל כבר הטעמנו (עיין למעלה, כרך א', ע' 729—740), שבכל ספרות המקרא כולה המלה "עברי" מסמנת אפילו אך ורק ישראלי ולא שום כן עם אחר, למרות הכנוי הכולל "בני עבר" (בר' י, כא) או "עבר" (במ' כ"ד, כד).

אולם מצד שני קשה עתה להטיל ספק בדבר, שהחבירו הם עברים. כי בכתבי אוגרית נמצאה ההקבלה "עפרם" — "סאגו" (נוכרה העיר "חלב-עפרם" ובמקבילה: "חלב-סאגו"), עיין וירלו, Comptes rendus, 1939, ע' 329. אמנם, וירלו עצמו מסיק מתגלית זו, שהחבירו אינם עברים. ולזה נוטה גם קרלינג, BASOR, חוברת 77, ע' 32. אבל עיין נגדם: PEF, Rowley, 1940, ע' 90—94; Jack, שם, ע' 95—115. ועיין גם הערת אולברייט לרשימה הנ"ל של קרלינג. מכיון שפ"א ובי"ת מתחלפות (השוה: ערפת — ערבת, בתן — פתן, גבת — נפת, פרזלא — ברזל, עפרת — אברא ועוד ועוד; עיין הדוגמאות הרבות, שמביאים רולי וג'ק, שם, ע' 92 ואילך, 98 ואילך), הרי הצורה "עפרם" מקרבת את המלה "חבירו" לגמרי לעברים. מצד שני ניתנת לנו על-ידי ההשוואה "עפרם" — חבירו — סאגו" גם ההשוואה "עפר — חבירו — סאגו" (נגד דורמ, RHR, 118, ע' 185). ואם "עפרם" הם "עברים", הרי שגם "חבירו" הוא כנוי גזעי.

ובאמת יש בתומר על החבירו כמה וכמה דברים, שאינם מתישבים לפי ההסבר הסוציאלי. ברור, ש"כוכב הסאגו" או "אלהי חבירו" (עיין יירקו, Wanderungen, ע' 15 ואילך) לא נתנו להתבאר כאלהי גבר סתם (לוי). אנו מוצאים, שאנשי חבירו משתתפים בטכס החווה, שנעשה בין שובליליומה, מלך חת, ובין מתיוזה, מלך מתני. הם איפוא מקורבים לחצר המלכות (עיין דורמ, RB, 1924, ע' 14). איש חבירו הוא נסיך ברגה שבטוריה ומלך נוחשה (עיין לוי, OLZ, שם, טור 827, הערה 2). החבירו לא היו איפוא סתם בני גבר משועבדים. הם נקראים "חבירו" גם בשעה שהם משתקעים בארץ וממלאים תפקיד מדיני. כנוי כולל לבני גבר, בני עמים שונים, שיש בו טעם לגנאי, עשוי להיות דבק במהגרים זמן מה, אבל במשך הזמן יושבי הארץ מבחינים בפרצופם האתני של המון הזרים. ואין אפשר, שבגבר יגיע למלכות בארץ זרה, ועדיין יהיה נקרא "בגבר" סתם כבגבלי-עם? מלבד זה הרי גזכור בהמשך אחד עם הלולחו, אחלמו, שתו, כשו, וכל אלה הם עמים. כמו כן נראה מן הכתובת האוגריתית הנוכרת, שחלב היתה עיר ה"עפרם". היתה זו עיר של בני עמים שונים, שבויים ועבדים וכו' אין זה מתקבל על הדעת. ועיין ג'ק, במאמרו הנ"ל, ע' 103 ואילך.

את הידיעות השונות על החבירו אפשר לתפוס רק מתוך הנחה אחת: החבירו הם גזע הנמצא החל מאמצע האלף השלישי במצב של הגירה והתפשטות ועם זה גם במצב של התפוררות וטמיעה. בני עבר פשוט ממולדתם (מדבר ערב?) והיגרו כשבים, אבל גם — ואולי ביתחוד — כהמוני יחידים ומשפחות, לאכד, אשור, "אינולתי", מסופוטמיה, סוריה וכו'. בארצות אלה רובם נטמעים: הם משתקעים בארצות ההגירה, מקבלים את לשונות

הארצות ומחלימים את שמותיהם. אבל נשאר עוד זכר ליחודם הגזעי וזוכרים הם עוד את „אלהי חבירו“. (הזכר הגזעי והדתה הם בכלל המאריכים ימים ביותר). בארצות ההגירה הם נשפדים כחיליים ועובדים עבודת עבדים. רבים מהם בודאי נשתקעו בארצות ההגירה ונבלעו לגמרי. אחרים היגרו מארץ לארץ. מפני זה יש חבירו מארץ אחד, אשור וכו', מפולגי לשון ושמות. ואולי גם הובאו רבים מהם מארץ לארץ כשבווי מלחמה, מאחר שהיו אנשי צבא מקצועיים. „נומדים“ אינם, ובכל אופן לא כולם נומדים. שהרי הם יושבים במשך מאות שנים בארצות התרבות, ורבים מהם משועבדים, ואין להם יכולת להיות „נומדים“. אבל מזמן לזמן ודאי נוספו עליהם גם המוני נומדים ממולדתם העתיקה. וכן אין יסוד להניח, שצבא החבירו היה „צבא בלתי סדיר“, כדברי דורמ, RHR, 1938, ע' 173, 174, 176, 180. כמשך מאות שנים הם משרתים בצבא המלכים. דורם עצמו מביא את החומר הסותר לדעתו. כבר בימי ריפסיין מלך לרסה החבירו משמשים „רדו“ (rédu) — צבא סדיר של המלך ומקבלים אספקה מטעם המלך. בימי חמורבי נזכר קצין (waklu) של החבירו, שהוא מפקיד המלך (עיי' שם, ע' 176, 180). במלכות החתים הם קרובים לחצר המלך, בלי ספק כחיל שכירי המלך. ממכתבי תל-עמרנה נראה, שהחבירו שמשו בתקופה ההיא גם חיל רכב מאומן, עיי' קנווטסון, EA, 87, 19—22; 197, 3—4, 10—11.

בין המון המהגרים העברים האלה היו בודאי גם יחידות אתניות, שבטים ואגודי שבטים, שעברו בארץ וחיו חיים נפרדים לעצמם. מאלה היו השבטים הישראליים והקרובים להם. אבל התעודות הרבות על חבירו אינן מספרות על אלה, אלא דוקא על המון המהגרים הנגר והמתבולל, שדבק בישובי הארצות ומלא בהם תפקיד, כגנשי צבא או כעבדים. מפני זה החבירו הם בני גזע אחד, אבל אין לומר, שהתעודות מספרות לנו על נדידת „העם העברי“ מאדו ועד מצרים. כך בקש לתאר את הדברים יירקו בספרו Wanderungen; ויש מודתמה של אמת במשפטו של אד. מיאר, Geschichte, כך ב, ע' 342, שדברי יירקו הם „השערות פראיות“. התעודות אינן מספרות על מעבר „העם“ בארץ לארץ, אלא על התפשטות ההגירה החבירית ועל תהליך ההתפוררות המודרנת של חלק גדול מבני עבר. אם אין בזמן מאוחר זכר לחבירו באדו, אשור, חת וכו', אין זאת אומרת, ש„העם“ נדד ועבר הלאה, אלא שהחבירו נבלעו סוף סוף ביושבי הארצות. כך קרה להם גם בקצה גבול תחום הגירתם — במצרים, ש„עפר“ עדיין היו שם גם אחרי יציאת ישראל ממצרים.

מתוך התעודות על החבירו בתקופה שלפני תל-עמרנה, שבהן הם מופיעים כחיל שכירים וכעבדים, ברור, שאין לדבר על פלישת „שבטי“ חבירו או „כנופיות“ של חבירו לארצות שונות כדי לכבוש. החבירו אינם מבקשים נחלה לשבת כיחידות אתניות, אלא הם מבקשים עבודה ושכר, כמהגרים, והם נשכרים לנותן לחמם. ואם הם משתתפים במהומות מדיניות, ברור מה טיב השתתפותם בהן: כחיל-שכירים מקצועי הם עשויים לבצע פעולות כבוש ושווד בומני מבוכה ורפיון השלטון. זוהי פעולת „סולדטסקה“ בכל זמן ובכל מקום. הידיעות הראשונות על פעולה כזאת של החבירו באות ממרי. מושל העיר נחור, בצפון מסופוטמיה, מודיע לזימרלים מלך מרי (בן זמנו של חמורבי), שהחבירו יצאו מן העיר „שוריוזים“ וכבשו בלילה את העיר „יחמומם“. במכתב אחר לזימרלים מדובר על ראש או קצין, שאסף את החבירו, והללו הגיעו עד שערי איזו עיר. מעין זה גם במכתב שלישי. עיי' דורמ, RHR, 1938, ע' 175—176. החבירו הללו אינם עולים מן המדבר ואין הם באים מן הנכר. הם מיושבי המקום. משתמשים בהם לתכליתם נסיכים או קצינים בסכסוכיהם ותחרויותיהם. תפקידם של החבירו עצמם במהומות אלה אינו תפקיד של „מטלגה“ או

של "תנועה". תפקידם מתבאר ממה שידוע לנו על משלחידם: זהו תפקיד של חיילים המשתתפים במדידות בזמני מבוכה מדינית. וימירילים הוא המלך האחרון של מרי, וזמנו היה ודאי יפה לפעולת "סולדוסקה".

ומתוך כל האמור יכולים אנו לעמוד גם על תפקידם של החבירו בסוריה ובארץ כנען בתקופת תל-עמרנה.

יפה הרגיש ארדמנס בשעתו, שאין אמת בתפיסה, שהחבירו-הסאגו, שמדובר עליהם במכתבי תל-עמרנה, הם עם נכרי, שעלה על הארץ לכבושה, ושיש למכתבים אלה איוז שייכות לכבוש הארץ בידי שבטי ישראל. עיין: Berdmans, Alttestamentliche Studi- en (1908), ח"ב, ע' 62 ואילך. אבל דעתו, שהחבירו הם "מפלגה לאומית", נומדים ויושבי ערי השדה, המתנגדים לשלטון הנכרי, אין לה על מה להשען. דעה זו קבל גם דורם, עיין B, 1908, ע' 68 ואילך; שם, 1924, ע' 13 ואילך (JPOS, 1924, ע' 164 ואילך): הסאגיו הם השואפים להממשלה לאומית" וכו', "חבירו" הם "חבר", בעלי ברית וכו'. מדעתו זו לא חזר בו בפירושו גם במאמרו ב-RHR, 1938, אף-על-פי שהוא מפרש כאן "חבירו" במובן "אסורים", שכויי מלחמה משועבדים. על "תנועה" של חבירו, שבראשה עמדו עבד-אשרת ובניו מדבר גם שחרמיאר, Real. Ass. ערך Abdi-Asirta. אולם מה שידע לנו על אפים האתני והסוציאלי של החבירו אינו נתן להתאחד עם תפיסה כזו. בני נכר, שכירי צבא, עבדים, חומר אתני מגוון (מעיקרו, כדעת קצת, או בעקב התפוררות אתנית, כמבואר למעלה) אינם נושאי "תנועה" המתנגדת לשלטון נכרי. בארצות כנען הם ממלאים באמת אותו התפקיד, שהם ממלאים כבר במרי בימי ירידת שלטונה. הם אינם לא כובשים ולא נושאי "תנועה לאומית", אלא הם בעיקר שכירי המלכים המתחרים, ולפעמים — סולדוסקה פרועה רודפת בזה ושווד.

ר-ב-אדי מלך גבל מרבה לקבול על מעשי הסאגו עד שנדמה לכעמים כאילו הם פועלים ככה בפני עצמו. איבת הסאגו נגדו גדולה, עיין קוידטון, BA, 63, 13; 74, 14; 75, 10. הערים נותנות ידן לסאגו: 68, 18; 73, 29; 33, 74; 21, 36; 76, 37; 77, 29; 79, 20; 26, 80; 34, 85; 73, 89; 32, 90; 25, 111; 20, 116; 38, 117; 58 ועוד. הוא גם קורא בשם ערים מסוימות, שנתנו ידן לסאגו או הרוצות לעשות זאת: צמר (68, 18; 76, 37), אמבי או אמיה (73, 29; 81, 13), בתרונה (81, 13), גבל ובנותיה (74, 21; 116, 38). הסאגו כובשים את כל הארצות: 83, 16—17. כך כותבים גם אחדים משאר בעלי המכתבים. אבל ממכתבים אחרים ברור, שהסאגו האלה לא היו אלא חיל שכירי של עבד-אשרת ובניו, עזירו ופובעל, ושהקנוניות והכבושים הם מעשי ידי אנשים אלה בעזרת שכירים מאנשי הסאגו. כי עבד-אשרת ובניו עצמם אינם מאנשי סאגו, ובכל אופן אין עבד-אשרת "נשיא בדואי" הכובש ערים בסוריה בעזרת "נומדים" מן המדבר, כדברי בהל. Kanaanäer, ע' 40—44. את מוצאו הגזעי אי אפשר לקבוע. אבל ממכתביו של עבד-אשרת לפרעה (קנדטון 60—65) ברור, שהוא בכל אופן אחד ממלכי הארץ: הוא "שומר" על הארץ בשם פרעה, הוא מגן על הערים מפני האויבים, הוא זוחל על גחונו לפני פרעה, ממונה עליו "רביץ" מצרי, והוא דורש צבא-עזר מאת פרעה — ככל מה שמצינו בדברי שאר מלכי הארץ. הסאגו הם רק שכירי. ולפיכך מאלף הדבר, שהמעשים, שר-אדי תולה בסאגו הם באמת מעשי מלך זה ובניו. שהרי עבד-אשרת הוא הנומם לקחת את צמר, אמבי, גבל וכו'. עיין: 81, 11—17; 45—47; 84, 18—38; 68, 4 ואילך, ועוד. את הערים הוא רוצה לכבוש בעזרת הסאגו: 71, 17—31; 76, 17—19; 83, 75—79; 87, 18—24 ועוד. בתרונה נתנה לו ידה, והוא שם בה חיל מצב מן הסאגו:

87, 18—24. כל הארצות נתנו ידן לו: 84, 8—10. את צמר ואת אמבי לקח עיורו: 59, 27—28; 67, 16—17 ועוד. עיין גם המכתבים 137—138 ועיין 71, 21. ביחוד מאלפים המכתבים, שבהם הכותב פותח בסאגו ומסיים בעבדאשרת ובניו או להפך. עיין מכתב 79, השוה 19—21, 25—26 עם 38—47; מכתב 81, השוה 12—13 עם ראש המכתב וסופו. מכתב 104, השוה גוף המכתב עם סיומו. וכן מכתב 88 ועוד. ברור, שהתחרות היתה תחרות המלכים, וצבא הסאגו "כבש" רק בשבילים ובשירותם. ואין להמנע גם מן המסקנה, שהכנוי "סאגו" יש לו במכתבים אלה משמעות כפולה: חבירו־עברים וגם שודדים. ידוע, שזוהי ביאורה המפורש של המלה סאגו ("חבתו" — שודד). ואף־על־פי שמשמעותה היא גם "חבירו", הרי נגדרת עמה גם המשמעות השניה. על משמעות כפולה זו של המלה עיין דורם, RHR, 1938, ע' 174. ואמנם, בכמה מכתבים הכנוי משמש רק ש ו א ה של ולזול. עיין 74, 27—29; 67, 16—17; 91, 5. מפני זה יש להבין בכמה מקומות "סאגו" ככנוי של גנאי בפי המלכים לחבריהם, שהם מאשימים אותם במרד, ובמובן זה הם אומרים: היתה הארץ לסאגו וכיו"ב. — כל האמור גובע גם ממכתבי מלכים אחרים. נמיון זה מאשים את בירי־ד שוה, שנתן מרכבות לסאגו, ואת ארזויה, שנתן את העיר שדו לסאגו (197). אבל גם לו עצמו יש חיילים מאנשי סאגו ושתו, ועממה הוא אף רוצה לצאת לקבל פני צבא המלך (195, 24—32). הסאגו עבדו איפוא המלכים המתחרים, וכל אחד השתול לקנות את לבם. — בירי־ד קובל, שאיבת הסאגו גדולה נגדו, והוא מגן על מגידו בפניהם (243, 10—21). אבל במכתבים אחרים הוא מספר, ש ל ביה נלחם בו (244; 245) ו ש ב נ ל ביה שכרו נגדו בכסף אנשי סאגו ואנשים כושים (246). המלכים הם איפוא אויביו האמתיים. אנו מוצאים קובלנות, שבני לביה מחריבים את ארץ המלך (250, 5 ואילך) או שמלכיאל, מלך גור, ובני לביה יחד מחריבים את הארץ (שם, 53—56). ביחוד טרען טענות אלה עבד־חבה, מלך ירושלים. מלכיאל מחריב את הארץ (286, 36—37) ולחלן; החבירו בזוזים את הארץ (שם, 56). מלכיאל ובני לביה נתנו את הארץ לחבירו (287, 29—31). ובמקום אחר: לביה ואנשי שכם נתנו הכל לחבירו (289, 21—24). החבירו לוקחים ערי המלך, אבדה הארץ (288, 36 ואילך). אבל את האמת הפרוואית מגלה לנו המלך במכתב 289 (5—8): מלכיאל דורש את ארץ המלך בשביל בני לביה ובני ארויה. לא לביה ולא בניו לא "נתנו" איפוא לחבירו שום עיר אלא דרשו את הערים לעצמם. שלביה נלחם וכבש ערים לעצמו, אנו יודעים גם ממכתבים אחרים, עיין: 250, 11—14, 40 ואילך; ביחוד 280, 30—35. בניו ממשיכים את מעשיו. (לפי זה נכון יהיה תרגומו של קנדוטון ל 289, 21—24: לא ששכם ניתנה לחבירו, אלא: גם שכם ספקה להם מחסורם). ביחוד אפינים מכתבים אלה: מלכיאל מודיע למלך, שגדלה האיבה נגדו ונגד רעו שוברדתא, והוא מבקש מפרעה, שיציל את הארץ מידי הסאגו (271, 9—16). אבל שוברדתא מגלה לנו את המשמעות הריאלית של הסכנה. במכתב אחד הוא אומר: תחלה לקח לביה את ערינו, ועתה קם "לביה שני", הוא עבד־חבה, והוא לוקח את ערינו (280, 30—35). אלה הם איפוא ה"לוקחים" האמתיים, הם הסאגו והם החבירו! ובפעם הזאת לביה ועבד־חבה כרוכים יחד. יש מניחים, שבעמדתם הפוליטית של מלכיאל ושוברדתא בא שני בהמשך הזמן: פעם היו נאמנים לפרעה ואויבים לחבירו ולאנשי שלומם מבית לביה, ופעם מרו בפרעה והשלימו עם החבירו ועם בית לביה. דעות שונות בענין זה עיין: ו ב ר, אצל קנדוטון, ע' 1324 ואילך; טירר ד נ ב נ, RAO, 1922, ע' 98; אל ט, PJB, 1924, ע' 28; מייזלר, תולדות א"י, ע' 146 ואילך. אולם את "נאמנות" מלכי כנען קשה מאוד לקבוע. אלא שבכל אופן אין נאמנות זו קשורה ביחס ממייים ל"חבירו", היינו: לצבא השכירים החביריים. מכל מקום מכריע

מכתב 280: כאן לביה, שהוא כאילו בעל-ברית החבירו, ויריבו עבדי-חבה, שהוא כאילו מתנגד לחבירו, מתוארים שניהם כממלאים תפקיד אחד — תפקיד של „לוקחי“ ערים מידי מלכים אחרים, תפקיד של סאגו, כדברי מלכיאל (271, 9—16). שהדברים על „כבושי“ החבירו מכונים באמת לכבושי המלכים היריבים בעזרת שכיריהם, גובע בבירור גם מאחד ממכתביו של עבדי-חבה. הוא מספר: מלכיאל ושוברדתא שכרו אנשים מגור, גת וקעילה וכבשו את ארץ רובותה (הרבה?); וההמשך: נפלה הארץ בידי החבירו! ולהלן: עתה הלכו גם אנשי בית גיניב אל אנשי קעילה, ואם לא תבוא עזרה, תפול הארץ בידי החבירו! (290, 5—24). ברור, שהוא קורא למלכיאל ולשוברדתא ואנשיהם מבני גור, גת וכו' „חבירו“, או מפני שהיו בין צבא המלכים האלה אנשי חבירו באמת או שהוא מכנה אותם כך לגנאי. יתר על כן: באותו מכתב 280 קובל שוברדתא, שעבדי-חבה כתב לאנשי קעילה: „קחו כסף ולכו אחרי“ (16—20). ואנשי קעילה אלה גופם הם „חבירו“ בשעה שהם נשכרים ליריבו של עבדי-חבה! בכל אופן גם עבדי-חבה אינו מדבר על כבוש מדינאי-אנשי של ערים עליידי חבירו הפורצים לארץ מעבר לגבול. אמנם, בשעת מהומה הסאגו עושים גם לביתם וכבושים ובוזזים ערים. עיין מכתב 289 ועיין 313, 5; 318, 8—13. בודאי היו גם מקרים, שהמלכים נתנו להם ערים למושב. מקרה כזה נזכר במכתב 197, 26—31. אבל אין בכלל המכתבים שום רמז לכבוש אתני של הארץ בידי החבירו. ובכלל אין בהם שום דבר, שאינו מתבאר כל צרכו מתוך מה שידוע לנו על החבירו בשאר הארצות וביחוד במרי: מתוך פעולת צבא-שכירים המשרת את המלכים והמשתולל לפרקים. — על היחס שבין הגירת החבירו ובין נדית שבטי ישראל עיין למעלה, ע' 7—11.

ג. לחקר האגדות על משה

המקורות. בספורים על משה ופעולותיו המסודרים בספרים שמות, ויקרא, במדבר נשתלב חומר השאוב משלש המקורות הראשיים של התורה: ס"י, ס"א וס"כ. אבל רק ס"כ בולט בחומר זה כחטיבה מיוחדת, שאפשר ליחידה כנקל משאר החומר. לא כן ס"י וס"א. שני מקורות אלה נשתזרו לספר אחד, הוא ס"א, ועל פי רוב אי-אפשר עוד להפריד את חושיהם זה מעל זה. ובכל זאת נטו חכמי בית ולהיוון נסיונות הרבה להפריד את ס"א למקורותיו ואף בססו על הפרדה זו כמה הלכות בתולדות ישראל בימי קדם. השתדלו להוכיח, שס"א תלוי בס"י, ס"ד — בס"א, וס"כ — בס"ד וס"א. מלבד זה הבחינו בס"י עצמו שכבות שונות: ס"י הראשון (י') וס"י השני (י²). שהשלים ועבד את הראשון. ולא עוד אלא שהבקורת בקשה להגיע מתוך הפרדת ס"י הראשון גופו עד אבני-יסוד של המסורת הספרותית שבידנו ולהתוות את דמותן של אותן האגדות הקדומות, שס"י השתמש בהן לבנין ספורו. הן אגדות ס"י הקדמון. באגדות אלה דמו למצוא את רובד-השתיה, את רובד-הסלע של המסורת: את העדות הקדומה ביותר על אמונת יהוה. ברובד זה נשתיירו שרידי אגדות מיתולוגיות ואמונות אליליות. אגדות אלו בנסותן הראשוני-הקדום כאילו אינן קשורות ביציאת מצרים ובתולדות ישראל. הן אגדות פולחניות מקומיות של האל השוכן בהרהגעש סיני או האל הנעבד בקדש שבארץ מדין. רק ס"י הראשון הוא שאחד אגדות נפרדות אלה לזר אחד ושקען בספורו על יציאת מצרים וראשית תולדות ישראל. זהו איפוא רובד-הסלע האילי של האמונה הישראלית. האגדות הקדומות מחברות

את משה עם עבודת האל של סיני או של קדש. זאת אומרת: אגדות אלו קובעות למשה מקום בשכבה האלילית של אמונת יהוה, במקצת עוד בתקופה לפני־ישראלית. הדעות על הערך ההיסטורי של המסורות על משה חלוקות. אבל דעה רוחת היא, שבאגדה הקדומה מופיע משה ככהן אל, שהיה נעבד בהר סיני או בקדש. בעבודת אל זה נעוצה ראשית האמונה הישראלית¹.

הנהגה מכיון שאין בידנו משען נאמן להפרדת סייא למקורותיה, הרי שהבחנת סייא בכללו וכל שכן סייא הראשון ועל אחת כמה וכמה סייא הקדום אינה אלא השערה התלויה לעתים קרובות ביותר בחוט השערה. ההפרדה נותנת לנו בכל אופן רק קטעים. וכדי למצוא את משמעותם של קטעים אלה, יש להשליםם. וההשלמה תלויה בדמיונו של המשלים. הבגין הכבי על ההפרדה הזאת עומד איפוא בעיקר על מה שחסר מן הספר, על האין סעד לבגין משמשת רק ההנחה המוקדמת, שרוב־הסלע של האמונה הישראלית הוא אלילי. אבל היא היא השאלה, אם רשאים אנו להניח הנחה זו ביתס ליצירה כל־כך מיוחדת בתולדותיה כאמונה הישראלית. ודאי, יש בספרות המקראית שברי אגדות, שיש בהם מאופי המיתוס. אבל — היש לראות שברים אלה כשרידי רובד אלילי של אמונת יתוה גוסה או כשרידיים מן התקופה שלפני התהוות אמונת יהוה? עלידי נתוח המקורות והשלמתם על יסוד ההנחה המוקדמת ההיא עדיין לא פתרנו את השאלה העיקרית, ואולי גם התרחקנו מפתרונה.

אולם כדי שנוכל להבין את עדות המקורות על פעולתו של משה, שהיא גם העדות על התגלות אמונת־יהוה בישראל, עלינו לברר קודם כל את השאלה, אם יש באמת במקורות רמז על קשר בין פעולתו של משה ובין תחומי הפולחני של איוה אל לא־ישראלי וכהניו.

1 עיין ביחוד מייאר, *Isracliten*; גרסמן, *Mose*, שניהם בעקבות ולחיוון. מהם קבלו לא רק חוקרים מסוגו של הלשר, אלא גם קיטל וולין, אף על פי שהם חולקים על כמה וכמה מנפוי דבריהם. השיטה ביסודה היא השלטת. בשמ' ג', א ואילך מבחינים אגדות פולחניות (ליד הנבואיות), שלפיהן גלה משה את משכן יהוה בהר חורב לפי (ס"א) ובמקום חסנה (לפי ס"ב), שהיה בקדש או בהר סיני בארץ מדין, ושלפיהן משה הוא כאילו מיסד הפולחנות האלה. באגדות אלה נתקשר משה במקומות עבודה עתיקים של יהוה, שהיה נעבד בקדש ושהר־הגשע שבמדין (בערב ולא בחצי־האי סיני, ששם אין הר־גשע) היו קדושים לו. בשמ' ד' כד—כו יש אגדה נפרדת המבארת את מנהג המילה. מייאר מוצא כאן מקבילה לאגדות על מלחמת משה עם אלהים, שנוכרה, לדעתו, בדב' לג, ה, ולמלחמת יעקב עם אלהים, ברי' לג, ה, הושע י"ב, ה. בדב' לג, ח הוא מפרש "תריבהו" במובן: תריב, תלחם עמו, והוא מוצא כאן שריד של מיתוס (שהספורים לא הוזכירוהו) על מלחמה בין משה ובין האלהים, שבה רכש־לו משה את האורים־והתומים. מסוב מלחמה זו היא קדש. בכמה וכמה אגדות מוצאים רמזים ליסוד דת יהוה בקדש: שמ' ט"ו, כב ואילך; י"ז, ב—ז; במ' כ', א—ג. כי מרה, מסה, מריבה, קדש (מריבת קדש) ענינן אחד, ולפי שמ' ט"ו כה נתן שם "חק ומשפט". גם המלחמה עם עמלק כאילו היתה בקדש, ושם בנה משה מזבח (שמ' ט"ו, ח—טז). אגדה פולחנית אחרת מוצא גרסמן בשמ' י"ח: כאן כאילו סופר על הקרבנות, שהקריב משה בפעם הראשונה ליהוה בתור כהן, ולדעתו הכוונה גם כאן לקדש, למרות פסוק ח, אגדה פולחנית מוצאים גם בבמ' כ"א, ו—ט: משה מיסד את עבודת נחש הנחושת (עיין מל"ב י"ח, ד). לדעת גרסמן גם מקום עבודה זו היה בקדש. שם גם קבל ששה את הארון מידי המדינים וכי' (עיין ספרו, ביחוד ע' 438 ואילך). השוה להלן, הערה 9.

הקדושה הנבואית בלבד של סיני והמדבר. המסורת של כל התקופה המקראית כולה (ושל היהדות כולה) מבחינה שני תחומי קודש שונים זה מזה: אחד נבואי בלבד ואחד נבואי-פולחני. הגבול ביניהם קבוע ועומד: באר שבע. מבאר שבע צפונה משתרע התחום הנבואי-הפולחני, מבאר שבע דרומה, עד סיני, משתרע התחום הנבואי בלבד; שם נתגלה יהוה לישראל, ומשם הוא מופיע, אבל אין לו שם מקומות פולחן.

ההבחנה הזאת נתגבשה קודם כל בספורים על האבות. האבות עוברים בארץ כנען, הלך ונסוע הנגבה, בונים מזבחות ומקמים מצבות במקומות שונים, הם המקומות, שהיו שם מקדשים בזמן מאוחר: גלעד-מצפה, שכם, בית-אל, חברון, באר-שבע (בר' ל"א, מה-נד; י"ב, ז; ל"ג, כ; י"ב, ח; י"ג, ד; כ"ה, טז-כב; ל"ה, א-ד; י"ג, יח, השוה י"ח, א ואילך; כ"א, לג, כ"ו, כה), וכן הר המוריה (כ"ב, א-ט). העיר שלם נזכרה כמקום פולחן עתיק "לאל עליון" (י"ד, יח-כ). אבל אין האבות עובדים לאלהים באיזה מקום שהוא מדרום לבאר שבע. אברהם מגיע עד גרר, אשר "בין קדש ובין שור" (בר' כ, א)², ויצחק גר עם באר לחי ראי (כ"ד, טב; כ"ה, יא), אשר "בין קדש ובין ברד" (ט"ו, יד). אבל לא מצינו, שבנו מזבח והקריבו קרבנות באיזה מקום מדרום לבאר שבע. ולא עוד אלא שהאלהים גם לא נתגלה להם בשום מקום מדרום לבאר שבע³. בקדש עצמה לא גרו האבות ולא בנו בה מזבח. אברהם ויעקב יורדים מצרימה. אבל אין הם

² מקביעת מקום זה אפשר לחביא ראייה, שכאן הכוונה למקום שבנחל ג'רור, מערבית-דרומית לקדש, ולא לאם ג'רר, דרומית-מזרחית לפזה, מצפון לבאר שבע. אבל להכריע אי-אפשר אף מזה. כי יתכן, שהכוונה לכל הרצועה שבין שפת הים ובין קדש עד בואכה שורה, שהכתוב כוללה כאן בשם נגב. לפי כ"א, יד-לג אברהם גר בבאר שבע, ואבימלך מלך גרר קרוב לשם. כל שכן שאין הכרע בראיות האחרות, שמביא גונקל, בביאורו לבר' כ, א, לכן, שגרר העתיקה היא בנחל גרור. עיין הערה שלאחרי זו.

³ ליצחק נתגלה האלהים, כנראה, בגרר, בר' כ"ו, א ואילך, אע"פ שפסוק ב (בארץ אשר אמר אליך) קשה לישב לפי זה. אבל גרר זו של יצחק אינה בנחל ג'רור אלא באם ג'רר, צפונה לבאר שבע. שכן היא מדומה בארץ מלשתים (א ואילך), ואף היא סמוכה לבאר שבע. (עיין הערה שלפני זו). גונקל, לבר' כ, א סבור, שגם כאן כוונה האגדה בנסותה הראשוני לנחל ג'רור, שהרי יצחק, גוסס מרחובות לבאר שבע, כדי להמלט מריבות אנשי גרר, ומכיון שרחובות היא מדרום לבאר שבע, הרי שגרר היא מדרום לרחובות. אבל בכתובים לא נאמר, שיצחק עלה לבאר שבע, כדי להמלט מריבות אנשי גרר ולהתרחק עוד יותר מגרר, כי על בארה של רחובות לא רבו כלל (כב). האגדה מעתיקה את יצחק מרחובות לבאר שבע, כדי לספר על חשבונית ולבאר את השם באר שבע. אין איפוא כל יסוד לקבוע את מקומה של גרר זו מדרום לרחובות. לפי בר' י, יט, גרר סמוכה לפזה וקרובה לשטח סדום ועמורה. לפי דה"ב י"ד, יב-יג, גרר אינה רחוקה ממרשה (ט).—בכל אופן גם יצחק אינו בונה מזבח בגרר אלא בבאר שבע (כ"ו, כה), ושם זובח יעקב "לאלהי אביו יצחק" (מ"ו, א).—פ ט ר י קבוע מקומה של גרר בתל ג'קת, ליד א-ג'רר, שחפר שם בשנת 1927, עיין: Petrie, Gerar (1928), וכן או ל ב ר י יס, Archaeology, ע' 53, וביחוד הערה 33 לפ' 81. — ירמייאס, ATA.O, ע' 255-256, 302-303, משער, שעקדת יצחק היתה לפי סיא בחר חורב. אבל אין זו אלא השערה סתם. האיל "נאחז בסבך בקרניו" (בר' כ"ב, יג), הרי שהגרר היא ארץ יערות.

בונים מזבחות בדרך במקומות מסעי בני ישראל, גם לא בחורב-סיני. האגדה לא הולכה אותם לשם. בדרך למצרים וזבח יעקב בבאר שבע (מ"ו, א). וכן אנו מוצאים, שהתקופה המקראית לא יחסה מעולם לשום מקום שמדרום לבאר שבע קדושה פולחנית. כל התחום הדרומי נזכר רק על רקע גבאי: כמקום התגלות יהוה. אל הדרום נשא הישראלי עיניו וצפה להופעת יהוה משם, כמו שאנו למדים מדב' ל"ג, ב; שופ' ה', ד—ה; חב' ג', ג; תהי' ס"ח, ח—ט, אבל לא חשב אותו לתחום קדושה פולחנית; סיני נזכר בכתובים אלה יחד עם אדום, שעיר, הר פארן, תימן, מעולם לא הלך ישראלי דרומה לבקר מקום פולחן קדמון. אליהו הולך להר תורב, אבל לא לזבוח שם, אלא לשמוע שם דבר אלהים (מל"א י"ט, ד—ח). אין הוא בונה שם מזבח. וגם האגדות על מסעי ישראל במדבר אינן מתארות את הדרום כתחום של מקומות פולחן. אין ישראל נוטעים במקום פולחן למקום פולחן, אלא מסייעים הם עממה אהל וארזן. אמנם, עבדו לאלהים בהר סיני, אבל זו היתה עבודת-עראי, ובמשך ארבעים שנות המדבר לא חזרו לשם לעבוד את האלהים. ובכלל לא נחשבה תקופת המדבר לתקופה של עבודת אלהים במקומות קדוש. התקופה היא תקופת הנבואה, והתחום — תחום התגלות האלהים לישראל. נביאים אף יכלו לטעון אחר-כך, שבמדבר לא הקריבו ישראל קרבנות כלל (עמ' ה', כה; יר' ז', כב) — עד כדי כך נתקשרו הומן ההוא והמקום ההוא באידיאה של התגלות האלהים בלבד. בהבחנה הזאת של כל התקופה המקראית כולה בין שני תחומי הקדושה גלומה עדות היסטורית חשובה על אפיה של התקופה הראשונה בתולדות האמונה הישראלית. ההבחנה לא הובעה בפירוש, אבל היא קיימת בהכרה הדתית וכחיים הדתיים של העם בכל הדורות. ודוקא מפני זה יש לה ערך של עדות מכרעת. היא מלמדת אותנו שני דברים: שקדושת שטח המדבר אינה קדומה מתקופת משה ושקדושה זו קבועה ומצומצמת במסגרת נבואית. זאת אומרת, שהתנועה הדתית, שבמרכזה עמד משה, לא היתה לה רקע פולחני עתיק. היא לא היתה קשורה בקדושת מקומות ולא היתה נעוצה בעבודת איזה אל, שהיה נעבד מלפני כן במקומות פעולתו של משה. כי לא יתכן להניח, שרק כזה היה, אלא שלא נשאר לו כל זכר בהכרה הדתית של העם, בה בשעה שהמקומות עצמם נקבעו בזכרוננו לעולם.

עדות כזו מעידים גם הספורים על משה עצמו.

לא לפי ס"י ולא לפי ס"א אין משה בונה מזבח במקום שנתגלה אליו האלהים. הוא מסתיר פניו ונושל נעליו, אבל אינו בונה מזבח ואינו מקיים שום נימוס פולחני⁴. גם אחרי מקרה המלון (שמ"ד, כד—כו) אינו בונה מזבח. זאת אומרת, שהאגדה אינה רומזת על קדושתו הפולחנית של מקום התגלות. משה דורש מפרעה, שישלח את ישראל לעבוד את יהוה במדבר (שמ"ג, יח; ד', כג; ה', א—ג; ח', ז', טו, כו ועוד), אבל אינו רומז על עליה למקום קדוש. גם הבסוי "דרך שלשת ימים במדבר" (ג', יח; ה', ג; ח', כג) הוא סתמי, ואין בו רמז למקום קדוש. ואמנם, משה דוחה את הצעת פרעה לזבוח בארץ לא בטענה, שבני ישראל צריכים לזבוח במקום מסוים, וגם לא בטענה, שמצרים אינה אדמת קודש, אלא בטענה, שבני ישראל יראים לזבוח "את תועבת מצרים לעיניהם" (ח', כא—כב).

⁴ נשילת הנעלים אינה "נימוס פולחני" בעצם מובנה של המלה (עיין מייאר, *Israeliten*, 6), אלא הבעת יראת-כבוד, וזוהי משמעותה במורה עד היום. ליהושע מצוח "שר צבא יהוה" לשול נעליו, והתגלות אינה במקום פולחן, אלא באיזה מקום "ביריתו" (יהושע ח', יג—טו).

לא אחרי בקיעת הים, לא במרה ולא במסה אין ישראל בונים מזבחות (י"ד—י"ז). ברפידים משה בונה מזבח (י"ז, טו), אבל אין זה נתפס כקביעת מקום פולחן אחרי התגלות אלהים. לא נזכרו שם זבחים וחס, והמזבח אינו, כנראה, אלא מצבה לזכרון ולעד (השוה יהושע כ"ב, כא—כט, וכן ש"א ד, יב). הזבח בשמ' י"ח, כב אינו חג לאלהים, אלא זבח ומשתה לכבוד יתרו: "לאכול לחם עם חתן משה לפני האלהים". וכן כשחנו ישראל לפני הר סיני לא הקריבו שם זבחים (שמ' י"ט). רק אחרי שכתב משה את דברי יהוה הוא בונה מזבח ומקים מצבות (כ"ד, א ואילך). אבל תכלית המזבח היא לא לעבוד ליהוה במקום משכנו, אלא לכרות ברית, "על כל הדברים האלה". ואף תכלית המשתה לפני האלהים היא ההתגלות: "ויחזו את האלהים" (ט—יא). מזבחיו של משה אינו מזבח קבע, ולפני העגל אהרון בונה מזבח אחר (ל"ב, ה). גם אחרי ההתגלות הגדולה, שמסופר עליה בשמ' ל"ג, יב—ל"ד, לה אין משה בונה מזבח. לפי ס"כ צוה האלהים את משה בהר סיני לעשות את המשכן — את המקדש המטולטל המסמל את הקדושה הפולחנית, שאינה קשורה במקום קדוש. ולא עוד אלא שאף המשכן עצמו אינו משמש אלא מצע פולחני להתגלות. — בשמ' ג', יב נזכרה עבודת האלהים כבר בהתגלות הראשונה. אבל נזכרה רק עבודת העם שבעתיד. מלבד זה אפייני הדבר, שגם כאן נאמר: "תעבדון את האלהים על ה' ה' זה" ולא "במקום הזה". אין הכתוב חושב את מקום ההתגלות למשה כמקום פולחן קבוע, אלא מזכיר את "ההר" בכללו כמקום עבודה של זעם אחרי יציאת מצרים. ואם אין המקרא הסתם הנה לקוי בחסר, הרי הוא מביע במלים "וזה לך האות" בדיוק גמור את התפיסה המיוחדת של כל הספורים האלה: גם עבודת האלהים בהר אינה אלא "אות" לשליחות הנביא, כמו שכל מעשיו ומאורעותיו של משה אינם אלא "אותות" לאמתת האל ושליו. הפולחן נעשה כאן טפל להתגלות.

ומכל זה נובע, שבספורים על משה לא הובלעו אגדות פולחניות בעצם, וביחוד — אגדות, שהיו קשורות מלכתחילה במקומות פולחן עתיקים ושהיו מלכתחילה אגדות מקומיות. כי שום אגדה מן האגדות האלה אין בה כונה לקדש מקום פולחן. חבורן למקומות מסוימים אינו אלא חבור נבואי. ואף היסוד הפולחני שבהן מעורה ביסוד הנבואי: הכל משמש כאן מסגרת להתגלות האלהים. וגם קדושת המקומות מקורה וראשית בהתגלות האלהים. העדר היסוד הפולחני המקומי מוכיח, ששום אגדה מן האגדות האלה אינה מושרשת באמונה ב"אלהות מקומית", באל השוכן בהר געש או בסנה קדוש. מלבד זה נרבע מכאן, שההתגלות למשה היא יסודה הראשון של קדושת שטח המדבר בישראל ושארין לקדושה היא שרשים בתקופה שלפני התגלות זו. ההתגלות למשה היא כאן האופק האחרון.

מדין וקדש. את ההשקפה על הרקע האלילי-העתיק של פעולת משה בקשו לבסס גם על הספורים הקובעים יחס מסוים בין משה ובין מדין. משה בורח לארץ מדין, יושב בבית כהן מדין ולוקח את בתו לאשה (שמ' ב', ד', יח ואילך). יהוה מתגלה לו בשעה שהוא רועה את צאן יתרו חותנו המדייני (ג', א), זאת אומרת: בגבול בני מדין, במקום שהיתה להם זכות מרעה. הסנה או "הר האלהים" הם איפוא משכן אל מדייני. בשמ' י"ח מסופר, שיתרו בא אל משה המדבר והקריב שם עולה וזבחים ליהוה. בזמן מאוחר יותר אנו מוצאים, שמשפחת יתרו או חובב, היא משפחת הקיני, נספחה על ישראל (במ' י', כט ואילך; שופ' א', טז; ד', יא, יז; ה', כד; ש"א ט"ו, ו ואילך; כ"ה, י; ל', כט). בני רכב, משבט הקיני (ד"ה א' ב', נה), הם עובדי יהוה קנאים (מל"ב י', טו ואילך; יר' ל"ה). מכל זה כאילו יש להסיק, שמשפחה קבל את עבודת יהוה מבני הקיני, והוא שעשה את האל הנה

לאל הלאומי של ישראל. ובהשקפה זו, מיסודו של בודה, נכרכת השקפה אחרת, מיסודו של מייאר, הקובעת את מרכז עבודת האל הקיני בקדש. בקדש קבל משה את עבודת האל. כאן היה מושב כהני האל הזה, הם הלויים. בתחום זה ישב שבט לוי העתיק, ליד שמעון, שנחלתו היתה בנגב. האגדה מקשרת את משה בעיקר בקדש. מכאן יצאה אחר-כך תנועה לויית, שפשטה מן הדרום אל הצפון והביאה לידי רפורמות דתיות, ביחוד בימי אליהו-אלישע⁵.

אולם היש יסוד אמתי להשערות אלה?

מן המקראות הנזכרים על הקיני אנו יכולים ללמוד רק זאת, שבט מדיני, שהתיחס אל חותן משה, דבק בישראל וממילא גם באלהיו. אבל אין שום דבר בכל המסורת על הקיני ועל יתרו, שיצדיק את ההשערה, שישאל קבלו מהם את עבודת אלהיהם. יתרו הוא "כהן מדין" (שם' ב', טז; ג', א; י"ח, א) ולא "כהן יהוה". בשום פנים אין להבין למה טשטשה המסורת את יחס מדין בכלל ויתרו בפרט אל עבודת יהוה ולמה לא ספרה בפירוש, שבני מדין, או לפחות, יתרו וביתו, עבדו את יהוה. הלא האגדה ספרה כזאת על אדם וקין והבל והנוח ונח וגם על בלעם ואויב וחבריו ועל מלכי צדק. מלבד זה הרי האגדה בשם' ג' מתכוונת בפירוש לספר את ההפך, לפי כל המקורות. משה בא עם הצאן אל "הר האלהים", אבל אינו יודע, שהמקום "אדמת קדש הוא" (א, ה). אחר-כך הוא שואל לשם האל, שנראה אליו (יג-טו). הרי שקדושת המקום לא היתה ידועה קודם לכן ושאת שם האל לא למד בבית כהן מדין. הוא רואה את הסנה בוער באש ואינו מבין את המראה (ב ואילך). הרי שקדושת הסנה לא היתה ידועה קודם לכן. בשם' י"ח יתרו מודה "כי גדול יהוה מכל האלהים". אבל דברים כאלה מספרים סופרי המקרא כמה פעמים על עובדי אלילים (מל"ב ה', טו; כ, כז; יז, יז; י"א, ג; י"ב, לב; י"ד, כה). כמו כן לא נאמר בשם' י"ח בפירוש, שיתרו הקריב בעצמו קרבנות ליהוה (יב), אע"פ שספרו כזאת על קין והבל ונח ומלכי צדק ועל נעמן (מל"ב ה', יז) והמלחים (יונה א', טז) ובלעם ואויב וחבריו. מלבד זה הלא אין הכתוב מסתיר, שיתרו למד את משה סדרי משפט (שם' י"ח, יד-כו), וממילא לא היה לו כל יסוד להסתיר, שמשא קבל מיתרו גם עניני-תורה אחרים. ואם אין האגדה מקשרת בפירוש את דעתייהו של משה ביתרו, אין זה אלא מפני שהיא תופסת את ההתגלות למשה כראשית מוחלטת.

כי הטענה, שמשא ראה את המראה בגבול מדין, מאחר שרעה במקום ההוא צאן איש מדיני, והדעה הקשורה בה, ש"הר האלהים", שבו קובעת האגדה גם את מתן התורה, היה בגבול מדין, והיינו במדין שבערב, באחד מהרי-הגעש שבשטח ה"חררים", דרומית-מזרחית למפרץ עקבה, תלויות על בלימה. הן בטלות בפני העובדה המכרעת, ששום מקור אינו מספר, שישאל באו בגבול מדין בכלל ובשעת מתן תורה בפרט⁶.

5 עיין למעלה, כרך א', ע' 5, הערה 8, וע' 171.

6 בבמ' כ', יד-כא; כ"א, כא-כב; דב' ב', ב-ל מדובר על מעבר דרך ארצות אדום ומואב וארץ סיחון. אבל מעבר דרך מדין לא נזכר בשום מקום. - בדעה זו, שאת חורב-סיני יש לבקש ממזרח ללשון ים עקבה, מחזיקים חוקרים רבים (ולחיוץ, שטדה, מייאר, גרסמן הויפט, מוזיל ועוד). סקירה על תולדות השאלה עיין: קיטל, Geschichte, חלק א', סעיף 41, (ע' 531 ואילך, ועיין הרשימה הספרותית שם בע' 531, הערה 3); לורס, Israël, ע' 201 ואילך. עיין גם גרסטנג, Heritage, ע' 169 ואילך, מוזיל, Hegaz, ע' 286 ואילך, 297 ואילך, השוה 263, קובע את מקומו של חורב-סיני בסביבת אל-חרוב, בקצהו הצפוני-

משה היה בארץ מדין, אבל לא עם ישראל. המגע עם יתרו ועם הקיני אחרי יציאת מצרים הוא במדבר, בין מצרים ובין מדין. יתרו בא מארצו אל המדבר, אל "הר האלהים" (שם' י"ח, ה), ומשם הוא שב "אל ארצו" (כו). חבב המדיני נפגש עם משה ועם

המזרחי של מישור גבעות אל-ח'ר'י'ת, ממזרח למפרץ עקבה (לא באל-בדר, כמו שסבור היה קודם). בארץ מדין, מוזל מסכם את הראיות לדעה זו, אבל הראיות אינן חותכות. לדעתו מסייע לקביעת המקום שלו הפסוק בדב' א', ב: אחד עשר יום מחרב דרך הר שציר עד קדש ברנע. כי מאחורוב עד קדש (שהוא קובצה סמוך לסלע של אדום) מהלך אחד עשר יום. מסטוק זה עצמו הביא פלמר, Schaulplatz, ע' 401, ראית, שהר סיני הוא בדרומו של חצי-האי, ואחרים כבר דרשו בו מה שדרשו. שאין ללמוד מדב' א', ב, שחורב הוא מדרום להר שציר, ברור בהחלט ממסוק יט: ישראל הלכו מחורב לקדש ברנע. דרך הר האמרי. כלום נלמד מכאן, שצריך היה לעבור על פני "הר האמרי" (הוא הר יהודה) כדי לבוא מחורב לקדש? ולא זה בלבד אלא שדב' א', ב אף אינו בא לקבוע את המרחק הנורמלי שבין חורב ובין קדש. שהרי בדב' א', א מדובר על המקום בעבר הירדן, שבו באר משה את התורה, והמסכו בפסוק ג קבע את זמן באור התורה בעבר הירדן. ומה ענין חורב וקדש ברנע לכאן? ברור, שמסוק ב נודק לכאן ממקום אחר. הוא כולל לא קביעה גיאוגרפית, אלא ספור היסטורי; הוא קטע מתיאור מסעי בני ישראל, והוא חכר לדב' א', יט. כתוב זה אינו קובע מרחק נורמלי בין חורב וקדש, אלא מספר, שישאל שבו בדרך מחורב עד קדש אחד עשר יום. דרך הר שציר" וכן, "דרך הר האמרי" משמעותם: בדרכים המוליכים מחורב וקדש דרך המדבר לשציר או להר האמרי, מאחר שהדרכים והשבילים מחורב עד קדש הכתעמו גם לאדום וגם לארץ האמרי, כמו כן אין ראיה מדב' ל"ג, ב: שוט' ה', ד-ה, שסיני היה מדרום לשציר. משום נראה ההפך: כשיצא האל משציר לארץ-ישראל רעש הר סיני. שציר היא כאן הנקודה הדרומית ביותר. מזה נמצאו למדים, שגם בדב' ל"ג, ב ובחב' ג', ג אין רמז לנקודה דרומית משציר. (ואם מאן הוא אילת, כדעת מוזל, הרי היא כצטרפת לאדום, עין מלא' ט', כו; תימן בחב' ג', ג היא אדום, עין בר' ל"ו, יא, מב; יר' מ"ט, ז; עוב' ט). ואמנם, מדין לא נזכרה אף פעם בתאורי תופעות אלה, ובשום מקום לא נאמר בכלל, שחורב או סיני הוא בארץ מדין. זה משלים את הראיה המכרעת, שבשום מקום לא סופר, שישראל באו בגבול מדין. - בין החוקרים הקובעים את מקומו של הר סיני במדין יש סבורים. שהספור על מעמד הר סיני אינו אלא אנדה בלבד, פרי "הצורך הפיוטי" לתאר את יצירת עם יהודה כמעשה דרמטי נשגב על "במה מרוממה", ואילו ערכו של הר סיני לא היה באמת אלא זה, שהוא נחשב בעיני שבטי העברים והקינים שבסביבתו להר מושב אלהים. עין ולהויון, Prolgomena, ע' 342 ואילך, וכן גרסמן, Mose, ע' 442: בגלל המרחק שבין קדש ובין סיני שבמדין אין להניח, שישראל היו שם. אבל שאלתנו כאן היא קודם כל לא שאלת האמת ההיסטורית, אלא שאלת משמעותה הפנימית של האנדה. מכיון שהאנדה מספרת על ברית יהודה עם ישראל בסיני ועל התגלות האל למשה בסיני; ועם זה כאילו שמרה זכר היות הר זה במדין, הרי היה צריכה לספר גם על דרכם של ישראל למדין. קשים ריאליים ודאי לא עמדו לשון לדמיון הפיוטי. ולא עוד אלא שישראל הרי נדדו באמת על גבול מדין. העדר ספור כזה מראה, שמעולם לא דמתה לה האנדה את הר סיני במדין. - גיל סן, JPOS, 1927, ע' 187 ואילך, משתול להוכיח, שסיני אינו אלא מטר, היא סלע של אדום. אבל הנתותיו תלויות ברפיון. דברים מתמיהים ביותר בענין סיני והר שציר מביע גליק ב JAOS, 1936, ע' 462 ואילך.

ישראל במדבר, וזמשם הוא חפץ לשוב אל ארצו ואל מולדתו (במ' י, כט—לא). משה יוצא ממדין למצרים, ובדרך, בהיותו במדבר, הוא נפגש „בהר האלהים” עם אהרן היוצא לקראתו ממצרים (שם' ד, כו). שבטים מדיניים ושבטים קרובים להם התפשטו בארץ ערב (בר' כ"ה, א ואילן), מורחית-דרומית למפרץ עקבה, ושם היתה „מדין” זו, שגיאוגרפים יונים וערבים מספרים עליה. אבל הקצה הצפוני-המערבי של תחומם היה בצפון סיני, בין אדום מצד זה ופארן ומצרים מצד זה (מל"א י"א, יז—יח)⁷. בהיותם שוכנים על גבול המדבר היו שולחים את עדריהם לרעות במדבר, אף-על-פי שהמדבר לא נחשב על ארצם⁸. במדבר זה שבין מדין ובין מצרים יש לחפש את „הר האלהים”.

ואמנם בהיסטוריה המאוחרת אין שום דבר, שיווה על איוו קרבה דתית בין ישראל לבין מדין. בשופ' ו—ח' המדינים לוחצים את ישראל יחד עם עמלק, לפי ס"כ המדינים מדיחים את ישראל אחרי בעל פעור, ומשה מחזיר אותם (במ' כ"ה, ו—יח; ל"א). לפי במ' כ"ב, ד, ו הם שוכרים יחד עם מואב את בלעם לקלל את ישראל.

ביחוד אפשר ללמוד דוקא מתולדות קדש את בטולה של כל ההשערה. קדש הרי היתה מצד אחד בתחום מדין-קיני-עמלק, ומצד שני תפסה מקום חשוב בתולדות שבטי ישראל בתקופת המדבר, גם אם לא נאמין בדברי החוקרים המכנסים את כל האגדות על משה לקדש. אולם קדש זו נחשבה על גבול ארץ-ישראל (במ' ל"ד, ד; יהושע ט"ו, ג; יחז' מ"ז, יט; מ"ח, כח) ולא היתה רחוקה מן הישוב הישראלי במדבר סיני. ובכל-זאת אין היא ממלאה שום מקום בחייו הדתיים של העם בתקופה מאוחרת. כבר הזכרנו, שאף אחד מן האבות לא הגיע לשם. בתחרות שבין דן, שכם, שילה, בית אל, באר שבע, ירושלים אין לה חלק. היא לא נזכרה ולא נפקדה כמרכז פולחני אף פעם אחת. זה היה בלתי-אפשרי, אילו היה תחום זה תחומה הקדומן-השרשי של עבודת יהוה.

7 מלכות אדום הגיעה בזמן מאוחר עד עציון גבר על שפת ים סוף (מל"א ט', כו), אבל הישוב האתני בין הר שעיר ובין מפרץ עקבה היה, כנראה, רובו מדייני. — פארן זו שליד מדין אינה נחל פיראן שבדרום סיני. ישמעאל בא למדבר פארן ממדבר באר שבע (בר' כ"א, יד—כא). לפי במ' י"ד, ג, כי נשלחו משם המרגלים, ולפי זה אין היא רחוקה מגבול הנגב, וביחוד מקדש (שם, כו). שעיר, פארן, קדש נזכרו יחד גם בבר' י"ד, ו—ז, לא רחוק מעמק ים המלח, שם, ד. וכן נזכרו יחד בדב' ל"ג, ב. ותימן (היא אדום) ופארן נזכרו יחד בדב' ג', ג. לפי ש"א כ"ה, א כרח דוד למדבר פארן המדומה שם כגובל עם קצה הנגב. (אמנם, השבטים גרסו כאן „מצון”).—ממדבר פארן פשטו הישמעאלים גם הם דרומה-מזרחה, וקצתם נתמזגו עם המדינים (שופ' ח', כד; בר' ל"ו, כה, כז, כח, לו; ל"ט, א). ישראל במדבר אינם באים במגע עם בני ישמעאל.—ממקומם פשטו המדינים בנודד והגיעו עד מואב (בר' ל"ו, לה) ועד עמק יזרעאל דרך עבר הירדן (שופ' ו—ז). כנהוג במקומות חתם עד היום הזה, כך מספר, למשל, פלמר (Schauplatz, ע' 228), ששבט תיהא החי בלב מדבר סיני היה נוהג להתנסל כדי שנה בשנה על שטח ענזה החי בסביבות תדמור וממזרח לחורן, במרחק מסע עשרים יום על הגמלים, כדי לגזול מהם את עדריהם.

8 זכיות המרעה וההשקאה של שבטי-המדבר הן עתים פרשה מסובכת מאד ופר, מלחמות והסכמים, עיין קיזור, Sinaiwüste, ע' 35 ואילן, 45 ואילן, מ 11 יל Arabia Petraea ח"ג, ע' 28) אומר, ששבטי-המדבר מיוחדים לעצמם זכות מרעה והשקאה במקומות מסוימים, אלא שגבולות מצומצמים אין לקבוע. שבטים עזים ולוחמים כשבטי-מדין ידעו ככל אופן להבטיח לעצמם זכיות מרעה מסוימות גם מעבר לגבולם.

כל שכן שאין כל יסוד לדעה, שהלויים, שמשו נמנה עליהם, מוצאם מדייני או שמקומם הראשון היה בקדש.

יתרו נקרא במקראות, "כהן" ולא "לוי". המקומות אינם קובעים שום קשר בינו ובין לוי. הקינים, שהתיחסו עליו, חיים בישראל כגרים ואינם נספחים על הלויים. הרכבים נבלעו בשבט יהודה (תענית ד', ה) ולא בשבט לוי. היסטוריה זו של הקיני בני יתרו מוכיחה כשהיא לעצמה, שעבודת יהוה לא התנחלה לישראל מהם. ושהכהונה הישראלית דבר אין לה עם כהונת יתרו. על אחת כמה וכמה שדבר אין לה עם קדש. במקרא יש כמה ספורים על בני לוי, והלויים נזכרו פעמים אין מספר, ואף פעם אינם קשורים בקדש. שמעון ולוי נלחמים יחד בשכם ולא בנגב. בני לוי מתקדשים אחרי מעשה העגל בהר סיני (שם ל"ב, כו—כט; דב' י', ח, שהוא המשך של פסוק ה). רק בדב' ל"ג, ח נסמך לוי אל "מטה" ואל "מריבה", שהיא אולי קדש, וכאן יש, כנראה, רמז לאגדה, שלא נשתמרה. אבל אין זו אלא אחת האגדות, ואין בה כדי לבסס את הדעה, שקדש היתה פעם מרכוז של לוי. את היחס המיוחד של משה אל קדש העלו החוקרים במדרשיהם.⁹

משה אינו כהן. לתופעה הזאת, שהאגדה אינה מקשרת את משה עם שום

⁹ את מדרשו של מייאר לדב' ל"ג, ח כבר הזכרנו (למעלה, הערה 1; ועיין כרך א' ע' 488, הערה 3; 716, הערה 14). אין אנו מוצאים במקרא רמז למלחמת-נצחון של איוה כח שהוא על האל, ולפיכך מדרש זה בטל מאליו. מלחמת יעקב בבר' ל"ב, כה—לג היא מלחמה עם "איש" ולא עם יהוה, כמו שמכילע מייאר (Israëlitën, 56—58). הו"ש מוזכר אגדה זו (י"ב, ד—ה) ומאמין בה, ולפיכך אין ספק, ש"איש" הוא נוסח ראשוני. אם "חסידך" הוא בנוי למשה, הרי גם כנוי זה אינו מתאים לאגדה על מלחמה עם האל וגזילת האורים מידו. אולם מכיון שמשו אינו שואל בשום מקום באורים, הרי אין השיר רומז למשה אלא ללוי, שלו נתנו האורים. "מריבה" יש לפרש במובן הפעיל: נסית את אמונו במסה והוצאת אותו לריב ריבך במי מריבה. כאן יש איפוא רמז לאיזו מלחמת-קדש של לוי מעין זו שבשם ל"ב, דעה רווחת היא בין החוקרים, ש"מריבה" היא קדש לא רק בדב' ל"ג, ח, אלא גם בשם' י"ז, ז, שכן נקראה קדש "מריבה" ו"מריבת קדש" (במ' כ', יג, כד; כ"ז, יד; דב' ל"ב, נא; ח' מ"ז, יט; מ"ח, כה). ולפי זה "מטה" (שם' י"ז, ז; דב' ו', טז; ט', כב; ל"ג, ח) היא לא ברפידים, אלא בקדש. וגם "מרה" (שם' ט"ו, כג—כה) אינה אלא מריבת-קדש (גרסמן, Mose, 123—124, 412—414), כי גם כאן אנו מוצאים את המוטיב של המסה ("ושם נסהו"). ואמנם אין ספק, שבכל האגדות האלה יש מוטיב משותף: מסה ומריבה. אבל אין זה מצדיק את ההנחה, שכולן מתכוונות למקום אחד. מקומות המים במדבר ובארץ הנגב הם לעתים קרובות מקומות מריבה, גם עד היום הזה. עיין על באר שבע (בר' כ"א, כה—לא), עשק. שטנה (כ"ו, כ—כא), רחובות (כב), והשוה שם' ב', טז—יט. ואפשר, שהאגדות על המסה והמריבה הן מדרשי שמות של בארות ומעינות, שנקראו כך על שם מריבות המים, והאגדה מציאה בשמות רמזים על ריב ישראל עם משה ועם אלהים. מכל מקום אין יסוד להנחתו של מייאר, שבס"י הראשון לא היה כל ספור על מעמד הר סיני, אלא שישראל יצאו ממצרים ובאו מיד לקדש. כי גם אם אגדות מרה ורפידים אינן אלא נוסחאות מקבילות לאגדות קדש, הרי קביעת מקומן לפני ספורי סיני יכולה להיות מעשה ידי המסדר. הבטוי "שם שם לו חק ומשפט" (שם' ט"ו, כה) אינו רומז על אגדה הקובעת את מתן התורה במקום המעין. כי מתן חוק ומשפט נזכר במסורת בכמה מקומות. עיין שם' י"ב, יג; י"ח, יג—כו; דב' ה', א. לפי ס"ב

עבודת-אלהים הקימת לפני התגלות יהוה אליו ועם שום מקומות-פולחן עתיקים, מתאימה ומקבילה התופעה, שהאגדה אינה מתארת אותו ככהן.
 משה לא נחשב מעולם, קודם כל, לאבי-הכהנים או לאבי-הלוויים (עיין כרך א, ע' 171 ואילך, 181). כי שום מתנת מורשה לא נתנה למשה בכלל. מעלתו היא אישית בהחלט (שם ל"ג, יא; במ' י"ב, א—ח; דב' ל"ד, י). בשמ' ל"ב, כו—כט בני לוי מתקדשים בזכות עצמם ולא בזכות משה. אף הלוייה של ס"ב אינה מתיחסת על משה, וקדושתה באה במקום קדושת הבכורות (במ' ח', טז—יח). בין משפחות הלוויים נמנתה משפחת המושי (במ' ג', לג; כ"ו, נח ועוד), שיש לה אולי יחס למשפחת משה (אבל עיין שמ' ו', יט; במ' ג', כ). אבל אין זכר, שמשפחה זו ירשה מעלה משה. כהני דן התייחסו אולי על משה (שופ' י"ח, ל). אבל ה כ ה ו נ ה אינה בכל אופן מורשה להם ממש, אלא מאותו "הנער הלוי", שמיכה מלא ידיה להיות לו לכהן (שם י"ז—י"ח).

וכן גם מצד תפקידיו אין משה כהן, אלא איש-אלהים ונביא.
 אם משה מוליד, לפי ס"י, את העם לחוג את הפסח במדבר ושם לעם חוק ומשפט, אם יהוה מגלה לו את חוקותיו, ואם הוא, לפי ס"א, השופט העליון, שהשופטים החלונים כפופים לו, הרי זאת כאילו אומרת: התפקידים, שהכהנים ממלאים בזמן מאוחר, "מלא בימי קדם אביהם לבדרי", ולהלן: במלחמה עם עמלק הלא משה כאילו ממלא תפקיד של "כהן-קוסם" בלבד 10. אבל באמת כל התפקידים האלה אינם כהננים, אלא תפקיד נביא ושופט ומנהיג. הכהן אינו "מוליד" את העם לחוג חג ואינו מציל את העם מיד לוחציו. וכן אין הכהן קובע חוקים. את חוקי האלהים מודיע רק הנביא. כמו כן לא היה המשפט בידי הכהנים, אלא בידי הזקנים, השרים והמלכים. בספרי התורה (מלבד במקצת בס' דברים) לא נתן לכהנים וללויים תפקיד של שופטים, גם לא בס"כ. כל שכן שהכהן לא היה ממנה שופטים וראשים, כמו שעשה משה לפי שמ' י"ח; דב' א', ט—יז. זהו תפקיד של נביא-מלך. ואמנם, משה ממנה לשופטים לא את בני לוי (וגם לא את בניו), אלא "אנשי חיל" מן העם. לפי במ' י"א, טז—ל יש לראות את מעלת הזקנים כמעלה מעין-נבואית. אבל לכהונה אין לה כל שייכות. בשמ' ל"ג, כט; דב' י', ח נתנה ללוי הזכות לשרת לפני ה' ולברך בשמו, אבל לא הזכות לשפוט את העם. גם לפי דב' ל"ג, י יורו בני לוי משפט יגה ונורתו לישראל, אבל אינם שופטים את העם 11. בין משה בתור שופט וממנה שופטים

נתנים חוקים במקומות שונים.—למחן תורה בקדש מוצאים מייאר וחבריו ראייה בדב' ל"ג, ב במקום "מרבבת קדש" צריך להיות "מריבת קדש": יהוה בא מסיני לקדש ליתן תורה לישראל. אבל אם נדון על-פי המקבילות בשופ' ה', ד; חב' ג', ג; תה' ס"ח, ח—ט, הכוונה כאן לתאור הופעת אלהים מן הדרום בארץ-ישראל. ואם לתקן, יש לתקן: "ממריבת קדש": מסיני דרך שעיר, הר פארן וקדש האל מופיע, כנראה, בשעת בחירת המלך בישראל (פסוק ח). גרסמן מכנס לקדש כמעט את כל האגדות. אבל—על יסוד פלפולים כשונים וקלושים ביותר.

10 מייאר, Israeliten, 72. עיין ויהוין, Geschichte, ע' 29. זליין, Geschichte.
 ח"א, ע' 74 ואילך, 78, 80, 92—94 מהאר את משה כמיסד "ליגה" חפשית של מאמינים וכמתנגד לפולחן ולכהונה, אבל גם הוא סבור, שהתורה מתארת את משה לא רק כנביא ומחוקק, אלא גם ככהן וקוסם וגם כאבי-הכהנים.
 11 השה מיכה ג', יא: ראסיה בשחד ישפטו, וכהניה במחיר יורו. המכשט לראשים והתורה לכהנים.

ובין בני לוי או בני אהרן אין איפוא כל קשר 12. משה מופיע כאן לא כ"אפונימוס" של הלויים-הכהנים, אלא כראשון בשלשלת השופטים-המנהיגים של ימי קדם: יהושע, דבורה, גדעון, שמואל וכו'.

וכן גם כל שאר תפקידיו של משה.

משה מתואר כעושה נפלאות, אבל בישראל היה מעשה הנפלאות תפקידו של איש-האלהים והנביא ולא תפקידו של הכהן. משה משפיע במלחמה עם עמלק במטה-דואלהים ובהרמתידי. אבל בשום מקום לא נתיחסה לכהן פעולה כזאת במלחמה. הכהן אינו פועל על-ידי "חריסמה" אישית, ואין בפעולתו כשהיא לעצמה מן האות והפלא. לפעולת משה במלחמה עם עמלק מקבילה פעולת יהושע בכידון (יהושע ח', יח, כ'), או זעקת שמואל במלחמה עם המלשחים (ש"א ז', ח-ג), או ירית החצים של יואש ואלישע (מל"ב י"ג, ט-כה). מקבילה לה גם פעולתו של בלעם. אבל דבר אין לה עם פעולות הכהנים בישראל. וכן גם שאר הנפלאות המיוחסות למשה, וביניהן גם רפוייה של מרים (במ' י"ב, יג), מאחר שרפוי חולים היה בישראל מתוך פלגות הכהונה. בשני מקומות משה בונה מזבח, אבל מזבחות בנו שופטים ונביאים ומלכים בישראל. לפי ס"כ עשה משה את המשכן וקבע את סדרי הפולחן וגם מלא את ידי אהרן ובניו (שמ' כ"ה) ביהוד כ"ט, ויק' ח-ט). אבל משה פועל כאן כנביא המקדש כהנים ולא ככהן. (דוקא ס"כ מיוחד את הכהונה לאהרן ולבניו). וכן אתה מוצא, שמשה אינו שואל באורים ואין לו אפוד — הסימנים המובהקים של הכהונה — ובכלל אין לו בגדי כהונה, וליהושע הוא מנחיל מרוחו, אבל אינו מלבישו בגדים. למשה אין בגדי יורשים, אלא יהושע משרתו יורשו. וגם יהושע אינו שואל בעצמו באורים: לפני אלעזר הכהן יעמוד ושאל לו במשפט האורים (במ' כ"ז, כא). המחיצה בין משה ויהושע ויורשיהם ובין הכהונה קבועה ועומדת 13.

השליח הראשון. משה אינו קשור איפוא לא במקומות פולחן עתיקים ולא בכהונה עתיקה וגם אינו מדומה לא ככהן, שתפקידו עבודה פולחנית, ולא כאבי שבט כהני או מסדר כהני. תפיסת משה ככהן, יורש כהונה או כמוריש כהונה, מנתקת את משה משלשלת יורשיו האמתיים: יהושע, דבורה, גדעון, שמואל, שאול וכו', ועלידי זה היא מנתקת אותו מאותה המציאות ההיסטורית, שנוצרה מתוך פעולתו: ממלכות ה' הם הקדומה, הנבואית, שבהיותה קשורה קשר בלתי-אמצעי בפעולתו היא משמשת גם תעודה מוגומנטלית המעידה עליה. וביתוד: התפיסה הפולחנית-הכהנית מטשטשת את השרטוט המקורי היסודי ברמותו של משה — את היותו שליח אלהים. מוטב זה, המופיע

12 כל שכן שאין בסמ' י"ח במ' י"א, טו-ל; דב' א', ט-יו שום נסיון לבסס זכויות "תיאוקרטיות" של הכהונה, כמו שאומר מייאר, Israeliten, 98 ואילך. מלבד מה שאין למסור שם שום שייכות לכהונה בכלל, הרי מתבארת שם זכות הראשים והשופטים כזכות, שנתנה להם על-ידי משה אלהים-להם ולא לבני לוי. זוהי, לכשתרצה, שלילת זכות הכהנים לשפוט מנקודת השקפת ה"תיאוקרטיה" היה מן הצורך לספור את ההפך: משה ראה את מעשי שופטי-העם כי רעים הם ומנה עליהם את בני לוי או את אהרן ובניו וכו'. בכל אופן בהסמכת זכות הזקנים והשופטים על הנבואה אין מגמה "תיאוקרטית" יותר מאשר בדעת שהמלכות נקבעה ע"י הנבואה ושהמלך הוא "משיח יהוה".

13 על ההפרדה הנמורה בין הנבואה ובין הכהונה בישראל וגם על שאלת כהונתו של משה ציין למעלה, כך א', ע' 181, 480-481, 488-490, 551, 715 ואילך.

במקרא בפעם הראשונה באגדה על משה, חדש הוא בהחלט, חדש הוא בתולדות העולם, והוא משמש ראשית לתופעה חדשה לגמרי בתולדות החיים הדתיים. ודוקא את המוטיב הזה מערפלת התפיסה ההיא מתוך מגמה לתפוס את האמונה הישראלית על-פי השכלונה של האלילות.

אולם באמת יש לראות את המוטיב הזה של השליחות כמוטיב השרשי של אגדות משה. מוטיב זה משותף הוא לכל המקורות שבדיננו. הוא קשור קשר פנימי באגדות האותות. הוא אחוז במקומות, שלא היו לא באגדה ולא בחיים מקומות פולחן. הוא פועל אחר-כך כאידיאה יסודית במלכות-האלהים של תקופת השופטים, ולהלן — בכל תולדות ישראל (והנצרות והאיסלם). הוא מופיע לא לפני האגדות על משה, ועמו מופיעות גם אגדות האותות. ולפיכך אין להניח, שיש כאן המצאה ספרותית של בעל סיני. כי לא היה לו כל טעם שלא לפאר בתואר שליחיהוה את נח או את האבות ושלא ליחס להם מעשי אותות. מוטיב זה היה טבוע במסורת על משה, והוא שלט בכל האגדות עליו מראשיתן. ודאי היו גם אגדות פולחניות שהיו קשורות בו. אחת מהן, אם גם קטועה וסתומה, נשתמרה באגדת-המלך. אבל המטבע היסודי של אגדות משה הוא מטבע השליחות. ומתוך כך יש לתפוס את כל רקמת האגדות על משה: הן אגדות, שתכליתן לאמת את שליחותו ועם זה — שתי האידיאות אחוות יחד — לאמת גם את האל, ששלח אותו. זהו אפיון של האגדות על מראה הסנה, כובד פיו של משה, האותות לפני ישראל ולפני פרעה, המכות, בקיעת ים סוף וטביעת חיל פרעה, עמוד הענן ועמוד האש, המתקת מי מרה, מתנת המן והשלו, בקיעת הצור במסע, המלחמה עם עמלק, מעמד הר סיני, המשחה בחר, הלחות, הקול מעל הכפורת, תבערה, קברות התאווה, צרעת מרים, המפלה בחרמה, מעשה קרח ועדתו, מטה אהרן, בקיעת הצור בקדש, נחש הנחשת, עלית הבאר (במ' כ"א, טז). הן לא אגדות פולחניות בעיקרן (אף אלה שיש בהן יסוד פולחני), אלא אורות לנאמנותו של משה ודבר אלהיו. והו בפרט גם אופי האגדה על מעמד הר סיני. השאלה, היכן יש לחפש את „מדר סיני“ ואם היו ישראל „במדבר סיני“ אם לאו, היא שאלה שניה במעלה. מכרעת היא משמעות האגדה: אין היא אלא השגבת הנבואה, ולא אגדה המושרשת בפולחן „אלהי הר-געש“ (שאין לו כל זכר אמתי במקורות)¹⁴. המוטיב של השליחות הוא המוטיב הראשוני של האגדות האלה: על מסכת מוטיב זה נבראו כולן, גם בתור אגדות גפרות עד שנקלעו לזר אחד. ראשיתן באותה התנועה הדתית, שמחוכה נבראה מלכות-האלהים הנבואית והנבואה השליחית בכלל. ומכאן אמי למדים גם על זמן ראשית התהוותה: לפני תקופת השופטים.

והנה האידיאה על ראשונותה המוחלטת של פעולת משה, המסתמלת בתאור התגלות האל אליו בתחום ללא קדושה פולחנית ובספירה, שבה לא היו האל ושמו ידועים, וכן ללא כל זיקה ליוזקה אלהים וכהניו, שקדמו לו, היא המסתמלת ביתר בהירות במוטיב של השליחות. משה אינו מופיע לא ככהן ולא כאשף, אלא כשליח. זאת אומרת: אין להופעתו שום שורש באמונה האלילית. ככהן היינו יכולים לדמותו לנו כחניכו של „יתרו“ או של כהני קדש וכו'. כשליח הוא ראשון בהחלט, מאחר שהאלילות לא ידעה מעולם את הנביא-השליח. וכאן אנו יוצאים מרשותה של האגדה לרשותה של ההיסטוריה: האיש, שהופיע בפעם הראשונה בתולדות העולם כשליח אלהים,

¹⁴ שאגדות הר סיני אינן מתארות הר-געש, כבר הסעמתי למעלה, כך א.

לא ירש את תורתו מן האלילות, שלא ידעה כלל אידיאה זאת של נבואה שליחית. כי הצורה הדתית החדשה הזאת קשורה קשר פנימי בתוכן דתי חדש. שתייה נולדו מתוך חויה דתית חדשה ומקורית, בהחלט, שלא היה לה — בבחינת האידיאה היסודית שלה — כל שורש באלילות.

קוֹ-הַגְּבוּל בֵּין הָאֱלִילוּת וּבֵין הָאֱמוּנָה הַיִּשְׂרָאֵלִית. ואמנם בחינת "רובד-הסלע" של האגדות על משה (כבחינת האגדה המקראית בכלל) מלמדת אותנו גם היא, שאמונת יהוה נבדלת גם בגבישיה העתיקים ביותר הבדל שרשי ומהותי מן האלילות. אין ספק, שיש ברובד זה דמויים המביאים אותנו עד גבול האלילות. זהו סימן מובהק, שיש כאן לפנינו "רובד הסלע", רובד השתיה והראשית. משה עושה נפלאות, שיש בהן משום דמיון למעשה מכשפים. אנו עומדים איפוא על גבול הדת המגית. יהוה פוגש את משה במלון ומבקש להמיתו (שם' ד', כד—כו). את הבכורות הוא יוצא להכות בלילה (י"א, ד; י"ב, יב—יג, כט). על הים הוא מכה את המצרים בלילה (י"ד, כד). יש כאן משום גלוי כח דמוני הפועל בחשכת הלילה (השוה בר' ל"ב, כה—לב). במדבר האל הולך בתוך עמו או לפני עמו, נראה בענן ובאש לעין כל. הוא נותן להם לוחות כתובים ב"אצבע אלהים" (שם' ל"א, יח). עם משה הוא מדבר "כאשר ידבר איש אל רעהו" (שם' ל"ג, יא). משה מבקש לראות את פניו. הוא שם אותו בנקרת הצור, שך בכפו עליו (שם, יח—כג). וכן להלן. ועם זה עובר קו ברור המפריד בין רובד זה ובין האלילות. והיינו: בשום שרטוט ובשום תג לא הובעה האידיאה — שהיא עצם מהותה של האלילות — של שעבוד האל לאיזה כח או מערכה ושל פילוג ברשות השלטון האלהי.

באגדות האותות, שהן קרובות ביותר לתחומה של האלילות, משום שהן משתמשות בסממנים "מגיים", קו הפירוד הוא הברור ביותר. משה נשלח לארץ החרטומים, אבל אין האל עושה אותו לחרטום, אין הוא מקנה לו "כח" או חכמת-להטים או אף כשרון ראייה על-טבעי. אין הוא מגלה לו "שם" ואינו מלמד אותו לחשים. את השם הנסתר הוא מגלה לו, כדי להודיעו לעם! (עיין כרך א', ע' 481). משה אינו מתקדש על-ידי נימוס מגי, על-ידי משקה או מאכל אלהי, ואפילו לא על-ידי מגע שפתים (כישעיה וכירמיה), או על-ידי אכילת "מגילה" (כחזקאל). הוא נשלח במאמר האל ומצותו. הוא נשלח לעשות אותות, אבל את סוד האותות לא למד, וכח לעשות אותם ברצונו לא נתן לו. האותות קשורים קשר היצוני בפעולותיו ובמטהו. אבל נעשים הם אך ורק ברצון האלהים, ותכליתם להעיד על האל ועל שליחו. הנפלאות אינן "להטים", אלא — "אותות" ו"מופתים". זהו ההבדל ביניהן ובין מעשי החרטומים: משה יכול לעשותם רק במצות אלהים ורק בתור "אותות", כל פלא נעשה רק לשעתו. ואמנם, משה אינו יודע אף פעם מה לעשות בשעת הצורך, ובכל מקרה הוא מצפה למאמר פי האל. כמעט לכל מעשי נפלאותיו קודמת מצות אלהים. זהו שרטוט מיוחד לאגדות משה, שאינו באגדות על שאר הגביאים, גם לא באגדות על אלישע. על כל מכה ומכה, שהוכו בה המצרים, באה פקודה מיוחדת. על הים משה אינו יודע מה לעשות, והוא צועק לאלהים (שם' י"ד, טו). וכן במרה (ט"ו, כה), במטה (י"ז, ד) ובקדש (במ' כ', ו) ובמעשה נחש הנחושת (כ"א, ז). כמה נפלאות נעשו בתפלתו בלבד (שם' ח', ד—ט, כד—כז; ט, כה—לג; י', יז—ט; במ' י"א, ב; י"ב, יג). ברור, שכונת כל האגדות האלה לא לתאר איש-אלהים היודע את סוד השלטון בכחות על-טבעיים, אלא אדרבה, להביע אידיאה אחת: רצון אלהי עליון שולט בעולם.

ואין להניח, שמטבע זה של האגדות הוא פרי עבודו של ס"י וש"י בעלי שאר המקורות. הרמה של האגדות האלה, גם בעבוד שלפנינו, היא עממית ביותר. את האל אפשר היה לפאר גם עלי-י תאור נביאו כעושה נפלאות בכח השם הנסתר ובכח מטח האלהים, ודבר זה הרי אף לא היה פוגם באמונת האחדות. (בזמן מאוחר אנו מוצאים אגדות כאלה ביהדות, בנצרות ובאיסלם). וגם בין האגדות על משה יש באמת אגדה אחת ממטבע זה (שמי"ז, ט—יג). לא היתה כאן איפוא כונה ושטה מוכרת. אלא שביצירת האגדות האלה פעלה לא האידאה האלילית של ה"כח" המגי, אלא האידאה הישראלית של שלטון האל, והיא מצאה את בטויה האינטואיטיבי המובהק ביותר דוקא בסגנון זה. אנו רואים כאן כמעט בחוש את התמורה הגדולה של החומר האלילי, של הסמנים המגיים, את המעבר מאלילות ללא-אלילות¹⁵.

וגם זה סימנה המובהק של התמורה: האל עצמו אינו משתמש בשום אמצעי מגי. המטה הוא מלכתחלה בידי משה, וגם "מטה האלהים" של ס"א אינו אף פעם בידי האלהים. האל משתמש בתופעות הטבע: ברוח, בכרד וכ"י, אבל אין לו אמצעי מגי, אי רציונלי, מקור-כח וזולתו, שהוא זקוק לו ופועל בכחו. הוא מדומה כשליט עליון הפועל ברצונו בלבד¹⁶.

ולזה: מכרעת העובדה, שגם עולמן של האגדות האלה (כעולמו של המקרא בכלל) הוא עולם בלי אלים וכלי דמונים. גם באגדות על מלחמת יהוה במצרים אין שום מתח בין יהוה ובין רשות אלהית וזולתו או בינו ובין רשות דיונית. באגדות ה"דימוניסטיות" האל עצמו פועל גם ברע: הוא המבקש להמית את משה, הוא המכה את המצרים, הוא המטביע אותם בים, הוא הנוגף את העם במדבר. הוא הנוגף בלילה, אבל היא הנוגף גם ביום. "המשחית" (שמי"ב, כג) הוא מבני לויתו. יהוה נלחם במצרים. אבל מצרים היא ארץ בלי אלים. יש במצרים אינו הכרת-אלהים סתמית, כזו שסופרי המקרא מייחסים לפעמים לעובדי האלילים (עיין ברי"ט, ט; מ, ה; מ"א, טז, כה, לב, לח; מ"ב, יח;

15 ולפיכך אין זו אלא שטחיות ושכלונות מצד החוקרים המוצאים באגדות האלה תאור של מכשף וכשפים. זהו שטוש-סגנון פטלי. גם את הספור בשמי"ז, ט—יב עלינו להבין לפי דוגמת שאר הספורים: גם זה "אות", שהנצחון על עמלק לא היה תלוי בכחו של ישראל, ובכל אופן אין גם כאן השפעה על האלהות, מה שמהוה את המדה המהותית של הכסוף האלילי. אדרבה, בפסוקים יד—טז נאמר בפירוש, שהמלחמה עם עמלק היא מלחמת יהוה. את נחש הנחשת מבארים גרס מן ותבריו כ"כשוף סימפטי", והם מוצאים ל"דוגמאות אליליות. אבל זה יתכן רק ע"י סירוס האגדה שלפנינו והשלמתה על-פי השכלונה האלילית. באגדה שלפנינו יהוה משלח את הנחשים, משה מתפלל אליו, והוא מצוה לעשות את נחש הנחשת. משה עצמו אינו יודע מה לעשות. אין כאן איפוא השפעה מגית על הרצון האלהי, אלא בכל פועל הרצון האלהי בלבד. על הפלא-האות ומשמעותו עיין למעלה, כך א', ע' 465 ואילך.

16 עיין שם, ע' 447 ואילך. — לפי גרסמן (Mose, 154, 76 ונוד) משתמש יהוה במטה, וזכר לדבר הוא מוצא בשמי"ז, יז: כה אמר ה'... הנה אנכי מכה בכטה וגו'. אבל למעלה מזה, בפסוק טו, כבר נצטוה משה לקחת את המטה בידו. לפי כונת הסירוס מעשה משה הם אות לפעולת אלהים, ונתערבבו דברי משה בדברי אלהים, ואולי יש כאן עירוב סגנון של המקורות השונים, עיין הולציגגר לכתוב זה. ואמנם, בכל מקום משה ואהרן פועלים במטה ולא האל, וגם בכל המקרא כולו אין זכר לפעולות האל באמצעים מגיים.

מ"ג, כג, כט; שם' ח', טו), אבל אין אלים. לא גרמו אפילו, שאלהי מצרים הם שדים או שעירים. גרמוה אולי האלהת היאור (שם' ז', טו ואילך, השוה ח', טז; י"ז, ה) והאלהת בעליהח' (ח', כב). בסי' נזכר ה"שפטים", שעשה יהוה לאחרונה, "בכל אלהי מצרים" בשעה שהכה את הבכורות "מאדם ועד בהמה" (י"ב, יב), היינו: שבירת הפסילים במקדשים¹⁷, אבל מלחמה עם אלים לא נרמזה. פרעה אינו מביע בטחון באלהי-מצרים. הוא רק מביע איראמונה ביהוה (ה', ב). החרטומים אינם עושים מעשיהם בשם אלהיהם. הם עושים ב"להטים", וכשאננם מצליחים, הם מודים, שמעשי משה הם "אצבע אלהים" (ח', טו). החרטומים אינם אף כהני טומאה דימונית. הם "חכמים" יודעי להטים. בשירת הים (ט"ו) יהוה הוא "איש מלחמה", מכה אויביו בימינו, הורס קמיו, גושף ברוחו וכו'. אנו מוצאים כאן גם את המליצה, "מי כמכה באלם יהוה". אבל גם כאן יהוה נלחם רק במצרים ולא באלהיהם. "קמיו" הם בני-האדם המורדים בו¹⁸. העדר אלים ורוחות בעולם הגויים באגדות אלה אף הוא אינו פרי עבודם של המספרים. ברור, שאילו היו אלים ורוחות מופיעים באגדות האלה, לא היה למספרים שום טעם להשמיטם, כמו שלא היה להם טעם להשמיטם באגדות אחרות. נצחון על אלים אינו פוגם באמונת האחדות יותר מאשר נצחון על להטי החרטומים. החמימות העממית המתבטאת באמונה בכחם של החרטומים והמתארת בטממנים עממיים כאלה את נצחון יהוה עליהם לא יכלה למצוא פגם בנצחון על האלים. מלבד זה הרי תפיסה כזו של העולם האלילי אפניית היא, כאמור, לספרות המקראית כולה. משמעותה של תמורה זו, שהעמידה במקום עם האלים את המלחמה במרי האדם, היא ענין בפני עצמו (עיי' למעלה, ע' 84—87). אבל מכל מקום אין כאן עבוד-סופרים מכוון, אלא סגנון-יצירה מיוחד הנובע מתוך הרגשת-עולם דתית אינטואיטיבית חדשה, לא-אלילית במהותה. ולפיכך אנו מוכרחים להניח, שמוטיב זה של מלחמה באלים או דימונים לא היה באגדות אלה (ובאגדות התורה בכלל) גם בצורתן הראשונית. ברובד השתיה של האגדות על משה, כמו ברובד השתיה של הספרות המקראית בכלל, שולט איפוא מונותיאיזמוס שרשי ומוחלט. ואם יש כאן שברי אגדה מיתולוגית, אנו מוכרחים לראותם כשרידי עולם מיתולוגי, שחרב עוד לפני התהוות רובד השתיה ההוא, זאת אומרת: עוד לפני ראשית התגבשות היסודות העתיקים ביותר של הספרות המקראית.

17 עיין למעלה, כרך א', ע' 276—278, 423, 593.

18 עובדה גלויה זו אינה מפריעה לחוקרי-המקרא להוסיף משלהם כדי לישר את הקו על-מי השבלונה האלילית ולמצוא באגדת האותות ותורות קוסמים, המיצגים כל אחד את אלהיו". עיין שם, ע' 461 והערה 8 שם. כוונת הבטוי "אצבע אלהים הוא" בפי החרטומים ברורה כהחלט: הוא בא להסביר את כשלונם במכת הכנים, והוא עומד על התנחת, שהצלחתם באותות וראשונים אינם, אצבע אלהים, אלא פרי הכמתם ולהטיתם, מה שאין כן הצלחת משה. רעיון זה עצמו חובע גם בד' ב', יא, כז—כח, ל, מז, אבל אין זה מונע את גרסמן מלהעיר לכתוב זה: "כאן נחשב למובן מאליו, שגם הכשוף נעשה בשם ובכח אלי (Mose, 91) ומלוכר להלן, ש.מאחורי בני-האדם עומדים האלים" ושמשפירי-המקרא מפארים את יהוה, שהוא "עולה הרבה על אלי מצרים" (95), וכיו"ב. בה בשעה שהסופרים אינם מתארים את פרעה וחכמיו כבוטחים באלים בכלל ואף לא ב"בוטחים בפסל", מה שמצוי כל-יך בספרות המקראית. ובסי' וס"א לא נזכרו "אלהי מצרים" כלל!

ד. הארון והכרובים

חוקרי המקרא השתדלו ומשתדלים להוכיח, שהתפיסה העתיקה ביותר של הארון היתה גם בישראל אלילית¹. דבר זה מתאים לנשיתם היסודית לפרש את האמונה הישראלית על פי האלילות. ביצירה של בן־התחומים כארון פירוש זה הוא, כאמור, גם קל ביותר. אבל כשנבאר את עדויות המקורות המקראיים מתוך עצמן, יהיה עלינו לדחות את הביאור האלילי.

לפי תיאורו של ס"כ היו על כפורת הארון שני כרובים משני קצותיה. מן החוקרים יש שמטילים ספק בדבר זה. אבל יסוד לספק אין. בש"א ד', ד ובש"ב ו', ב נסמכו כרובים לארון, ואין יסוד להטיל ספק גם בהסמכה זו. שלמה עשה בדביר שני כרובים גדולים והעמיד את הארון תחת כנפיהם (מל"א ו', כג—כח; ח', ו—ז), וגם זה מסייע לכך, שבין הארון

¹ בין החוקרים רווחת הדעה, שהמקורות העתיקים מזוהים (או „כמעט“ מזוהים) את הארון עם יהוה. עיין, למשל, דיבליוס, Lade, ע' 3 ועוד; הולצינגר בביאורו לשמ"כיה, י—כב; לודס, Israel, ע' 294, הישראלים מוליכים אתם את הארון למלחמה כשם שהפלסטיים, מוליכים אתם את אליהם (נובק בביאורו לש"א ד', א ואילך). בדרך כלל מתנצחות זו עם זו שתי השקפות. לפי השקפה אחת היה הארון מין כסא־מלוכה ריק, שדמו להם את האלהות יושבת עליו, מעין כסא אהורמיו, שהפרסים היו מוליכים אתם במחנה (לפי הרודוט ז', 40). דעה זו הביע רייכל בשנת 1897, מיינ הולד התאים אותה למסקנות (לפי המדע המקראי, דיבליוס, גונקל ואחרים קבלו אותה. לפי דעה אחרת היה העצם האלהי בתוך הארון, והיינו: אבן־פטיש או פסל, בדעה זו החזיקו שטרך, בודה, מייאר, שולי, גובק, גרסמן ואחרים. גרסמן, Lade, מבקש לאחר את שתי ההשקפות עיין רשימות הסמרות אצל דיבליוס, שם; זלין, Geschichte, ע' 29; לודס, שם, ע' 493 ואילך את הדעה השנייה. ביחוד בנסוחו של גרסמן, בקר בקורת חריפה טורטשינר, Bundeslade, לבקרתו מסכים זלין, שם, ע' 90 ואילך, עיין גם קלמורט, Lade, ע' 14—16, אבל גם טורטשינר וזלין סבורים, שדמו את האל יושב על הארון ונוסע עליו (טורטשינר, ע' 11; זלין, ע' 91). וכן קלמורט, ע' 37: את האל לקחו הישראלים אתם מהר סיני; האל מדומה כנוסע על הארון. — קיסל, Geschichte, ח"א, ע' 570, הצעה 2, סבור, שדמו את „פני“ האל נוסע בארון, שהיה ריק. — השקפות שונות עיין במאמרו של שמידט, ספר היובל לגונקל, ע' 114 ואילך. — ארגולד, Ephod, משתדל להוכיח, שהיו ארונות הרבה ושארונות אלה שמשו כלים לשאול בהם באלהים, והיינו. שחיו מיני קומות של גורלות (ע' 133 ועוד). אבל ראיותיו פורחות באויר, וכרוכות הן בשנויים נוצצים בנוסחאות הכתובים. ראייה מכרעת משמש לו הבטוי „אשר שם ארון אלהים“ (בלי ה"א הידיעה) בש"א ג', ג, שהוא מבארו: אשר שם אחד הארונות (ע' 27 ואילך). אולם ארגולד מבליע בין הכתובים, שהוא מוצא בהם שמוש־לשון כזה, גם את ש"א ד', יא (ע' 35). אבל באמת אזהרו הכתוב השני בכל המקרא, שאנו מוצאים בו לשון „ארון אלהים“ (בלי ה"א הידיעה או כנוי). וכתוב זה נמצא בהמשכו של פרק, שכולו משתמש בבטוי „ארון האלהים“ או ארון יתהי. זאת אומרת, ש„ארון אלהים“ שיה במשמעותו „ל„ארון האלהים“, „ארון יתהי“ וכי'. וממילא אין כל ראייה מש"א ג' ג. — מיי AJSL, 1936, ע' 215—234, מקבל את דעה רגולד, שהיו ארונות הרבה, שנתפסו, לפי בטויו של ארגולד (ע' 133) וכמקדשים בועיר אנמיין

ובין הכרובים היה קשר 2. ובכלל — פסילי בעלי-חי על הארון, יהיה תפקידם מה שיהיה, והו מוטיב עתיק, המקרב אותנו מאד לתחום האלילות, ובודאי אין טעם לאחר אותו. — את הכרובים שעל הארון דמו להם גם כ„שומרים“: כנפיהם פרושות, „והם סוככים בכנפיהם על הכפרת“ (שמ' כ"ה, כ; ל"ז, ט); וכן היו הכרובים שבדביר סוככים בכנפיהם על הארון מלמעלה (מל"א ח', ז) 3. ודוקא משום זה מאלף הדבר, שתפקיד השמירה של הכרובים לא נתפס בישראל כשמירה על האלהות — מוטיב הרוח כל כך בעולם האלילי 4. כי, קודם כל, אין המקורות מיחסים לכרובים תפקיד כזה, לא לכרובים שעל הארון ושבדביר וגם לא לכרובים שלמעלה. ולא עוד אלא שאין אנו מוצאים את המוטיב האלילי של שמירה על האלהות והגנה עליה באיזה מובן שהוא במקרא בכלל. מלבד זה מוכיח הבטוי „ישב הכרובים“, שאת האלהות דמו להם לא תחת מחסה הכנפים הפרושות אלא מעל לכרובים. זאת אומרת, שהכרובים מלאו תפקיד כפול: בכנפיהם הפרושות שמרו על הארון ועל מה שבתוכו, ומלבד זה שמשו סמל לרכב אלהים. אולם עד שנעמוד על משמעות הסמליות הכפולה הזאת עלינו לברר תחלה עוד את המומנט המיוחד השני בתפיסה הישראלית של הארון, והיינו, שאין נשיאת הארון נתפסת לפיה כנשיאת אלהים. הנעה, שהמקורות העתיקים מדמים את הארון עצמו „כאלהים“ או שהם מדמיים

ומקומות משכן לאלהות. מ"ז מזה את ה„ארינות“ האלה עם מין כלי חרס, שמצאו בשכבה VI (ברזל תיכוני) במקדש שבמגידו. כלים אלה המקושטים בתבליטי „כרובים“ הוא חושב לטופסי מקדשים, והם הם „הארינות“, שדמו את האל „יושב“ בהם, ולכן נקרא „יושב הכרובים“. אולם הדמיון בין הכלים ההם, שנמצאו במגידו, ובין הארון, כפי שהוא מתואר במקרא, הוא רחוק ביותר גם בבחינת החומר וגם בבחינת הצורה, ואין כאן בהחלט שום יסוד לזהוי מלבד הרצון „למצוא“ את הארון.

2. אין שום יסוד לחשוב את המלים „ישב הכרובים“ בש"א ד', ד ובש"ב ו', ב להוספה מאוחרת. הכרובים שעל הארון נזכרו רק בס"כ, ובס' שמואל אין זכר לעריכה ברוח ס"כ. מלבד זה אין ס"כ מתאר את האל כ„יושב“ הכרובים, וגם אין להבין, מה טעם הוסיף המוסיף מלים אלה. עיין דבריו של דיבליוס, Lade, ע' 23, נגר אותם החוקרים הפוסלים כל ידיעה רק משום שהיא נמצאת בס"כ. — מזה, ששלמה העמיד כרובים בדביר, יש מביאים ראיה, שלא היו כרובים על הארון. אבל הדעת נותנת, שיש לתפוס את כרוביו של שלמה כפתוח והרחבה של מוטיב עתיק. בצורת הכרוב הרבה שלמה להשתמש בכלל (מל"א ו' כט, לב, לה; ז', כט, לו), ולפיכך אין להביא מהעמדת הכרובים בדביר בכל אופן ראיה נגד קדמית הקשר בין הארון ובין הכרובים.

3. שהכרובים ככלל שמשו גם שומרים, אנו למדים מבר' ג', ד. סורט שינר, Bun-deslade, ע' 23 ואילך, טוען, שהפועל „סכך“ משמעו חצוץ והסתר, ושהכרובים לא היו „שומרים“ בכנפיהם על מה שמתחת להם אלא מסתירים בכנפיהם את האל המדומה כיושב עליהם. אבל כבר הטעמנו למעלה (כרך א', ע' 540, הערה 6), שהכרובים אינם „סוככים“ על מה שלמעלה מהם אלא על „הכפרת“ (שמ' כ"ה, כ; ל"ז, ט) או „על הארון ועל בדיו“ (מל"א ח', ז) שמתחת להם. ומכון שאת הארון ואת הכפרת והבדים לא יכלו להסתיר, הרי שמשמעות הסוכך היא שמירה ומגן. שכן אנו מוצאים, שפרישת כנפים על מי שהוא משמשת במקרא תמיד סמל להגנה עליו. עיין: יחז' ס"ו, ח; תה' י"ז, ה; ל"ז, ח; נז', ב; ס"א, ה; ס"ג, ח; צ"א, ד; רות ב', יב; ג', ולשמוש הפעל סכך במובן הגן עיין: תה' ה', יב; צ"א, ד; ק"מ, ח; נחום ב', ו.

4. נגר גרסמן, Lade, ע' 54 ועוד.

להם את האלהות בארון או קשורה במהותה בארון וכו', אינה גם היא אלא פרי השאיפה להסביר את המקורות המקראיים לפי השבלונה האלילית. ההשערה, שבארון היה פסל או אבן־פטיש, היא פרי הדמיון, מאחר שאין במקורות כל זכר לכך, והשערה זו כבר דחו חוקרים רבים בדברי טעם. אבל הישראלים לא דמו להם את האל גם כשוכן בתוך הארון הריק. המקורות מיחסים לארון "כח" עצום ורואים אותו כטעון "מנא" אלהית. בארון פועלת אצבע יהוה. מגע הארון או אף הראיה בו ממיתים (ש"ב ו'; ש"א ו'). מפני זה הוא נקרא "ארון יהוה" או "ארון אלהים". אבל בשום מקום אינו נחשב ל"בית" אלהים: האל אינו "שוכן" בו, אינו "יושב" בו וכו'. דמוי האל כשוכן במקום מסויים (בסנה, במשכן, בשמים וכו') רווח בכל המקרא כולו. ואילו ביחס לארון — היינו: לתוכו של הארון — אין אנו מוצאים אותו. סימן, שהוא דמוי זר לתקופה המקראית. בכל המקומות, שנזכרה בהם התגלות האל באמצעות הארון, נזכרה התגלותו על הארון או לידו או שנזכרה ישיבה על הכרובים (עיי' בסמוך). כל שכן שאין הארון נחשב הוא גופו כ"אלהים" באינו בחינה שהיא.

בספורים העממיים בש"א ד'—ו' על הבאת הארון למחנה, על שבייתו בידי הפלשתים וכו' מצאו החוקרים מבית ולהוין ביחוד ראיות למעין זהו של האל עם הארון: עם הבאת הארון אל המחנה הובא לשם "האלהים" (ד', ז); שביית הארון בידי פלשתים היא כאלו שביית האלהות, וכן להלן. אבל מכמה וכמה שרטוטים נמצאו למדים, שתפיסתם האמתית של הספורים האלה אינה כן. בפי הפלשתים שם המספר את המלים: "בא אלהים אל המחנה" (ד', ז), לרמוז על הגון המיוחד של התפיסה האלילית, שלפיה הארון הפועל גבורות הוא "האלהים" או בית האלהים. אולם התפיסה הישראלית הובכה בד', ג: נקחה אלינו את ארון ברית יהוה, ויבא בקרבנו וישענו מכף איבינו. זאת אומרת: אם ישראל יביאו את הארון אל המחנה, מובטח להם, שיהוה יבוא להושיעם. אבל הבאת הארון ובוא יהוה הם שני דברים שונים. ואמנם, יהוה היה במחנה עוד לפני הבאת הארון: הוא שנגף את ישראל לפני פלשתים במערכה הראשונה (ד', ג). לפועל יהוה במלחמה כשהוא לעצמה אינה קשורה איפוא כלל וכלל בארון. ולא זו בלבד אלא שלפי ההשקפה המונחת ביסוד הספורים האלה היו גם המפלה הראשונה וגם המפלה השנייה, ובכללה שביית הארון עצמה, פעולת יהוה. על שביית הארון רומז יהוה בג', יא, והיא נתפסת כעונש על מעשי בני עלי. ואם המפלה הראשונה לא היתה מכרעת, הרי קרה גם זה בעצת יהוה: מפלה זו צריכה היתה לשמש עלה להבאת הארון, כדי שיפול בידי פלשתים וכדי שיגלה "כבוד" מישראל. הכל קרה איפוא בדבר יהוה וברצונו השליט. על מצע השקפה כזאת אין מקום לא לאידיאה של הבאת אלהים ולא לתפיסת שביית הארון כשביית האלהות. האל פועל על ידי הארון, אבל — ברצונו, לחסד או לשבט. אולם, "להביא" אותו ולהפעילו על ידי הארון אי אפשר.

דבר זה נמצאו למדים גם משיר־הארון העתיק בבמ' י, לה—לו. לפי הפסוקים האלה, היה משה אומר "בנסוע הארון": קומה, יהוה, ויפצו אויביך, וינסו משנאיך מפניך! מתוכן השיר יש ללמוד, שזוהו שיר מלחמה, שהיו שרים בשעת הסעת הארון. לפי הדעה המקובלת השיר מדמה לו את האל נוסע על הארון, והוא מזרז אותו להלחם מעל הארון עם האויב. אבל כלום יש יסוד לפירוש זה? הארון היה נוסע עם מחנה ישראל, ובשעת מלחמה לא הובא בכל אופן עד מחנה האויב אלא עמד בתוך מחנה ישראל או מאחוריו. ואילו את האל הנלחם באויב דמו להם תמיד במחנה האויב: הוא

יוצא לפני ישראל להלחם להם ולהכות באויביהם⁵. ואם הסעת הארון היא אות ליציאת האל למלחמה, הרי נובע מזה בהכרח, שהאל אינו מדומה כנוסע על הארון. הנחת השייך היא: ברגע שמסיעים את הארון האל קם ממכון שבתו ויוצא להגיס את האויב. הדמיון, שהאל רוכב על כרוב בשעה שהוא יוצא להלחם או לעשות משפט, הוא המרחף לעיני המשורר, והוא גם האידיאה של כרובי הארון: הסעת הארון עם הכרובים. כאילו מעוררת את האל להסיע את הכרובים שלמעלה, מאחר שכרובי הארון מסמלים את רכבו של „יושב הכרובים“. בטכס זה יש משום אבק „מגיה סימפתטית“, וזהי ערובה לקדמותו. היו נוהגים להוציא את הארון מאהלו במחנה ולהסיעו כלפי האויב: זה היה „אות“ לראשית המלחמה מתוך האמונה, שעתה יצא יהוה להלחם לישראל. ובגמר המלחמה היו מחזירים את הארון לאהלו, ואז („בנחה“) היו קוראים לאל לשוב ממחנה האויב אל מחנה ישראל ואומרים: שובה, יהוה, רבבות אלפי ישראל! (במ' י, לו)⁶. השיר אינו מדמה לו בכל אופן הסעת האל עם הארון, לא „בנסוע הארון“ ולא „בנחה“. — בתה' ס"ה, א מובא השיר הזה בלי כל קשר מפורש עם הארון: האל ה„רכב בערבות“ (ה) יקום להפיץ את אויביו וגו'.

ולפי האמור עלינו לבאר גם את הכנוי „יושב הכרובים“.

הכרובים הם רכב אלהים, ונזכרו במקרא בהקבלה לעבים ולשאר מיני רכב אלהים, ביחוד בתאורי יציאת אלהים למלחמה או למשפט בבני אדם⁷. הדמיון הזה כשהוא לעצמו אינו קשור בארון כלל. הכרובים הם רכב אלהים כסוסי האש, כרות, כעבים, כערבות, כשמים וכר'. בתה' פ', ב ואילך המשורר מתפלל ל„יושב הכרובים“, שיופיע ויושיע את ישראל מיד

5 עיין שם י"ד, כד—כה; כ"ג, כז; שופ' ד', יד—טו; ה', כג; ש"ב ח', כד; מל"ב י"ט, לה; יש' י"ד, כה; ירמ' א ואילך; כ"ט, ו; ל', כז ואילך; ל"א, ד; ס"ג, א ואילך, וכן בתרבה תמונות המתארות את נקמת האל באויביו.

6 המוצע „שוב“ בא במקרא הרבה פעמים בלי כל מלת יחס במובן „שוב אל“. עיין צורה זו עצמה „שָׁבַח“: ש"ב ט"ו, כז, וביחס למחנה: יהושע' ר', יד. ועיין שם' ד', יט; יהושע ח', כד; ש"א ז', טז; ירמ', ב; ש"ב ג', כז; ירמ', לא; ט"ו, ה, לד; ירמ', כ; מל"ב ב', כה; כ"ג, כ; יהושע ח', יג; יש' ג'ב, ח; יר' מ"ד, יד; דנ' י"א, כה; דה"א כ', ג; דה"ב כ"ה, כד. —ההפך ש„רכבות אלמיי“ ודאי אינה מעכבת, השוה דב' ל"ג, יז, תקנון של בוד' ה, שנתקבל על הרבה חוקרים: „שָׁבַח“ במקום „שָׁבַח“, אין כל צורך. — טורס סינר, Bun-deslade, ע' 7—11, המקבל את התקון „שָׁבַח“, סבור, שגם החרוז האחרון נאמר בנסוץ הארון ושהוא משלים את הראשון: קומה יתוה ויפוצו אויביו וגו', שבה (וסע), יתוה רבבות (לדעתו—כנוי מקביל ל„יתוה צבאות“) וגו', ואין זה מסתבר, כי בחרוז האחרון חסר זיורו מקביל להכות באויבים ולהפיצם, שהוא תכלית ה„נסיצה“, חסר זה מוכיח, שזהו באמת שיר הסיום ו„המנוחה“. —במ"י י', לה—לו ניתנו השירים האלה ענין לנסיצת הארון לפני המתנה במדבר, לתור להם מנוחה, אבל השירים הם באמת שירי מלחמה בפני עצמם.

7 עיין ש"ב כ"ב, יא; תה' י"ח, יא; ב', צ"ט, א, למי יתו' ח'—י"א מופיע האל על מרכבת הכרובים לעשות משפט בירושלים ובמקדש. ועיין יש' י"ט, א; ס"ו, טז; חב' ג', ה, טו. השוה גם דב' ל"ג, כז מל"ב ב', יא; יו; תה' ס"ה, ה, יח, לד; ס' אדם ותוה י"ט, כ; כ"ב, ג; ס' חנוך הכושי י"ד, יא, יח; תפלת חנניה, מישאל ועזריה, לד; חזונות הסיבילה ג', א—ב. ש"ס ד, גרס מן, טורס ינר ואחרים שיערו, שהכרובים הם טמל חצוני ים. אבל הכרובים מופיעים בש"ב כ"ב, יא; תה' י"ח, יא ב ח ק ב ל ה לערפל, רות, חושך וצנן. במראות

אריביו, ולשיר זה אין כל יחס ישיר אל הארון. בתה' צ"ט, א' "ישב כרובים" מקביל ל"היה מלך": עליית האל לשבת על הכרובים היא עליית מלך על כסאו. האל יושב על הכרובים לעשות משפט וצדקה, ובשבתו על הכרובים "תנוט הארץ". גם למזמור זה אין כל יחס אל הארון, והכרובים הנוכחים כאן הם הכרובים שלמעלה. הכרובים שעל הארון שמשו סמל לכרובים שלמעלה, סמל רכב אלהי המלחמה והמשפט. ומטעם זה הוכירו לפני הארון את שם "יהוה צבאות ישב הכרובים" (ש"א ד', ד; ש"ב ר', ב).⁸ ועם הסעת הארון צפו, כאמור, להופעת האל על רכבו לפני ישראל. אבל בשום פנים לא דמו להם את האל יושב על כרובי הארון ונשא עם הארון.

גם המספר בש"א ג' אינו מדמה לו את האל כמופיע מעל הארון. האל נראה לשמואל בקרב הארון, בהיכל "אשר שם ארון אלהים". בזה מתבטאה האמונה העממית, שהאל מופיע עם הארון. אבל יהוה בא אל ההיכל ומתצב שם (פסוק י). גם כאן אין הארון לא בית אלהים ולא מושב אלהים ממש. על טיב התמורה, שחלה בשיטת-הדמויים הכרובים ב"ארון", יכולים אנו לעמוד ביחוד מתוך ס"כ.

בס"כ שולט בכל תקפו ציור קדושתו המסוכנת של הארון. בבחינה זו אין כל הבדל בין ס"כ ובין הספורים העממיים על הארון: הארון טעון "מנא" מסוכנת. הסכנה הכרוכה בכל גישה אל הקודש (עין שם כ"ה, לה, מג; ל', כ; ויק' ח', לה; י', א ואילך; במ' ג', י; ד', טו, כ ועוד) גדולה ביותר מצד הארון. אף הכהן הגדול "אל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרכת אל פני הכפרת אשר על הארץ — ולא ימות" (ויק' ט"ו, ב). אבל את הכפורת מדמה לו ס"כ לא כמקום מושב אלהים אלא כמקום הופעתו לאדם. יהוה מבטיח להועד אל משה בקרבת הארון, ומעל הכפורת מבין שני הכרובים ידבר עמו (שם כ"ה, כב; במ' ז', פט). על הכפורת יראה יהוה "בענן" (ויק' ט"ו, ב), ובה

יחזקאל הכרובים מופיעים ליד הענן (יחז' א', ד ואילך; י', ג, ד). בבר' ג', כד נזכרו כרובים בלי כל יחס לענן: הכרובים שומרים את דרך עץ החיים ולא מסתירים אותה. בויק' ט"ו, ב חאל נראה על הכפורת "בענן": גם כאן מופיע איפוא ענן ליד הכרובים. לפי יחז' א', יג הכרובים הם חיות של אש. הם מקבילים לרכב האש וטוסי האש שבמל"ב ב', יא; ו', יז. חשוק הסוסים והמרכבות השמימיים שבת' ג', ת, טו. הכרובים הם יצירות הדמיון העממי, ומוצאם עתיק מן האמונה הישראלית. "כרובים" אנו מוצאים גם בבבל-אשור, והם חיות אנדריות השומרות על מבואי ההיכלות; וגם המלה עצמה היא אשורית: קְרָבָּ, עין ירמ' א ט, ATAO, ע' 99. וכן אנו מוצאים מיני כרובים במצרים. בישראל אין הם סמל אלהי הענן וכו' אלא אחד מסמלי משרתי אלהים ועושי דברו, ביחוד סמל רכב-אלהים: סמל הופעתו בכל מקום לקיים דבר שלפוגו, כאמור בפנים.

8 מ"י, במאמרו תנ"ל (עין הערה 1), ע' 221 ואילך, טוען, ש"ישב הכרובים" אין משמעו "יושב על הכרובים", מאחר שמלת היחס "על" היא כאן הכתית (השוא אר"ג ל"ד, Ephod, 37—38), ולפיכך הוא מבאר: יושב בארון המקושט כרובים. אבל הפעל "רכב" חריג הוא דומה בשמושו לפעל "ישב", ואף מצינו: וירכב על כרוב (ש"ב כ"ב, יא; תה' יח, יא), וברומה לוח: רכב על עב (יש' י"ט, א), ועם זה משמש הוא גם ביחס הפעול באותו מובן עצמו: רכב שמים (דב' ל"ג, טו), וכן בהרבה צירופים אחרים (מל"ב ט, יח—יט ועוד). ובכתוב אחד: פי תרכב על סוסין, מרכבתך ישועה (תב' ג', ת). למעל "ישב" עיין חזק

סכנת-מות לאדם. אבל אין רמז, שהאל יושב על הכפורת, וביחוד — שהלויים או הכהנים מטיעים אותו עם הארון. הכרובים „פניהם איש אל אחיו“, „אל הכפרת“, וכנפיהם כרושות למעלה (שמ' כ"ה, יח—כ): מעמד זה אינו מעמד של חיות העומדות לשמש רכב. מוטיב השמירה על הכפורת הוא כאן המוטיב השליט. בנסוע הארון יהיה נוסע בעון על מחנה ישראל (במ' י, לד; השוה שם י"ד, יד).⁹

וחנה מתוך ס"כ אנו יכולים לעמוד על משמעות הסמליות הכפולה של הארון עם הכרובים.

לפי ס"כ (וכן לפי דב' י, ה; מל"א ח', ט, כא) היו בארון לוחות העדות. לוחות אלה שמשו עדות וזכרון לברית יהוה עם ישראל. על לוחות אלה „שמרו“ הכרובים בכנפיהם הפרושות. גם אבנים המשמשות „עדות“ גם פסילי כרובים „שומרים“ הם דמויים עממיים די פרימיטיביים, ואין ספק, שגם כאן נשתמרו בסיכ מוטיבים עתיקים ביותר. אולם מכיון שהכרובים הם גם רכב אלהים, אמצעי הופעתו בעולם, מסמלים כרובי הארון את הופעת אלהים ואף משמשים מקום להופעתו. מוטיב השמירה נתחלף איפוא במהותו: לא שמירה על האל, אלא שמירת האל על עדות בריתו. משמעות הסמליות הכפולה של הארון היא לפי זה: סמל רכב-אלהים, סמל כל-שלטונו של האל והופעתו בכל מקום לקיים רצונו ולעשות משפט, מרחף תמיד על העדות הזאת ומטמש לה משמר. מתוך אינסואיזיה נפלאה פלטה האמונה הישראלית את ציור שמירת-האלהים והניחה את ציור רכב-האלהים (שגם הנביאים משתמשים בו): הרכב הוא (כחרב, כקשת, כברק וכו') אמצעי של פעולה, גלוי שלטון וכת; השמירה היא סימן לחולשה, לפחד מפני כחות אלהים-אויבים, סימן לתלות במערכת-כחות עליונים על האלהות. ועם זה אין הארון מדומה כמרכבת אלהים ממש ואין הסעת הארון מדומה כהסעת האל בידי אדם, כמו שדמתה לה האלילות דברים מעין אלה.¹⁰

קכ"ב. ה. ברם, הבטי „וירכב על כרוב“ וכן תיאוריו של יחזקאל ט', ג—ו, כב מוכיחים ללא כל צל של ספק, שהכרובים עצמם מדומים כסמל חית מרכב או מושב. בתיאורי יחזקאל „כבוד יהוה“ הוא על הכרוב. וגם לא מצינו בשום מקום „יושב הארון“.

⁹ מפני זה אין כל סתירה בין האוהל ובין הארון, כפי שסבור רד (Rad), עיין קלמרוס, Lade, ע' 28—29), שלפיו האוהל הוא מקום מועד לעת-מצוא, ואילו הארון הוא כסא תמידי. באמת לא דמו את הארון כמקום מושב תמידי כלל.

¹⁰ קלמרוס, Lade, ע' 28 ואילך, 41 ואילך, 63 ואילך, טוען, שמדחו המיוחדת הישראלית, של הארון היא היותו כלי-קודש מסולסל, בלתי קשור במקום קדוש. האלהות המסומלת בארון אינה מדומה כאלהי ארץ מסוימת, הקשורה באדמתה קשר טבעי בל ינתק האל הקשור קשר טבעי באדמתו הוא „ב ע ל“. הארון המטולטל מאל איפוא את היותו המיוחדת. של אלהי ישראל בנגוד לתפיסה הכנענית-הבעלית. מפני זה סבור קלמרוס, שהיה נגוד בין הארון ובין המקדש. המקדש הקבוע במקום, שהוא סמל קדושת הארץ וקשר האל-הבעל עם אדמתו. מקדש שלמה לא נועד, לדעת קלמרוס, בשביל הארון, כמו שהוא מבקש ללמוד ממל"א ח', ח (ע' 4 ואילך). בימי דוד התנגדו נושאי מסורת-הארון לבנין מקדש-בעל. שלמה העז לבצע את הרעיון. אביתר התנגד וגורס. צדוק התפטר. שלמה הוכרח לשם את הארון במקדש, שלא נבנה מלכתחלה בשבילו (ע' 70 ואילך). זה היה, מצד אחד, נצחון ה„בעלזמוס“, אבל גם שלמה הוכרח לוותר הרבה. צדוק וחכריו מחו והשכיחו בכוונה את תולדותיו הקדומות

ה. לחקר נביאים ראשונים

תחומי העריכה המשנה-תורתית של ספרי נביאים ראשונים
ההשקפה המקובלת על העריכה המשנה-תורתית. דעה
מוסכמת היא בין חוקרי המקרא, שהתהוותם של ספריהקורות המקראיים (ספרי „נביאים
ראשונים“) קשורה קשר פנימי בהתהוות ספר התורה ובאחד מקורותיו לספר אחד.
השאלה, באיזו מדה אפשר להבחין בספורים המקוריים של ספרי נ"ר את המשכם של
מקורות התורה (ס", ס"א, ס"ד, ס"כ), שנויה במחלוקת. אבל דעה מוסכמת היא, שעבורם
או חבורם של הספרים קשור בתולדות מקורות התורה. כי התומר ההיסטורי שבספרי
נ"ר (השירים, הספורים, האגדות, הרשימות וכו') קבוע במסגרת פרגמטית או היסטוריוסופית
מסוימת הכוללת את הערכות המאורעות, את הסדרם ואת סדורם, והיא המאחדת
את התומר המגוון ומצרפת אותו ל„ספרים“. מחברי (או „עורכי“) ה„ספרים“ הם אלה,
ששאבו את התומר ממקורותיו, סדרו אותו וקבעו אותו במסגרת הפרגמטית, שחברו לתכלית
זו. והנה פעולתם של המחברים האלה היא המושרשת, לפי הדעה המקובלת, בתהליך
התהוות מקורות התורה וביחוד — ב„אסכולה“ המשנה-תורתית (של ס"ד).

לפי ההשקפה הקלסית של בית ולהיוון יש לדאוג את הנבואה הספרותית כמקור
יצירה ראשון של ההיסטוריוסופיה המקראית. אבל הנבואה לא השפיעה כאן השפעה בלתי-
אמצעית אלא באמצעות אותן האסכולות ה„נבואיות“, שבהן נוצרו ס"א וס"ד. באסכולה
של ס"ד (ולדעת קצת — כבר באסכולה של ס"א) נוצרה ההיסטוריוסופיה המקראית.
מתחביהם או „עורכיהם הראשיים“ של ספריהקורות הם סופרים „משנה-תורתיים“, שבקשו
לסדר ולהסביר את קורות ישראל על יסוד הדעות והדרישות של ס"ד. לאנשים אלה ירושלים

של מקום מקדש ירושלים. הם נתקו כל קשר בינו ובין המסורת התחתית או היבוסית העתיקה
של מקדש גורן ארונה. בדרך זו טושטשה האידיאה ה„בעלית“ של מקדש זה. — ספרו של
קלמרוט כתוב בלי ספק בשאר-רוח. בפרטים הוא רואה ברורות, אבל בכלל אינו בכל זאת
אלא סבך של טשטושי מושגים, מאחר שאחיו הוא בחבלי המשפטים הקדומים הרווחים במדע
המקראי. — מקדש מטולטל כשהוא לעצמו אינו „ישראלי“, מכיון שאנו מוצאים אותו אצל
חרבה עמים אליילים. וקדושת הארץ אף היא מיסודות האמונה המקראית. הארון הוא „ישראלי“
לא באשר הוא מטולטל, אלא באשר הוא מסמל, לפי קלמרוט עצמו, את בחירת ישראל, את
האופי ההיסטורי של האלהות וכו' (צ' 64—65). אולם הרי גם קדושת-הארץ המקראית היא
„ישראלית“: היא קדושת משכן יהוה וכו' (שס, 67 ואילך). את שני הרעיונות מביע קלמרוט
עצמו כלאחר יד. אבל על בסיס תפיסה כזו של קדושת הארץ גם המקדש אינו דוקא
אידיאה „בעלית“: כארץ עצמה כך גם המקדש הישראלי מתקדש בבחירה. פסגת הרעיון הזה
היא בחירת המקום בסגנונה המשנה-תורתי. כבר ראינו למעלה (צ' 142—144), שהעצאת תולדות
המדרשים עד זמן האבות אף היא טובעת אותם באמת במטבע ישראלי, נגד קלמרוט.
צ' 76 ועוד. הספור, שאביתר התנגד למקדש וכו', הוא רומן, בש"ב ז', א—ז לא נזכרו
הכהנים באמת, עם התהוות האידיאה הישראלית של קדושת הארץ נתהוותה ממילא האידיאה
הישראלית של המקדש, ומקדשים נבנו בכל מקום. קשר הארון עם האוהל היה רק ירושת
העבר, שגועה בימי שלמה. מהותו הישראלית ראמית של הארון היא זו, שביארנו ימעלה
את ההיסטוריה העתיקה של מקדש שלמה לא השכיחו, אלא היסטוריה כזו לא היתה כלל, עיין
למעלה, צ' 172, הערה 7.

היא עיר הבחירה, ובית המקדש — בית הבחירה. וזהו החטא הגדול של ישראל, שמעל בירושלים ומקדשה ועבד בכמות. כל הפרקים או הקטעים, שהובעה בהם האידיאה של בחירת ירושלים, הם „משנה תורתיים“, מפרי עטם של „העורכים הראשיים“. מתחלה נערך ברוח זו החומר שבס' מלכים. אולם אחר-כך הורחבה המסגרת, וגם התקופות הקודמות נהארו באור משנה-תורתי. ולא עוד אלא שדוקא המסורת על תקופת יהושע והשופטים היא שעובדה עבור מעמיק ביותר והולבשה צורה חדשה. כי בתקופת ההיא לא היתה עדיין היסטוריה של העם קיימת, מאחר ששבטי ישראל נעשו, לפי הדעה השלטת, עם אחד רק עם ייסוד המלוכה. החומר ההיסטורי שמלפני כן כלל ספורים ואגדות מקומיות ושכטיות. ורק העבור המשנה-תורתי הוא שאחד ספורים ואגדות נפרדות אלה וטבע אותם במטבע לאומי-כללי, ובאופן זה יצר בדרך מלאכותית את ההיסטוריה הקדומה של „האומה“. ועם זה נוצרה גם האידיאה של ה„תיאוקרטיה“ הקדומה. האסכולה של חוקרי-הקורות המשנה-תורתיים גבשה את הרעיון, שהמלוכה היא חטא. לעומתה העמידה כאידיאל את ה„תיאוקרטיה“ של ימי יהושע והשופטים. פרי עטם של סופרי אסכולה זו הם כל הדברים על כבוש אחד של הארץ, על שלטונם הלאומי של השופטים, על סורה הרע של המלוכה. — אחרי ה„עריכה הראשית“ נוספו על הספרים דברים מימי גלות בבל ומיסודו של ס"ב בראשית בית שני. אבל עיקר חבורם של הספרים הוא „משנה-תורתי“ או „אלהיסטי-משנה תורתי“. ועם זה גם נקבע זמן ראשית חבורם: לא לפני זמנו של יאשיהו, ומכל מקום לא לפני הנבואה הספרותית¹.

1 עיין ול הויזן, Prolegomena, ע' 291—293: עבור ספרי שש"מ נעשה לא מתוך ס"ב, אלא מתוך ס"ד; עבור המסורת ההיסטורית על יסוד ס"ב נתנה אחר כך בס' דברי הימים; עיין גם שם, 227, 233, 244 ועוד. בסוט מסורט להשקפה זו עיין: קינג, Einleitung, 1. ע' 126 ואילך; 2. ע' 21 ואילך, 45 ואילך ועוד. וזהו גם השקפתם של בודח וחנריו, עיין בודח, Literatur, ע' 127 ואילך: העבור המשנה-תורתי המעמיק של המסורת הפתיקה מתחיל בס' יהושע, ובס' שופטים נתנה לנו העריכה המשנה-תורנית ממש מקבילה לס' מלכים. עיין גם ספרו Richter וכן ביאורו לשופטים, ועיין מור, ביאורו לס' שופטים, ע' XXXIV ואילך; על הדעה, שהעריכה הראשית של ס' שופטים ושא א'—יב היא משנה-תורנית, חולק ברגי בביאורו לס' שופטים, ע' XLI ואילך. ברגי סבור, שהעבור הראשי הוא מיסודה של האסכולה האפרימית המאוחרת (ס"א המאוחר — E²), מתלמידי הנביא יהושע, אבל עבור משנה-תורתי, מסוים מניה גם הוא. ויגר, Composition, ע' 27 ואילך, שולל בהחלט ובדברים של טעם עריכה משנה-תורנית של שופ' ב', ו—ס"ו; שא א'—יב, אבל בלי ראיות מפורטות ומתוך הנחות מיוחדות. חוקרים אחרים נוטים לצמצם את היקף העריכה המשנה-תורנית של נביאים ראשונים, אבל בעצם העריכה אינם מטילים ספק. עיין שטייארנגל, Einleitung, 307—308, 338—339; אייסלדט, Einleitung, 278 ואילך. בס' יהושע וזקף אייטפלדט, על חשבון העריכה המשנה-תורנית את א', ג—ט, יב—יח; י, טז—מ; יא, י—יב. כד; כ"ג (285 ואילך). בס' שופטים הוא חושב למשנה-תורנית את המסגרת הפרגמטית. אפיינים לה ביחוד הקטעים ב', אב—הא, יא—יט (289 ואילך). בס' שמואל הוא חושב למשנה-תורתיים רק את הקטעים שא ב', כז—לו; ש"ב ז' (302 ואילך). הרבה יותר מקום מיוחדים למעבר המשנה-תורתי נוס בביאורו לס' יהושע, ע' XIII ואילך, וקססרי, בביאורו לס' שמואל, ע' 14 ואילך. עריכה „אלהיסטית-משנה-תורנית“ היא דבר מוכן מאליה גם לאלט, Josue, ע' 71, 21 ועוד. עיין גם רוסט, Thronnachfolge, ע' 47, 49, 53, 54, 65, 67 ועוד.

שההיסטוריוסופיה של נ"ר אינה גובעת מרוחה של הנבואה הספרותית. כבר הראינו למעלה (כרך א, ע' 25—31), בפרק זה נראה, שכל שלשלת ההשקפות התלויה בהנחה. שההיסטוריוסופיה זו היא משנהיתורנית כיסודה. תלויה על בלימה. באמת אין במסגרת הפרגמטית (כל שכן בחומר ההיסטורי) של יש"ש שום זכר לאידיאה המשנהיתורנית. מלבד זה לראות את ההיסטוריוסופיה המקראית כהויה אחידה, אף-על-פי שיש בה יסוד משותף כללי. ספרי נ"ר קבועים במסגרות פרגמטיות שונות. כמו כן אנו מוצאים בספרים אלה שרידי הגיונות היסטוריוסופיים עתיקים. עתיקה היא ביחוד המסגרת הפרגמטית של סי' יהושע-שופטים, מאחר שהיא מעורה באידיאות נושנות ונשכחות. כל שכן שחומר הספרים האלה עתיק. ספרים אלה משקפים את מאורעות זמנם, ועדותם על כבוש אחד של הארץ ועל אחדות האומה בתקופת השופטים היא עדות נאמנה.

קביעת הקריטריון. דבר זה יש לחשוב למוסכם, שספר דברים, גם אם אנו מניחים, שנתפרסם בימי יאשיהו ושגרם לאחוד הפולחן והסרת הבמות, לא נתחבר כולו באותו זמן, אלא שהיה בו יסוד קדום יותר. מבלי לעמוד כאן על שאלת הרכבו של סי' דברים לשכבותיו אנו יכולים לומר, שיש להבחין בו שכבה נכרת ביותר בסימניה המיוחדים: השכבה, שרעיון יחוד הפולחן, בכללו ובפרטי חוקיו, נתגבש בה. אולם יש כאן גושי פרקים, שדבר אין להם עם רעיון זה: כל המבוא כולו (א—י"א), החוקים ביי"ג, א—י"ד, כא; ט"ו, א—יח; ט"ז, יח—י"ז, ז; יח—כ; כל גוש החוקים י"ח, ט—כ"ה, יט ועוד. בחלקים אלה יש בלי ספק יסודות קדומים. ואף בשכבת יחוד הפולחן עצמה יש יסוד קדום, כמו שמוכיח המגע עם סי' הברית. ואם נקרא לשכבת יחוד הפולחן "מגבש ב" ולחלקים הקדומים "מגבש א", נוכל לומר, שמגבש ב' הוא פרי עבוד גוש חוקים עתיק בהתאם לרעיון יחוד הפולחן ושמגבש זה נתאחד עם מגבש א', שאינו קשור כלל באותו רעיון².

הנהגה ברורה, שאך ורק את עבוד של מגבש ב' ברוח רעיון יחוד הפולחן יש לנו רשות לקשר עם תקופת חזקיהו-יאשיהו. יש ראיות מכרעות המוכיחות, שרעיון יחוד הפולחן לא היה ידוע לפני אותה התקופה (או, לפחות, לא פעל שום פעולה היסטורית עד אותה התקופה), ועובדה זו קובעת זמן היסטורי להתגלות רעיון יחוד הפולחן יכל מה שתלוי בו. אולם אין קביעה כרונולוגית זו תופסת בשאר תכנו של סי' דברים. ספר זה מיוחד בסגנונו: במליו ובכטוייו ובנעיצת הרצאתו. אבל את זמן ודרך התהוותו של סגנון זה אין אנו יודעים, ואין לנו כל יסוד לחברו עם תקופת חזקיהו-יאשיהו. אפשר, שהוא מורשת אסכולה עתיקה או שלפחות בסממניו היסודיים עתיק הוא. כמו כן אין כל יסוד לתלות דוקא בתקופה זו את הרעיונות הכלליים שבסי' דברים, כגון רעיון הברית, התוכחה המוסרית, הטעמת איסור האלילות, הטעמת רעיון הגמול וכו'. רעיונות אלה מעורים הם בשרשיה של האמונה הישראלית, וכלליים הם יותר מדי, ואף אם מצאו את בטיים המובהק והמגובש ביותר בסי' דברים, אין זאת אומרת, שספר זה הוא מקורם הראשון ושמציאותם בספר אחר מלמדת כשהיא לעצמה על תלות בסי' דברים. כל שכן שאין ראיה, שרעיונות אלה נתגלו בזמן חזקיהו-יאשיהו.

אולם הדעה, שהעריכה הראשית של נ"ר היא "משנה תורתית" (כמו גם הדעה, שיש

² בזה מודים גם חוקרים העומדים על בסיס האסכולה השלטת. עיין אייכסלרס, Einleitung, ע' 190 ואילך (דבריו נגד להר).

עריכה משנה-תורתית בארבעת ספרי התורה הראשונים) נשענת דוקא על „שמוש הלשון“ ועל „הרעיונות היסודיים“³. ומשענת זו היא משענת קנה רצוף. על זה אין איש חולק, שבין ס"א ובין ס"ד יש קרבה לשונית ואידאולוגית⁴. ולפיכך יש לראות את ס"א ואת ס"ד הקדום כמקורות קרובים זה לזה בשרשי יצירתם. המגע הלשוני והאידאולוגי הכללי, שאנו מוצאים בין ספרי התורה ונ"ר ובין ס"ד, אינו יכול איפוא לשמש בשום פנים הוכחה לעריכה משנה-תורתית. בסי' יהושע אנו מוצאים פרקים שלמים, שנכתבו בסגנון ס"ד (כגון הפרקים א' ו-ג). אבל אין זה סימן לכך, שהספר נתחבר אחרי שנתפרסם ס"ד, אלא לכך, שבספר יהושע עלו פרקים ממקור, שהיה כתוב בסגנון ס"ד הקדום, כשם שבסי' שופטים עלו קטעי פרקים כתובים בסגנון ס"כ, שגם הוא סגנון קדום. כי הספרות המקראית שבידנו היא בכלל רק שריד מספרות עשירה ורבת סגנונים.

ומצד שני, הרי ברור, שיש ערך מכריע לשאלה, אם יש למצוא בספרי נ"ר מגע עם שכתב יחוד הפולחן שבס"ד. בסימניה של שכבה זו אי אפשר לטעות כלל, ואין כאן שום מקום לגשושים ולהשערות. רעיונה היסודי הוא: בחירת מקום פולחן אחד; בטויו השלילי של רעיון זה הוא: איסור הבמות, שהוא סימנה המובהק ביותר של שכבה זו. ברעיון זה קשורה שיטה של חוקים מיוחדים (בעניני קרבנות, מתנות קודש, חגים וכו'). הוטה-השני הסגנוני של שכבה זו הוא הבטוי: „המקום אשר יבחר“. ולפיכך יש לקבוע כלל גדול וברור: רק במקום, שנזכר שם יחוד מקום פולחן, איסור במות וחטא במות, שם יש מגע עם אותה השכבה המשנה-תורתית, ששמשה מצע לפעולתו של יאשיהו, ורק שם יש להבחין „עריכה משנה-תורתית“. רק מתוך קריטריון זה נוכל לקבוע את תחומי העריכה המשנה-תורתית.

אין עבוד משנה-תורתית ביש"ש. מגע עם שכבת יחוד הפולחן אנו מוצאים בבירור גמור בסי' מלכים ההל ממל"א ג' עד סוף מל"ב, ולפיכך יש להבחין בפרקים אלה עריכה משנה-תורתית (שאמנם, גם את גבולותיה עוד יש לקבוע). אבל כשם שבחוקי ס"א ובחוקי ס"כ שבתורה אין כל זכר ליחוד מקום פולחן ולאיסור הבמות ולכל החוקה המיוחדת הקשורה באלה, כמו שהוכחנו בפרוטרוט למעלה (כרך א', ע' 113 ואילך), כך אין כל זכר לזה גם ביש"ש, גם לא באותם הפרקים, שיש בהם „שמוש לשון“ ו„רעיונות יסודיים“ משל סי' דברים. ביהושע ט', כז אנו מוצאים את הבטוי „אל המקום אשר יבחר“. אבל זהו בטוי בודד אחד, שנוסף בסוף פרק, אחר סימונו האמתי: „עד היום הזה“. הוספה אחת וחיצונית זו אין בה בשום פנים כדי לבסס את ההנחה על דבר „עריכה משנה-תורתית“ של נ"ר. אדרבה, היא כאילו באה רק להבליט את העדרה. אולם אין לומר, שיחוד הפולחן לא נזכר ביש"ש, מפני שלא היתה למחברים

3 עיין ולהויון, Prolegomena. ע' 227 ואילך; קיין, Einleitung, 1, ע' 235. 24–251 ובמקומות, שנסמנו למעלה בהערה 1; בודה, ביאורו לסי' שופטים (ב', ו-ג', ו), ע' 20; שטייארנגל, Einleitung, ע' 306–370; ברניי, ביאורו לסי' שופטים, ע' XLI ואילך. דרך זו נכבשה לפני האסכולה של ולהויון ע"י דה-ווס וסיעתו, עיין שוור, ביאורו לשופטים, ע' 438 והשוה למעלה, כרך א', ע' 74–75, ביחוד הערה 44.

4 עיין, למשל, נובק, ביאורו לסי' שמואל (י"ב), ע' 52; ברניי, ביאורו לסי' שופטים, ע' XLV.

הודמנות להזכירו, כי הרעיון לא נזכר גם במקומות, שמן הראוי היה להזכירו, וגם איננו באמת באותם הקטעים, שבהם חוקרי המקרא „מוצאים“ אותו בכח דמיונם. ממל"א ג', ב נמצאנו למדים, שלפי השקפת האסכולה המשנה-תורתית חלה ראשית תקפו של חוק איסור הבמות עם הבנות בית שלמה. מובן איפוא, שלפני כן לא היה חטא של זבוח בבמות קיים וממילא לא היה יכול להפקד ביש"ש. אבל ודאי היה מקים להזהיר על חטא הבמות לעתיד ולדרוש את יחוד הפולחן לכשיבואו „אל המנוחה ואל הנחלה“, כמו שעושה ס"ד (עין דב' י"ב, ביחוד פסוק ט). אולם דרישה זו לא נזכרה ולא נרמזה. יתר על כן, בדב' י"ב, ט ואילך נאמר, שחובת בית הבחירה מתחילה עם התנחלות ישראל בארץ ועם שינוי להם יהוה מכל אויביהם מסביב. אבל בס' יהושע מסופר בלשון זו עצמה על יהושע, שהנחיל לישראל את הארץ ושבימיו „הניח יהוה לישראל מכל איביהם מסביב“ (כ"ג, א; ועין י"א, כג; כ"א, מא—מג; כ"ב, ד). הרי מגע מובהק ב„שמוש הלשון“. ובכל זאת — העדר לא פחות מובהק של האידיאה המשנה-תורתית. יהושע אינו אוסר את הבמות ואינו בונה בית בחירה, גם לא בית בחירה לפי שעה. בהר עיבל הוא בונה מזבח (ח', ל—לא), ובשכם יש מקדש בימיו (כ"ד, כו). היתכן להניח, שעורך משנה-תורתית היה יכול לתאר את תקופת יהושע באופן זה? ולהלן: כ"ג ובכ"ד יהושע מזהיר על האלילות, אבל לא על הבמות. בדב' י"א, כט—ל; כ"ז, א ואילך לא נאמר, שבהר גריזים או בהר עיבל יש לקרוא את התורה. דב' ל"א, י—יב מצוה לקרוא את התורה „במקום אשר יבחר“ בחג הסוכות בשנת השמיטה „נגד כל ישראל“, האנשים, הנשים, הסף והגר. אבל יהושע קורא את התורה „נגד כל קהל ישראל והנשים והסף והגר“ בהר עיבל (ח', לד—לה), לא בחג הסוכות ולא „במקום אשר יבחר“, וגם אינו רומז, שבעתיד יש לקיים את החוק ככתוב בס"ד. היש ספק בדבר, שספור זה קודם לשכבת יחוד הפולחן שבס"ד? — בספור שבפרק כ"ב, ט—לו, מספרות ס"כ, נדרש יחוד הפולחן באוהל מצעד. אבל אין כאן כל רמז למקום נבחר במבין ס"ד ולאיסור במות. בעבר הירדן לא בנו השבטים בית ולא הקימו אוהל אלא בנו מזבחות. ההתנגדות למזבח זה קשורה באידיאה על טומאת עבר הירדן (יט) — אידיאה עתיקה ונשכחה. על משמעותו של פרק זה ועל אפיה המיוחד של דרישת יחוד הפולחן של ס"כ עמדנו כבר למעלה (כרך א', ע' 131—132). דרישה זו אין לה כל שייכות ליחוד הפולחן של ס"ד. — „לבית אלהי“ בס', כג הוא יחיד במובן רבים.

בס' שופטים אין כל זכר ליחוד הפולחן⁵. וכן גם לא בס' שמואל.

בש"א ב', כז ואילך מוצאים החוקרים מבית ולהיוון פה אחד סימני עבוד משנה-תורתית ורמזים לבית הבחירה⁶. ובאמת אילו היתה עריכה משנה-תורתית ביש"ש, היתה צריכה להיות נכרת כאן. אלא שהיא איננה. הפרובלמה של זמן יאשיהו היא מקדש-במות. ולשאלה זו אין כל רמז בנבואה זו. מובן מאליה, שאין כל קשר בין הנבואה על בית עלי בש"א ב' ובין חטא הבמות, שהרי בית עלי משרת במקדש שילה. הרעה תבוא עליו על אשר נאצו בניו „את מנחת יהוה“. הנגוד הוא כאן נגוד משפחת כהנים בלי כל זכר לנגוד מקדשים. אמנם, בכל הנבואה הזאת מדובר על מקדש אחד ובית-כהנים אחד. אבל הכוונה לא לבית בחירה, אלא למקדש מרכזי, מקדש לאומי, ועל השירות במקדש

⁵ השוה למעלה, כרך א', ע' 132. על שופ' ו', כה—ל עין למעלה, ע' 266, הערה 13

⁶ יש חושבים את הקטע כולו למשנה תורתית, עין ולהיוון, Prolegomena, ע' 120: קינן, Einleitung, ע' 46—42: גובק בביאורו לשמואל, ע' 14 ואילך לדעת אחרים יש כאן רק עבוד משנה-תורתית, ביחוד בסטוקים לה—לו הרומזים כאילו על הורדת

מרכיז⁷. בימי שילה היה רק מקדש מרכזי אחד, וגם זה אות לקדמות הנבואה. בפסוק זה הובטח לכהן הנאמן החדש, שיתהלך לפני אלהים כל הימים, אבל לא שיכהן „במקום אשר יבחר יהוה“. כל זכר ליחוד הפולחן ולאיסור הבמות אין איפוא כאן. — על משמעותה של הנבואה עיין להלן.

גם ש"ב ד' נחשב על הפרקים, שיש בהם עבוד משנה-תורתי. ובאמת, היינו צריכים לראות גם כאן — וביחוד כאן — את אצבע העורך המשנה-תורתי, אילו היה במציאות, שהרי ש"ב ד' על בנין בית המקדש בירושלים. אבל לעורך כזה אין כל זכר. אמנם, מגע „ברעיונות ובאפני בטוי“⁸ עם ס"ד אפשר למצוא. אבל העיקר חסר: אין רמז לבחירת מקום ולאיסור במות! דוד רוצה לבנות בית, לא כדי לקיים את המצוה שבדב' י"ב ולשים קץ לעבודת הבמות, אלא מפני שהוא חושב לו לחובה לבנות בית ארזים לארון, מאחר שגם הוא יושב בבית ארזים (ב). הנגוד הוא כאן: אוהל — בית ארזים (ו-ז). ועם זה משתמש המספר כאן בבטוי: „וה' הניח לו מסביב מכל איביו“, שאנו מוצאים אותו גם בדב' י"ב, יושבו מתבטא התנאי הגורם לחובת בית הבחירה האחד. (השוה למעלה ע"ד יהושע). וגם בפסוקים יג ואילך, שמדובר בהם על בנין הבית בימי שלמה, אין רמז ליחוד הפולחן. יתר על כן: שאלת בחירת המקום היסודי הוה קודם כל. רעיון בנין הבית זה היה עורך משנה-תורתי עשוי להבליע את הרעיון היסודי הוה קודם כל. רעיון בנין הבית מופיע בלי כל קשר לרעיון „המקום אשר יבחר“. ואמנם, בש"ב כ"ד, טז—כה מסופר על קידוש מקום בית המקדש בלי כל קשר עם רעיון בנין הבית. דוד בונה מזבח בגורן ארונה היבوسی, כדי לעצור את המגפה. בנין המזבח הוא מקרה בפני עצמו. וגם לא נרמז כאן, שדוד מחדש את המקום לבית המקדש ושנין המזבח קובע את „בחירת“ המקום⁹. בשום ענין אין יד עורך משנה-תורתי נכרת.

העבוד המשנה-תורתי של ס' מלכים. בס' מלכים העבד המשנה-תורתי ברור וזכר. אבל אם נשתמש בקנה-המדה, שקבענו למעלה, נוכל גם לקבוע את תחומי האמתיים. הבחינה תראה לנו, שהקיפו אינו רחב כל כך כמו שמדמים התוקרים ברגיל.

מיטודו של העבד המשנה-תורתי הם הקטעים האלה, שמדובר בהם על חטא הבמות, המצבות ואשרים: מל"א ג', ב-ג; י"ג ב ואילך; י"ד, טו, כב—כד; ט"ו, יז; כ"ב, מד;

הכהנים שלא מבית צדוק למדרגת „לויים“. עיין: בודת. Litteratur, ע' 131; שטייארנבל, Einleitung, ע' 339; אייססלדט, Einleitung, ע' 316 ואילך; וכן Press, במאמרו על שמואל, ZAW, 1938, ע' 179 ואילך, 187. באמת אין שום דמיון בין המעמד המנובא לבית-עלי ובין מעמדם של הלויים.

7 האדיאה של מקדש מרכיז או מקדשים מרכזיים כשהיא לעצמה אינה משנה-תורחית, השוה למעלה, כך א', ע' 83 ואילך. ועיין עוד בפרק זה להלן.

8 עיין קינג, Einleitung, I, ע' 47.

9 את הלקויים האלה ממלא בעל ד"ת. את הבטוי בש"ב ד' א השמיט. רק על שלמה הוא אומר, כי „יחיה איש מנוחה, והניחותי לו איביו מסביב“ (דח"א כ"ב, ת, השוה יז). וכן הוא מספר, שה' ענה את דוד, „באש מן השמים“ על המזבח בגורן ארנן (כ"א, כז) ושרוד. ובה שם גם אתר כך (כח) ואמר: „וזו הוא בית ה' תאלהים, וזה מזבח לעלה לישראל“ (לא)

מליכ' י"ב, דו י"ד, דו ט"ו, ד, לה; ט"ו, ה: כל הקטע הפרגמטי י"ה—זכג, עיין ביהוד פסוקים ט, יא; י"ח, ד, השהו כב; כ"א, ג; כ"ג, הספור על בטול הבמות, מובן, שבספורים על חוקיה וראשיתו יש לא רק עריכה משנה-תורתית, אלא בהם נזכרת כבר פעולתו הממשית של סיד המאחר. מכל זה נמצאנו למדים, שמחבר הכפר חי באירת השקעתו של סי דברים, ובמובן זה יש לחשוב את המסגרת הפרגמטית של הכפר למשנה-תורתית אבל גם בסי מליכ' יש הרבה פרקים, ובהם פרקי הגיונות היסטוריים-דתיים, שאי אפשר למצוא בהם סימני עבוד משנה-תורתית.

בכמה מקומות ירושלים מפוארת כעיר אשר בה בחר יהוה, מכל שבטי ישראל לבנות בה בית לשמו, עיין: מל"א ח, טו, מד, מח; י"א, יג, לא, לו; י"ד, כא; מל"ב כ"א, ז; כ"ג, כו. הרעיון הזה על-דבר בחירת העיר הוא יסוד פנימי של האידאה המשנה-תורתית. אולם הרעיון הזה כשהוא לעצמו אינו קטור מלכתחלה ביהודה-הפולחן. בצדק טען אסטרייכר, שרעיון "המקדש המרכזי" רעיון עתיק הוא ולא נתחדש בסי, אלא שהמסקנה, שהטיק מכאן על סיכוי של סי דברים, אינה נכונה¹⁰. בנין הבית המפואר בירושלים בראשית יסוד המלכות, בית שלא נבנה כמזרח בירושל עד אז ושהיה לו בלי ספק גם תפקיד מדיני ושעלה במחשבת כונוי מקדש-מלך לאומי, נתפס כגלוי רצונו ובחירתו של יהוה. אולם רעיון זה אינו עדיין משנה-תורתית, כמו שהרעיון על קדושתה המיוחדת של בית-אל, כפי שהוא מובע בבר' כ"ה, אינו משנה-תורתית. רק הרעיון על-דבר יחידות קדושתו של בית הבחירה ואיסור הפולחן במקום אחר הוא המיוחד לשכבת יהודה-הפולחן. במובן זה נדרש הרעיון בדב' י"ב. המחבר המשנה-תורתית של סי מליכ' השתמש אף הוא בבסי והוא על בחירת ירושלים והבליע בו את כוונתו המיוחדת. אבל ברור, שלא חדש אותו אלא מצא אותו במקורות, שהשתמש בהם. מציאות בסי זה באיזה קטע אינה יכולה להחשב איפוא סימן לעבוד משנה-תורתית. רק המשך הדברים יכול להבריע.

בחלום שלמה בגבעון (מל"א ג, ב—טו) ובדבר ה' אל שלמה (שם ר, יא—ג) אין כל זכר לעריכה משנה-תורתית. אולם גם בל' פ' ל' מ' (שם ח, יב—טא), הנחשבת ליצירה משנה-תורתית מובהקת ושמצאים בה אפילו השפעת חזון ישעיהו השני (מא—מג) ורמזי לגלות (מז—ג), אין שום רעיון משנה-תורתית. הבית הוא מכון לשבת יהוה עולמים (יג), העיר נבחרה "מכל שבטי ישראל" (טו, מד, מח). אבל הבית אינו ממלא את התפקיד, שנתן לו בדב' י"ב: לא נרמז, שרק לבית הזה יביאו ישראל את זבחייהם ותרומותיהם ושעם הבנותו בטלה קדושת שאר המקדשים בישראל. התכלית הראשונית של הבנין, כפי שהיא מפיעה בש"ב ד: מקום לארון, מוטעמת גם כאן (כא). בסי' לא נזכר דבר זה כלל. מפליא ביותר, שתפלת שלמה תופסת את הבית ביהוד כבית פ' ל' מ' מרכזי לכל ישראל (ובג' לנכרי הבא מארץ חזקיה) ולא כבית זבח מרכזי: עשרים ושלוש פעמים נזכרה בה התפלה והתחנה בבית הזה או "דרך" הבית הזה, ואף פעם אחת לא נזכרה הקרבת קרבן¹¹. ואילו בסי' יחיד הוא הבית אך ורק כבית זבח, אבל התפלה אינה קשורה בו כלל—

¹⁰ עיין: אסטרייכר, Reichstempel, ע' 32, 38 ואילך, 43. רעיון למעלה, כך

א, ע' 83, 90.

¹¹ בודה, Literatur, ע' 124, אומר, שבפרק זה ניתן בסי, לטוב חננואי של תאסכולה המשנה-תורתית: רק דת ולא תובות פולחניות. אבל חינן נמצא, כוון, כזה, אינו

שהפרק אין בו שום השפעה נבואית, עוד נראה להלן. ב"א, א—יג מסופר על חטאי של שלמה: נשיאת הנשים הנכריות ובנין הבמות לאלילים. אבל חטא הבמות, שנרמז ב', ג—לא נזכר. בנבואת אחיה (י"א, לא—לט) נזכרת ירושלים כעיר הבחירה. אבל את חלוקת המלוכה חולה אחיה בחטא האלילות בלבד, ואת חטא הבמות אינו פוקד.

גם הספור היסודי על חטאת ירבעם (י"ב, כו—י"ג, לד) אינו משנה־תורתי ואין בו עבוד משנה־תורתי. אם הכתובים כו ואילך מחטים לירבעם את הפחד מפני עליית העם לירושלים, אין זאת אימרת, שהם רואים את הדברים באור משנה־תורתי מאוחר ותולים בירבעם הרגשת הזמן שלאחרי חורבן מלכות הצפון ומקדשיה העתיקים¹². בישראל היו מקומות עתיקים, אבל "מקדש מלך" עדיין לא היה אז בצפון. במשך שלשים שנה היה העם רגיל לעלות לירושלים ולהשתתף בחגיו המפוארים של שלמה. לא הקדושה המשנה־תורתית של מקדש ירושלים היא ההנחה, אלא — הגדו ותפארתו. ירבעם מוכרח גם הוא לבנות "מקדש מלך" (עיין עמ' ז, יג). והחטא המיוחד, שהמספר חולה בירבעם, הוא לא זה, שעשה במות. שהרי הבמות היו קיימות אז גם ביהודה ולא סרו אף בימי שלמה. בבית אל ובדן היה פולחן גם לפני ירבעם. כאמת חטאות ירבעם הן: עגלי הזהב, הכהנים אשר לא מבני לוי, החג אשר בדה מלכו.

מתוך כך מתבאר מאלץ, שכל המסגרת הפרגמטית, שבה קבועים הספורים על מלכי הצפון, אינה משנה־תורתית. ההאשמה החזונית ברשימות על כל מלכי ישראל, שהלכו בדרך ירבעם בן נבט וחטאתו אשר החטיא את ישראל, דבר אין לה עם יחוד הפולחן. המחבר המשנה־תורתי של הספר העלה אותה ממקורותיו. את חטא הבמות לא מצא, כנראה, לנוחץ להוסיף בפירוש אצל מלכי ישראל, מכיון שבמובן ידוע הוא נכלל ממילא ב"חטאת ירבעם" מתוך השקפה משנה־תורתית. אבל אילו נסח סופר משנה־תורתי חטאת זו היה מכליע בה בודאי גם את הגון המשנה־תורתי. גון זה אנו מוצאים באמת בסקירה הכללית במליב י"ז (ט, יא): מעשה הבמות נזכר כאן ליד העגלים (טז) וחטאת ירבעם (כא, כב). — אולי יש לראות סימני עריכה משנה־תורתית בכנוי "כהני במות" במל"א י"ב, לב; י"ג, ב, לד; השדה מליב י"ז, לב.

מכאן אפשר להסיק, שהעריכה המשנה־תורתית לא הקיפה את החומר, שנשאב ממקורות מלכות הצפון. דבר זה נמצאנו למדים בבירור גמור מן העובדה, שבכל ההיסטוריה של העם הישראלי נתפסה מימי קדם כהתגבשות דבר־אלהים. זהו השורש הנבואי (מל"א י"א, לא—לט) ויהוא בן חנני (ט"ז, א—ד) אין זכר לתורה ההיא, אלא גם לא בספורים המרובים על אליהו ואלישע.

מתוך האמור מתברר לנו אופי העריכה המשנה־תורתית של נ"ר. בטדיה של עריכה זו היא הטעמת חטא הבמות כאחד החטאים, שבגללם נחתך גורל ישראל. ולפיכך מתחילה עריכה זו באמת רק בתקופת שלמה (מל"א ב', ב), שאז התחיל החטא. בתולדות הצפון לא סמנה אותו ביוחד, מאחר שפולחן מלכות הצפון היה בעיני המקנאים ביהודה פולחן שבע במטבע אלילי. ביש"ש אין עבוד משנה־תורתי כלל.

מנחה. שהרי ביש"ש נ"ר, ז נאמר: עולתיהם וזבחייהם לרצון על מזבחי. ועיין י"ד ל"ג, יח.
ב—כב, יחז' כ', מ—מא ועוד.

12 עיין בנצ"ג, ביאורו לס' מלכים, מל"א י"ב, כו—לב.

חבור ספרי הקורות

ההיסטוריוסופיה והנבואה. גושים נבואיים-פרגמטיים. ההיסטוריה של העם הישראלי נתפסה מימי קדם כהתגשמות דבר-אלהים. זהו השורש הנבואי של כתיבת-הקורות (ההיסטוריוגרפיה) ושל הסבר-הקורות (ההיסטוריוסופיה) בישראל. בראשית תולדות העם היה דבר-אלהים למשה בסנה (שמ' ג'). בראשית תולדות השבטים היה דבר-אלהים לאברהם (בר' י"ב, א-ב). ואף בראשית תולדות העולם היה דבר-אלהים: **הי אור!** (שם א', ג). מתוך תפיסה זו ניתן למאורעות ההיסטוריה כוון מכויס: המאורעות מגשמים את הנבואה. ומצד שני צריך היה גם להסביר את הקרע שבין המציאות ההיסטורית ובין דבר האלהים. זו היתה המסכת הראשית של העיין ההיסטורית הפרגמטי בישראל: התאמת המציאות אל הנבואה. לספור והיסטורי ולעין ההיסטורי ניתנה עלידי זה מין מסגרת טבעית: הנבואה שמש להם רקע ומשכנת; הנבואה היא הראשית, והתקיימותה היא הסיום הטבעי. הראשית הנבואית היתה לעתים יצירת הדמיון הספרותי, המצאה ספרותית לשם שלמות „סגנון“ הספור הנבואי. אבל על פי רוב היתה הנבואה מסורת אמיתית, וסיומה ההיסטורי — התקיימותה או גם בטולה המפורש — פרי מדרש פרגמטי של המאורעות בהתאם לנבואה. ויש שנוסח הנבואה הושלם בהתאמה למאורעות. את הנבואה עם סיומה ההיסטורי והסברה הפרגמטי יש לראות מפני זה כהידה ספרותית טבעית, כגביש או גוש נבואי-פרגמטי. הנבואה עם סיומה קשרה את המאורעות קשר אורגני ויצרה מצע טבעי לנובלה, לספור או לאפוס שלם או לרשימה היסטורית. כפרי נ"ר הם אדג של גושים ספרותיים כאלה, שהם לעתים קרובות אחרונים זה בזה או יחידות אלה הם אבני הבנין של ספרי-הקורות הישראליים.

והנה את זמן התהוותם של גושים נבואיים-פרגמטיים אלה יכולים אנו לקבוע על פי רוב מתוך בחינת הנבואה המשמשת להם רקע ומסגרת. ביחוד עשוי הקרע בין הנבואה ובין המציאות ההיסטורית להעמידנו על זמן התהוות הגוש. נבואות, המתאימות למציאות, יכולות להיות פרי נסוח מאוחר. אבל נבואות, שאינן מתאימות למאורעות, המשמשות רק דפוס אידיאליסטי, שבקושי נכבשה במאוחר ההתרחשות הריאלית לתוכו, לא נתחברו „לאחר מעשה“ אלא הן בלי ספק מסורת אמיתית. במקרים אלה מסמנת הנבואה עם הסברה הפרגמטי תחום היסטורי להתהוות גוש נבואי-פרגמטי. הנבואות הנושנות משמשות לנו מורה-דרך היסטורי נאמן.

וכשאנו בוחנים את ספרי נ"ר בבחינה זו, אנו רואים, שיש בהם גושים נבואיים פרגמטיים עתיקים. בחינה זו מראה לנו, שנסינות של הסבר פרגמטי למאורעות, לצירופי מאורעות או לתקופות שלמות נעשו בישראל החל מימי קדם.

התפיסות הפרגמטיות השונות בספרי הקורות. שההיסטוריר סופיה המקראית לא נבראה באסכולה המשנה-תורתית (או „האלהיסטית המשנה-תורתית“) ושעבוד המסורת ההיסטורית לא התחיל בכלל בזמן מאוחר באיזו אסכולה מסוימת, נמצאנו למדים מן ההבדל העמוק הקיים בין התפיסות הפרגמטיות של התקופות השונות בתולדות ישראל. כבר ראינו (למעלה, ע' 113), שהבדלי התפיסה הפרגמטית קובעים ארבע תקופות. צד טהור יש בתקופות אלה: ככולן יש חטא המשמש ביאור לרע. אבל בכל תקופה שלטת אידיאה אחרת של החטא.

כתקופת משה ויהושע אין חטא-אלילות מתמיד. מעשה העגל ועוון פעור הם רק

חטאי עראי. אולם וחטא, שבגללו העם סובל קשה במדבר, ודור יוצאי מצרים אינו זוכה להכנס לארץ, הוא מיוחד במינו: העם רואה את אותותיו של יהוה עין בעין, אבל אין בו די אמונה ובטחון, והוא ממרה באל ובנביאו מתוך רפיון רוח. בימי יהושע נזכר רק חטא של יחיד: חטא עכן, שהעם סובל בגללו (ד).

מיוחדת באפיה היא התקופה, שמסופר עליה בין ש"א א' ובין מל"א י"א ד. במגבש ספרותי זה אין חטא האלילות נזכר כלל כגורם היסטורי של ההווה. בש"א ד, ג—ד נזכרה עבודת "אלהי נכר" והסרתם בימי שמואל. בש"א ח, ח; י"ב, ט—י, כא נזכר חטא האלילות כחטא של העבר והוטעמה המצוה להשמר מפניו לעתיד¹⁸. אבל אין אף מאורע אחד במאורעות התקופה הזאת, שהחטא ההוא משמש לו הסבר. אולם אין לחשוב, שמגבש זה כולל ספורים מפורדים בלי קשר פרגמטי. יש כאן פרגמטיזמוס היסטורי מיוחד השונה ביסודו מזה של ס' שופטים וס' מלכים, ועל ידי שם אמנות אי אפשר לגזור מן ההשקפות של האסכולה, "האליסטית-המשנה-תורתית".

במגבש ספרותי זה מסופר על גורל בית עלי, על פעולת שמואל, על קורות חייו של שאול, על הופעתו הנפלאה ואחריתו הטרגית, על קורות חייו הגסערים רבי התלאה והוהר של דוד, גבור-גבורי האומה, כוכב דרך מיעקב. כל אלה אינם צורות של מקרים. ליד הגורמים הריאליים פועלים גם כאן גורמים עליונים: דבר אלהים, חסדו עם ישראל, בחירת שאול, בחירת דוד וירושלים. מלבד זה פועל גם החטא. בתקופה זו הרי חרב בית שילה, חרבה מלכות שאול וגברה יד פלשתים, על העם עברו הרבה צרות. אבל תפיסת החטא מיוחדת היא במינה במגבש זה.

קודם כל לא נזכר כאן שום חטא עממי או לאומי. ראשי העם חוטאים, והעם סובל בעוונם. אבל שום מאורע אינו מוסבר כאן בחטאו של העם (עיי' למעלה, ע' 210). ומלבד זה ה"על חטא" של התקופה אף הוא מיוחד לו. בפרקים ש"א ב—ד, שמסופר בהם על מפלת ישראל לפני פלשתים, על מות עלי ובניו ועל שביתת הארון ושמובלע בהם גם ענין חורבן בית שילה, נזכר רק חטא בני עלי, שבוז את הקדשים. גורל בית שאול הוכרע עלידי הפרת המצוה להחרים את עמלק (ט"ו ואילך). חטא אחר של שאול: הוא העלה את העולה ולא חכה לשמואל (י"ג, ט—ד). מרד אבשלום מתבאר בחטא, שחטא דוד בבת שבע ובאוריה (ש"ב ב"ב, יא—יב). הרעב בימי דוד מתבאר בהפרת השבועה לגבעונים (כ"א), הדבר — בחטאו של דוד, שמנה את העם (כ"ד). ועוד: עד חטא שלמה אין שום חטא, שבגללו באה פורענות מת מדת על העם. סבל העם הוא רק זמני.

בין תקופת השופטים ובין תקופת האלילות של המלכים יש דמיון יסודי: בשתיהן חטא האלילות הוא הגורם המכריע. ובכל זאת יש הבדלים יסודיים בתפיסה הפרגמטית. בס' שופטים חטא האלילות הוא מחזורי: העם חוטא, חוזר בתשובה וחוטא שוב. בס' מלכים החטא הוא רצוף, ואין תקופות של תשובה. השהייה בייחוד את שני הפרקים הפרגמטיים הראשיים: שופ' ב', יא—כג עם מל"ב י"ז, ז—כג. הבטוי האפייני "ויזעקו בני ישראל אל יהוה" (שופ' ג', ט; ד', ג; ה', ז; ו', י; ז', י; ח', י; ט', י; י"ב, ח"י), אינו נמצא כלל בס' מלכים. כמו כן נוטה ס' מלכים בכלל לקבוע חטאים רצופים. עם חטא האלילות מופיעים חטא העגלים וחטא הבמות. — בס' שופטים החוטאים הם "בני ישראל",

13 התפרים (ש"א י"ט, יג—טז) אינם נזכרים כאלילות. בש"א כ"ו, יט נזכרה עבודת אלהים אחרים בנבר כאסין ומארה.

השופטים הם המחזירים אותם למוטב. המסגרת הפרגמטית מתעלמת לגמרי מחטא האפד של גדעון (למרות ח', כו), מהעלאת בת יפתח לעולה מנשי הנכריות של שמשון וכו'. בסי' מלכים המלכים הם החוטאים, והם המתעים את העם. — בשופ' ג', ו' נזכר במסגרת הפרגמטית, שישאל התחתנו בעמי הארץ. בסי' מלכים אין חטא זה נזכר כחטא עמ' מ' גם לא במל'ב י"ז. — בסי' שופטים החטא הוא אחד: אלהי נכר. בסי' מלכים החטאים מרובים: אלהי נכר, עגלים, במות, מצבות ואשרים, קרבן אדם וכו', עיין הרשימה במל'ב י"ז. — סי' שופטים יודע אלילות סתמית: „בעלים“, „עשתרות“, „אשרות“, „אלהי נכר“ (ב', יא, יגו ג', ז; ח', לג; י', ו טו; וכן בהמשך בסי' שמאל: ש"א ז', ג ד; י"ב, י) או אלהי העמים: אלהי ארם, צידון וכו' (שופ' י', ו). אולם בסי' מלכים לא נמצא כלל הבטוי האפניי „הבעלים והעשתרות“ (כפעם האחרונה: ש"א י"ב, י). כנ"ל בסי' מלכים הם: גלולים, שקוצים, הבלים (מל'א ט"ו, יב; כ"א, כו; כ"ג, כד; ט"ו, יג כו). גם הבטוי „אלהי נכר“ אינו בסי' מלכים. וכן הוא פורש בשמות האלילים: עשתורת, מלכם, כמוש (מל'א י"א, ה, ו, לג; מל'ב כ"ג, יג). — בסי' שופטים כל דוד נושא עונו או מקבל שכרו. בסי' מלכים ניתן מקום רחב לגמול מתמיד, גמול לדורות: חטא שלמה, חטא ירבעם, חטאי מנשה וכו'. העבוד הפרגמטי של סי' שופטים וזה של סי' מלכים הם אפוא שתי חסיכות שונות.

המסקנה המתחייבת מזה היא, שספרי הקורות המקראיים נתחברו לא בידי סופרים בני אסכולה אחת בזמן מאוחר על מצע השקפה היסטוריוסופית אחת. הספרים נתחברו בזמנים שונים ונתגבשו בהם תפיסות שונות. סי' מלכים נתחבר אחרי זמן יאשיהו, כמו שמעיד היסוד המשנה-תורתי שבו. אבל מחבר סי' מלכים לא עבר את התומר ההיסטורי על הזמן שלפני שלמה. ואין ספק, שמחבר זה לא היה הראשון, שנשא להסביר מאורעות של תקופה. הוא הלך בעקבות סופרי-קורות קדמונים. הבחינה תראה לנו, שבספרי הקורות המקראיים משוקעים פרקים נבואיים-פרגמטיים עתיקים ושם יתושע ושופטים נתחברו על ידי אנשים, שהיו קרובים מאד למאורעות המסופרים בהם.

פרקים פרגמטיים עתיקים

חטא שלמה חלוקת המלוכה נבואת אחיה. תולדות חלוקת המלוכה בימי רחבעם סופרו בשתי נוסחאות: בנוסחה חילונית ובנוסחה נבואית. במל'ב י"א, כו—י"ב, יח מסופר על מרידת ירבעם בשלמה, על בריחתו, על דרישת העם מרחבעם להקל עליהם מעול אביו, על תשובתו הנואלת של רחבעם ועל החלוקה. (שנויי הנוסחאות שבתרגום השבעים אינם חשובים לענינו). הסבות הן: קשי העול, התחרות הישנה בין אפרים ובין יהודה, סכלותו ההיריה של המלך הצעיר. אולם על הסבר ריאליסטי זה פרוש הסבר אידיאליסטי: הכל היה „סבה מעם יהוה“ להקים את דבר אחיה השילוני ולהעניש את בית דוד על חטאי שלמה (י"א, א—לט; י"ב, טו). ההסבר האידיאליסטי הוא נבואי. אולם אין זה הסבר מאוחר, אלא עתיקהוא וקרוב למאורעות, ומורשש הוא בלי ספק בזמנו של שלמה עצמו.

קודם יש לשים לב לכך, שחלוקת המלוכה אינה מתבארת בהטאות רחבעם עצמו, אף על פי שבימיו עשה יהודה את „הרע בעיני יהוה“, ובחטאותיו עלה שישק על ירושלים (מל'א י"ד, כא—כו)¹⁴. להלן: חטאי שלמה הם מיוחדים במינם, אינם סכמטיים, ואינם

¹⁴ העובדה, שחלוקת המלוכה חלה בראשית מלכותו, וראי לא היתה מעכבת. כי כנודאי עבר זמן מה בין ראשית התמלכותו ובין החלוקה. השוה מל'א ט"ו, יט: ומרי נהרג

המצאה מאוחרת. חטא הבמות לא נפקד כאן, ולא בחטא זה נחלקה המלוכה. במל"א י"א, א—י מסופר, ששלמה נשא נשים נכריות, בנה בשבילן במות אלהיהן, ולעת זקנתו אף הטו הנשים את לבו אחרי אלהיהן. יש סבורים, שהערכת נישואי הנשים הנכריות של שלמה כחטא היא חדושו של "העורך המשנה-תורנית", ואילו בזמנו של שלמה לא נחשבו לחטא. אולם באמת אין הערכה זו "משנה-תורנית" כלל וכלל. כי בס' דבשאר המקורות העתיקים לא נאסרה אלא ההתחתנות בשבעת העממים יושבי ארץ כנען, עיין שמ' ל"ד, טז; דב' ז', ג; יהושע כ"ג, ז; יב; ועיין גם שופ' ג', ו. טעם האיסור: שלא יונו את ישראל אחרי אליהם. על העמונים, המואבים, האדומים והמצרים אנו מוצאים בדב' כ"ג, ד—ט חוקים מיוחדים. ואילו מל"א י"א, א—ב מכיל באיסור ההתחתנות גם עמים, שאינם מיושבי הארץ, ונותן לאיסור הכללי טעם אחר: שלא ידיחו את ישראל אחרי האלילות. גם בעז' ט' ובנח' י"ג, כג—כו האיסור נתפס כאיסור כולל. אלא שכאן לא נזכרה ההדחה אחרי האלילים כטעם האיסור (גם לא בנח' י"ג, כו), אלא טומאתם ותועבותיהם של הגויים בכלל. ברור, שבמל"א ובעז' ונח' אנו מוצאים הרחבות ופירושים לחוקי התורה העתיקים. איסור נישואי-ערובת עם שבעת העממים מתפרש במובן כולל, והוא מורחב על כל עמי הנכר. והנה הפירוש שבעז' ונח' הוא מאוחר ונולד בזמן, שבו לא היתה קיימת למעשה סכנה של הדחה אחרי האלילות. ואמנם, בעז' ונח' לא נזכרה סכנה כזאת כלל בשום מקום. ולעומת זה אין ספק, שמל"א י"א, א—י נכתב בזמן, שבו היתה קיימת השפעה אלילית של נשים נכריות. אבל — אימתו? יש לשים לב לכך, שעל שום מלך ממלכי יהודה לא סופר, שנשא נשים נכריות. בין מלכי ישראל אחד הוא אחאב, שנשא אשה צידונית. ב"על חטא" הגדול במל"ב י"ז, ז—כג לא נזכר חטא של נישואי-ערובת. החטא הזה עם תוצאותיו קיים היה איפוא רק בימי שלמה ואחאב, ורק בימיהם היה ענין מעשי בפירושו ובהרחבתו של החוק העתיק בדבר נישואי-ערובת. והנה ברור, שאין טעם לקשר את מל"א י"א, א—י בתקופת אחאב. המסופר על אחאב שונה לגמרי מן המסופר על שלמה. לאחאב אשה צידונית אחת המביאה לארץ את עבודת הבעל, והיא מבצעת אותה בפומבי וביד תקיפה, היא הורגת בנביאי יהוה וגורמת לשפך דם רב. בימי שלמה עבודת אלהי נכר היא עבודה צנועה ופרטית של הנשים, מחוץ לעיר, וחטא שלמה עצמו מתואר כחטא מלך זקן, שנשים מושלות בו. ראשית החטא הם כאילו החמדה ורבויו הנשים, מוטיב, שאינו בספור של אחאב. מל"א י"א, א—י טבוע איפוא בחותם זמן שלמה. ועם זה יש לשים לב לכך, שלא נזכרו כאן העברות על החוקים שבדב' י"ז, טז—יז: רבויו הנשים כשהוא לעצמו לא הוטעם כחטא במפורש; וכן לא נזכרו רבויו הסוסים והכסף הזהב כחטאים. אין לנו איפוא שום יסוד להטיל ספק בדבר, שההערכה המובעת במל"א י"א, א—י היא בת זמנו של שלמה. בפעם הראשונה גרמו נישואי נשים נכריות אשר לא מבנות "יושב הארץ" לחטא של אלילות על אדמת ישראל. המקנאים חשבו, שהאיסור העתיק חל ממילא על הנשים הנכריות בכלל. בימי אחאב עוררו מאורעות מעין אלה סערה וגרמו למהפכת דמים. ואין ספק, שגם מעשי שלמה עוררו רוגז עצום בין המקנאים. הרוגו נתעורר אולי רק במשך הזמן, משנעשה חטא הבמות האליליות חטא בולט ומתמיד, ואולי משנתברר, שהנשים מטות גם את לב המלך עצמו.

את הד הרוגז הזה אנו שומעים מתוך נבואת אחיה במל"א י"א, כט—לט ומתוך הנבואה שם, יא—יג. בנבואות אלה יש להבחין בין גרעינן הראשוני ובין התוספת המבארת על חטאתיו אשר חטא וגו' ללכת בדרך ירבעם וגו'; והוא מלך שבעה ימים

אותן. ב"א, יא נאמר, שיהיה יקרה את הממלכה — כלומר: כולה — מיד שלמה. בפסוק יב נאמר, שיקרענה מיד בנו. ובפסוק יג נאמר, שישאיר לו שבת אחד. מבוכה מעין זו אנו מוצאים גם בנבואת-אחיה. בלא—לד נאמר, שיהיה יקרה את הממלכה "מיד שלמה", אבל לא יקח את "כל הממלכה מידו" אלא ישאיר לו שבת אחד. אבל בלא—לו נבואה זו נדרשת על בנו של שלמה. אין ספק, שמעשי שלמה עוררו את הנביאים באפרים להנבא לקץ מלכות בית דוד, שיבוא עוד בזמנו של שלמה, ועל מלכות אפרים, שתקום במקומה. גרעין זה של הנבואה הוא איפוא מימי מלכותו האחרונים של שלמה. בנבואה זו קשור המרד של ירבעם, שפרץ כבר בימי שלמה (י"א, כז) ונכשל. הנבואה עובדה אחר כך בהתאם למאורעות. הנוסחה שבידנו היא, כמובן, יהודית. ב"א, לט נשתמרה נבואה על שיבת המלכות על כל ישראל לבית דוד. אין ספק, שגם הנבואה הראשונית וגם עבודה הם מימי שלמה — רחבעם. וגם כאן נתן לנו פרק של פרגמטיזמוס עתיק.

ת פ ל ת ש ל מ ה. פרק עתיק, המשמש כטוי לפילוסופיה ההיסטורית הקדומה היא גם ת פ ל ת ש ל מ ה ("מל"א ח', טו—סא). שאין בתפלה זו כל רמז ליחוד הפולחן, כבר ראינו. רקע התפלה הם היי עם יושב על אדמתו בצל מלכו, ואין כל זכר ורמו לאפשרות של חורבן וגלות¹⁵. בית המקדש נתפס כאן כבית תפלה לאדם, ביהוד כבית תפלה לאדם בשעת צרה ופורענות. אבל הצרות, שנוכרו בפרק זה, הן צרות העשויות לבוא על עם חפשי היושב בארצו. בלא—מ נזכרו: בצורת, רעב, שדפון, ירקון, ארבה, חסיל. בלא—לד, לו, מו—נ נזכרו מלחמה ושביה, אבל בשום פנים לא נרמזה הגלות. מדובר רק על המלחמה ועל פגיעה. בלא—לד נזכר המקרה, שצבא ישראל יגנף לפני אויב. שלמה

¹⁵ ה ל ש ר במאמרו על ס' מלכים בספר חיובל לגונקל, ע' 166, חושב, שכל התפלה היא מלאחרי החורבן: בש"ב ז', יד—טו הובטחה לדוד מלכות נצחית בלי תנאי, ואילו במל"א ח', כה הבטחה זו נתלית בתנאי, שמלכי בית דוד לא יחטאו. אולם באמת מתבארת משמעות מל"א ח', כה מתוך ש"ב ז', טו: השאלה היא, אם יקרה לבית דוד מה שקרה לבית שאול, אם לאו. אבל לאבדן המלכות עצמה, לגלות ולחורבן אין בתפלה שום זכר. נ ו ב ק, Deuteron. u. Regum, ספר חיובל למרטי, ע' 228 ואילך, דוחה את השקפת חלשר, אלא שטעמו אינו נכון. הוא חושב, שבאותו התנאי ניכרת השפעת תוכחת הנביאים-הסופרים. גם הוא סבור איפוא, שכאן נרמז איום הגלות. ואין הדבר כן. ואילו לכליון בית דוד לא נבאו הנביאים הירועים לנו. מלבד זה סבור נובק גם הוא, שהפסוקים לח, מא ואילך בתפלת שלמה הם אחרי-גלותיים: א) לפני החורבן לא היו מכוונים פניהם בתפלה לירושלים ולמקדש; ב) לא מצינו בימי בית ראשון זכר לעליית גרים לירושלים (מא—מג); ג) גנף ישראל לפני אויביו כבר נזכר בלא—לד. אבל הטעמים האלה אינם טעמים. בלח ובמד—מח מדובר על אנשים הנמצאים במצוקה ב מ ק מ ו ת ר ח ו ק י ם ונושאים ידיהם אל המקדש, כי להתפלל בתוך המקדש באותה שעה הרי אינם יכולים. יש להביא ראיה, שמנהג כזה לא היה קיים בימי קדם. (מלבד זה הבטוי "אל הבית הזה" בלח משמעותו גם "בתוך הבית הזה", עיין לח, מב). במא—מו מדובר לא על "גרים" אלא על בני נכר, שבאו לבקש דבר מיהוה. שבני נכר היו באים בימי קדם להקריב ולבקש עזרה מאלים זרים, הוא דבר מפורסם. דוגמא לכך הוא הספור על נעמן ("מל"ב ה'). שלמה מבקש רק, שהוא ישמע תפלתם, כדי ש י כ י ר ו באחיו ישראל ("יתגייירו"). שבפרק זה מדובר על מקרים שונים של גנף במלחמה, כבר ראינו בפנים. ועיין ג ו נ ק ל, ביאורו לתה', ע' 465, החושב את הפסוקים מו ואילך לתפלה גלותית.

מתפלל, שהעם יוכל לשוב לערי למרות המפלה¹⁶. בלו מדובר על מלחמת התקפה של האויב על אדמת ישראל. במד—מה מדובר על מלחמת התקפה של ישראל על אויבו; „בדרך אשר תשלחם“, זאת אומרת: אחרי ששאלו באלהים, כמנהג הקדמון. שלמה מתפלל, שהאל יעשה „משפטם“, כלומר: ינהילם בצחון. במו—ג מדובר על שבוי המלחמה. שלמה מתפלל, שהאל יתנם לרחמים לפני שוביהם. השבי הוא שבי יחידים ולא שבי האומה. כי בתפלה הזאת מוטעם בכלל המומנט האישי. ה„עם“ נתפס כקבוצה של יחידים, הצרות הן צרות כל איש ואיש (לח: „לכל האדם, לכל עמך ישראל, אשר ידעון איש נגע לבבו“...), והחסאים והגמול הם אישיים (לט: ונתת לאיש ככל דרכיו וגו'; מו: כי יחטא לך, כי אין איש אשר לא יחטא וגו'). חטא האומה, עזיבת ברית יהוה, ועונש האומה לא נרמזו כאן. ולא עוד אלא שכל מסכת התפלה היא אישית ביותר: זוהי תפלת שלמה האיש הרואה את בנין הבית כהתגשמות הבטחה וכאות להצלחת ביתו. ארבע פעמים הוא מבקש מאלהים, שיפנה אל תפלתו ואל תחנתו ושיעשה את „משפטו“ ו„משפט“ עם ישראל, בכל קראם אליו, „דבר יום ביומו“ (כה, ל, גב, נט). אם אלהים יקבל תפלה מכל איש ואיש דרך הבית הזה, יהיה זה אות לאמתת ההבטחה לדוד (כו). ההנחה היא, אמנם, שזוהי יעודי עולם של הבית. אבל התפלה היא קודם כל תפלה לדוד, תפלה על שלמה ודורו, על משפטם „דבר יום ביומו“, ואין זו תפלה על רקע אסכטולוגי. גם „הנכרי“ יכיר באלהי ישראל, אם אלהים ישמע את תפלתו ותפלת שלמה וישראל בבית הזה (מא—מג, השוה ס). גם יעוד זה אינו חזון אסכטולוגי ואינו דומה כלל לחזון ישעיהו השני (יש' ג"ו, ז) ¹⁷. שלמה מבקש, שבבית יאמנו כל הדברים האלה בימיו, אות-אמת לדבר אלהים לדוד (כו) ואילך). — אין ספק, שתפלה זו היא עתיקה ואינה מאוחרת מומן שלמה. ועם זה נכללו בה כמה מגושי הפילוסופיה ההיסטורית המקראית.

נבואות נתן. תפלות דוד. פרק מאלף ביותר הוא ש"ב י"ב, א—ד: נבואת נתן לדוד על רצח אוריה החתי. כבר היו מי שטענו, שש"ב י"ב, א—טו a הוא הוספה מאוחרת. נתן מופיע במל"א א' כחזוה"החצר ולא כנביא-מוכיח, כפי שהוא מתואר בש"ב י"ב. וכן יש מוחקים פסוקים שונים ומיחסים אותם למעבדים מאוחרים¹⁸. ואמנם, אין ספק, שהנבואה היא מורכבת. אבל גם בזה אין להטיל ספק, ששתי הנבואות, ז—י וא—טו, הן עתיקות, אלא שז—י היא הראשונית, ובה נשתמרו דברים, שיצאו מפי נתן. והעד הוא פסוק י: לא תסור חרב מביתך עד עולם. נבואה-קללה זו דומה לקללת בית עלי (ש"א ב', ב, לא, לג; ג', יד), בית יואב (ש"ב ג', כט), מבני בית דוד מתו בחרב: אמנון, אבשלום, אדוניה, יואש, לשמש יסוד לנבואה אימה זאת. מבני בית דוד מתו בחרב: אמנון, אבשלום, שנהרגו בחיי אמציה, יאשיהו, בני צדקיהו. אבל מותם של אלה, מלבד אמנון ואבשלום, שנהרגו בחיי דוד, אינו נחשב עונש על חטא דוד. דוד הוא לטופרי ג'ר סמל המלך העושה את הטוב

¹⁶ התקון והשקם (בפסוק לד) במקום חקרי של חסדורת והשקם (שטייארנבל) אינו הכרחי. אפשר, שפסוק זה משלים את מו—ג, שבהם מדובר רק על רחמי השבים, אבל לא על שוב השבויים לאדמתם.

¹⁷ עיין בפרוטרוט למעלה, כרך א', ע' 42—44.

¹⁸ עיין על הדעות השונות: רוט, Thronnachfolge, ע' 92 ואילך, רוטס מוחק ב—י: אין הנבואה מתאימה לגמרי למשל כבשת הרש, ומלבד זה—לא נתיימה נבואה זו! ובאמת מכריע השעם האחרון לקיים את עתיקותה של הנבואה. רוטס מוחק להלן גם יא—טו.

בעיני יהוה. חטאך בכת שבע הוא אישי, ועליו נענש בחייו, אבל אינו רוכץ על ביתו. סמל לכך היא המלכת שלמה, בנה של בת שבע, ש"יהוה אהבו" (ש"ב י"ב, כד—כה). מפסוק יג נראה, שהנבואה כללה איום על דוד עצמו, שימות בחרב. זאת אומרת, שזו היתה נבואה לקץ מלכותו, בנגוד להבטחה בש"ב ז', ה ואילך. אין להניח, שסופר מאוחר יכול היה להוסיף דברים כאלה על בית דוד. ואם נבואת הפורענות לדוד עצמו נתרככה ביא—יב ויד—טו, הרי הנבואה הקשה על ביתו נשארה עומדת בעינה. אין ספק איפוא, שב—י נשתמרה נבואה עתיקה: חזות קשה ואיומה של נתן על דוד ועל ביתו, שניטל עקצה על ידי עבד מאוחר (יא ואילך). מעשה דוד באוריה ואשתו הוא קשה לא פחות ממעשה אחאב בנבות, שאליו הרעים עליו: הרצחת וגם ירשת! הפשע האיום עורר גל של התמרמרות בעם ובחוגי נביאים. הנבואה העתיקה של נתן מעידה, לאיזה שיא יכלה הנבואה בישראל להתרומם בזמנים קדומים, דורות רבים לפני הנבואה הספרותית. והיא גם מעידה על רמת נבואתה של הנבואה — על רמת הפילוסופיה ההיסטורית־הדתית הישראלית.

פרק עתיק הוא גם ש"ב ז', הנחשב בטעות לפרק משנה־תורתית או לפרק מעובד עבוד משנה־תורתית. לא בנבואת נתן (ה—טז) ולא בתפלת דוד (יז—כט) אין כל רמז לחלוקת המלוכה. דוד הוא נגיד "על ישראל", וכטא ממלכתו וממלכת בניו יהיה נכון "עד עולם" (יג, טז, כה, כט) — שש פעמים הובטחה כאן מלכות עולם. וכן הובטחה כאן המנוחה והנחלה לישראל עד עולם (י, כד). דוד הוא סוף מלחמות ישראל וסבלותיו. תקופת השופטים היתה תקופת עניים לעם ישראל: "בני עולה" עננו והציקוהו (י—יא)¹⁹. ואילו המלוכה היא שיא, היא תקופת המנוחה והנחלה ללא הפסק. לא נזכרו כאן לא חטא־העתידי של ישראל ולא הגזרה, שעתידיה להגזר עליו. חטאי המלך, שגרמו בפסוק יד, הם חטאים אישיים, והענשים הם אישיים. אין הכוונה לעויבת ברית יהוה ולעבודת אלילים: המלך הוא "בך" לאלהיו גם "בהעותו" (יד). עונש מדיני לאומי לא נרמז. למאורעות סוף ימי שלמה אין עוד כל רמז. שהנבואה היא, לפחות ביסודה וברובה, מימי דוד מוכח בבירור מן הבטוי "בית ארוים" (ב, ז): בית שלמה היה בית אבנים ולא בית ארזים (מל"א ו, ז ואילך). ואם יב—ג הם מימי שלמה, יש לומר בכל אופן, שהפרק הוא מימי דוד וראשית ימי שלמה. בפרק זה יש תפיסה פילוסופית־היסטורית שלמה של תולדות ישראל מימי ראשית המלוכה.

נבואת שמואל לשאול בש"א ט"ו. קורות חייו של שאול קבועות במסגרת פרגמטית מסוימת. לגורל בית שאול נתן טעם דתי: שאול נספה על קבועות עשה את מצות יהוה ומעל בחרם עמלק. החוקרים מבית ולנהיון חושבים מסגרת זו ל"נבואית". את הסופר בש"א ט"ו הם חושבים ליצירת סופר מן האסכולה של ס"א, שהיתה אסכולה נבואית. סופר זה עבד ספור עתיק על מלחמת שאול בעמלק ושלב בו את הרעיון, ששאול אבד, מפני שמרה את פי שמואל.

אולם כשאנו בוחנים את נבואת שמואל לשאול בש"א ט"ו, כג, כו, כח, אנו רואים, שגורל שאול לא נשחקף בה בהיותו ההיסטורית. אין כאן שום רמז, ששאול ובניו ימותו בחרב פלשתים, ושגם את ישראל יתן אלהים ביד פלשתים בעצונו (ש"א כ"ח, יט). מלבד זה אנו יודעים, שאחרי מות שאול מלך בנו איש בושט על שבטי ישראל שתי שנים (ש"ב

¹⁹ ושיעור הכתובים: ולא יוסיפו עוד בני עולה לענותו כאשר עננו למן (כצ"ל לפי נוסח חשבעים במקום, ולמן") היום אשר צויתי שופטים על ישראל.

ב, ח—י) ונפל בידי מרצחים (שם ד, א—יב). מלכות שאול נבסקה איפוא בימי בנו. גם על כל זה אין רמז בנבואה ההיא. מלשון הנבואה „וימאסך ה' ממלך" וגו' יש לשמוע, שהכונה היתה, שבימי שאול עצמו נתון המלוכה לאחר, שיקום עליו וימרוד בו. זוהי גם משמעות הנבואה בש"א י"ג, יג—יד. אין להגות, שסופר מאוחר ימצא נבואה בנוסח כזה. מלבד זה יש לשים לב לכך, שגורלו הטרגי של שאול אינו מתבאר לא בעון רצח כהני נוב „מאיש ועד אשה, מעולל ועד יונק" (ש"א כ"ב, ו—כג) ולא בעון שאלו באוב, שנחשב להטא משפט מות (שם כ"ה, ה—כ, עיין שם, ג, ז, ט—י, כא). אי אפשר, שסופר נבואי מאוחר, שסקר את חיי שאול על מנת לבאר מתוכם את גורלו, היה מעלים עינו מחטא הנחש באוב והיה תולה את הכל בזה, ששאול העלה את העולה בגלגל לפני בוא שמואל (ש"א י"ג, ח—יד), או בזה, שלא מלא כהלכה את מצות החרם (שם ט"ו). גם השמדת הגבעונים, שבגללה נספו שבעה מבניו (ש"ב כ"א, א—יד), לא נפקדה בנבואות האלה. ולפיכך אין ספק, שהנבואה על קריעת המלוכה מעל שאול עתיקה היא ונאמרה לפני המלחמה בגלבע ולפני רצח איש בושת. היא קשורה באמת במלחמת עמלק ומושרשת בכלל בסכסוכים, שפרצו בין שאול ובין שמואל. שמואל איים על שאול, שיהיה ימליך מלך אחר במקומו, ובחוגים נבואיים התיחסו בשלילה למלכות שאול. — גם פרק ט"ו הוא איפוא פרק פרגמטי-נבואי עתיק.

ה נ ב ו א ה ע ל ב י ת ע ל י . הנבואה על בית עלי בש"א ב', כז—לו נדרשה כבר על ידי סופר קדמון על גירוש אביתר מהיות כהן בירושלים בימי שלמה (מל"א ב', כז). השמדת כהני נוב בימי שאול (ש"א כ"ב) לא נתקשרה באותה נבואה. אבל נוסח השבעים בש"א ב', לג (וכל מרבית ביתך ימותו בחרב אנשים) מקשר גם את המאורע ההוא באותה נבואה. וכן מפרשים החוקרים בזמננו את הנבואה. היש יסוד לפירושים אלה? מה שמפליא אותנו ביותר בנבואה ההיא הוא: העדר כל רמז לחורבן מקדש שילה. את המאורע הזה מזכיר עוד ירמיהו כמאורע היסטורי גדול (נ', יב—יד; כ"ו, ו). ובכל אופן הרי היה חורבן מקדש שילה מכה רבה לבית עלי. וכן אין בגוף הנבואה שום רמז לנצחון הפלשתים על ישראל. בבי, לד מות חפני ופנחס נחשב רק אותו, שהנבואה תתקיים בעתיד, ומה משמע, שהפסוק הוא הוספה לגוף הנבואה. נצחון הפלשתים ושביית הארון (ש"א ד') הם אסון לאומי. אבל הנבואה מכוונת אך ורק נגד בית עלי ואינה כוללת את העם בפורענות. בבי, לב נובא לעלי, שיראה „בכל אשר ייטיב (יהוה) לישראל", והוא לא ינהנה מן הטובה. אין רמז, שישאל יענש בגללו. בבי, לא—לג אנו מוצאים בפירוש נבואה לפורענות מתמדת: לא יהיה זקן בבית עלי „כל הימים" 20. וכן בג', יד: העון לא יתכפר להם „עד עולם". בבי, לו מנובא, שביית עלי יהיה עני וחסר לחם. אולם לאביתר יש שדה בענתות (מל"א ב', כו), וכן יש שדות לכהני ענתות גם בזמן מאוחר (יר' ל"ב, ו ואילך; ל"ז, יב). מלבד זה היה בלי ספק מקדש בענתות, וכהני ענתות לא היו צריכים להתשתחות לכהני ירושלים „לאגורת כסף". שהנבואה אינה מתכוונת לזמן שלאחרי כטול הבמות, כבר ראינו למעלה.

20 מזה נראה, שהנוסח העברי „וכל מרבית ביתך ימותו אנשים" הוא הנכון, ונוסח השבעים („בחרב אנשים") אינו אלא פירוש „אנשים" מקביל גם בפסוק יז לנצעים. המלה „וכל" מוכיחה, שאין הכונה למקרה אחד, אלא לעונש של כל דור ודור. וכן משמע מפסוק לו: כל הנותר וגו'.

שתי פורענויות מנובאות איפוא כאן לבית עלי: (א) בני בית עלי ימותו תמיד צעירים; (ב) הוא ידחה מפני בית כהנים אחר. אבל מכיון שאין בנבואה כל רמז לחורבן שילה, נראה, שנאמרה לפני חורבן זה, ופסוק לד הוא נוסף. בבית עלי לא יהיו אנשים ראויים לכהונה, והכהונה תנתן לבית כהנים אחר. בית הכהנים החדש יכהן, לפי נבואה זו, גם הוא בבית שילה, ושרידי בית עלי יהיו כפופים לו. כי כשם שאין כאן כל רמז לחורבן שילה, כך אין כל רמז, שהכהן החדש יכהן בבית העתיד להבנות. בפסוק לה המלה „משיחי“ היא או הוספה, בהתאם לביאור שבמל"א ב', כז, ויש למחוק אותה ולקרוא: והתהלך לפני כל הימים (השוה פסוקים כח, ל), או שמשמעותה: כהני המשוח (עיין ויק' ד', ג, ה; כ"א, י, יב), ושיעור הכתוב: וכהני-משיחי החדש יתהלך לפני כל הימים. וכשם שפורענות הראשונה לא היתה כוונה היסטורית מוגבלת, כך לא היתה כוונה כזו גם לשניה. רק אחר כך מצאו בה רמזים לאמורעות היסטוריים ונסו להתאים אותה להם. ובאמת יש לנו כאן פרק נבואה פרגמטי מלפני חורבן שילה, שנתבטאה בו התמרמרות העם נגד יהירותם ושחיתותם של בני עלי²¹.

ההתנגדות למלוכה במקורות העתיקים

הנוסחה „התיאוקרטית“ של הספור על ראשית המלוכה (ש"ח ח'; י', יז—כז; י"א, יב—טו; י"ב; עיין למעלה, ע' 107—108) נחשבת למאוחרת, מפני שהובע בה יחס שלילי למלוכה, ויחס זה אינו קדום לזמנו של הושע (ח', ד; י"ג, י"א). למעלה (כרך א, ע' 694—698, 706—707), כבר עמדנו על שאלה זו וראינו, שיחס שלילי למלוכה לא היה קיים בישראל בשום זמן מאוחר ושאי אפשר איפוא לראות את הנוסחה „התיאוקרטית“ כמאוחרת. בחינת הקטעים המגנים את המלוכה בנוסחה ההיא תוכיח לנו, שזמן חבורם אינו אלא עצם זמן התהוות המלוכה.

בס' שמואל ובס' מלכים מסופר, שבחטאי המלכים באו פורענויות רבות על ישראל, והרעים שבהם אף החטיאו את העם וגרמו לחורבנות. שאול ואפילו דוד הביאו צרות על העם בחטאיהם. ביחוד שלטת האידיאה של חטא המלכים בס' מלכים: בחטאי המלכים חרבו שתי הממלכות. ועם זה אין המלוכה עצמה נחשבת לחטא, הטעון כפרה ורצוי או שצריך להחליץ ממנו. אדרבה, המלוכה היא, החל מש"ב י"ג עד הפרק האחרון של ס' ד"ה, חסד אלהים. וכן בכל המקרא. הנביאים מושחים מלכים. הם מתקוממים לפרקים על המלכים, אבל לא על המלוכה.

את ההפך הגמור אנו מוצאים בפרקים ה„אנטימונרכיים“ שלפני ש"ב י"ג. לאידיאה של המלך החוטא והמחטיא אין כאן כל זכר. המלוכה נחשבת חטא מצד עצמה, אבל לא בגלל תפקידה ההיסטורי. למשפט השלילי על המלוכה ניתן טעם דתי וטעם חברתי. אבל בשני הטעמים אין ההיסטוריה הריאלית של מלכות ישראל משתקפת כל עיקר.

הטעם הדתי הוא: בדרישת העם להמליך מלך מתבטאה קטנות אמונה. היא כאילו סותרת ליסוד האמונה הישראלית, שגורל העם הוא בידי יהוה, היא מרד במלכות יהוה.

21 השוה לעומת זה למעלה, כרך א, ע' 177, ששם הנחת, שהביאור במל"א לב, כז—כז הוא נכון. אולם המסקנה העיקרית שם, שבית-צדוק לא חשב את עצמו תחלה ע' הכהנים, שנבחרו במצרים, אינה נובעת טוף טוף מהנחה זו, אלא מעצם העובדה, שהנבואה העתיקה נדרשה במל"א ב', כז על הדחת אביתר ועליית בית צדוק.

אבל אין כל רמז לדבר, שהמלכים עתידים לחטוא ולהחטיא את העם; שהם עתידים לעבד אלהים אחרים, לשפוך דם וכו'. בש"א י"ב העם והמלך מזהירים יחד על עבודת אלהים אחרים, ושם, כה נאמר אפילו: ואם הרע תרעו, גם אתם גם מלכם תספו. כאן המלך כאילו עומד להספות בעון האלילות של העם. אבל בכל אופן רחוק מלב כותב הדברים הרעיון, שהמלך עשוי להתעות את העם אחרי האלילים. ואף הרעיון ה' כ ל ל י, שיהיה עתיד לפקוד על העם את חטאי המלך (כגון חטאי שאול ודוד וכו') לא נרמז כאן. ההיסטוריה הריאלית של המלוכה, כפי שהיא מסופרת בסי' שמואל-מלכים, היא עדיין לגמרי מחוץ לחוג־ראייתו של כותב הדברים ההם.

הטעם השני הנתן להתנגדות למלוכה (בש"א ח', יא ואילך) הוא חברותי: המלך עתיד לשעבד את העם, לשים עליו עול כבד של מסים, לקחת את בניו ואת בגותיו ואת שדותיו ואת כרמיו וכו'. שמואל נבא לעם, שיוצק מלפני מלכו, ויהיה לא יעצה אותו. והנה יודעים אנו רק על זעקה אחת כזאת: בימי שלמה—רחבעם. אבל לזעקה זו גרמו מסבות מיוחדות²². בספרים ההיסטוריים לא נזכר יותר שעבוד העם על ידי המלך. ואף הנביאים, ששאלת הצדק והמשפט תופסת בתוכחותיהם מקום בראש, אינם מונים את המלכים בשעבוד העם. הם צועקים חמס על השרים ולא על המלכים, ובכל אופן אינם מיוחדים את התוכחה נגדם. (רק ביהזקאל אנו מוצאים תוכחה מיוחדת כזאת: ל"ד, א כד; מ"ה, ח, ט; מ"ו, יח. אבל גם האידיל שלו הוא: מ ל כ ו ת ד ו י ד, ל"ד, כג—כד). באיום ההוא של שמואל מתבטא איפוא פחדו של עם, ששולט בו משטר־שבטים דמוקרטי־פרימיטיבי, מפני המלוכה וחובותיה, ולא הנסיון ההיסטורי של הדורות המאוחרים. לזה מתאים הדבר, שכמושל ומשעבד־העם מופיע כאן המלך לבדו, ולא מעמד השרים. המלך לוקח מרכוש העם ונותן "לעבדיו" (ש"א ח', יד—טו). ה"עבדים" הם רק מקבלים; עדיין אינם מעמד מגובש ושליט ונוגש, כמו שהוא מופיע בתוכחות הנביאים. השוה ש"א כ"ב, ז, ואמנם, הו ש ע מוכיר מ לך ו ש ר י מ יחד (י"ג, י—יא; ח', ד; השוה ג', ד; ז', ג, ה; ז', ח', י). כל התאור הזה של המלוכה בש"א ח' מוצא איפוא מראשית תקופת המלוכה.

כמו כן לא נרמז בקטעים שלנו גורלה ההיסטורי־המדיני של המלוכה. לא נזכר, שהמלוכה עתידה להתחלק ולחלק את העם לשתי ממלכות צוררות זו את זו. לא נזכר, שבתי המלכים בישראל עתידים להשמד זה אחרי זה. בש"א י"ב, כה נאמר, שאם יחטאו ישראל בעבודת "התהור", יספו גם הם גם מלכם. אבל גורל בית שאול, שלא אבד בעון אלילות, לא נרמז. וכן גם לא נרמז גורלם של מלכי ישראל, שבתיהם נשמדו בעון אלילות ושפיכות דמים, וישראל לא נספה עמהם.

²² לרעת גרסמן, *Geschichtsschreibung*, ע' 22, נתבטא בדברי שמואל נגד המלוכה בש"א ח' חלק רוחם של נביאים קדומים, בערך מומן שלמה. כי בימי שלמה גבר משא המלך על העם, ובדברים המיוחדים לשמואל הובעה תרעומת על עולה הכבד של מלכות שלמה, מעין זו, שנשמעה מפי העם בשעת חמלת רחבעם. אבל יש לשים לב לכך, שדוקא העבדת העם בבנינים גדולים האפיינית לזמן שלמה לא נזכרה כאן. וכן לא סופר על שלמה, שלקח שדות העם וכרמיו ונתן לעבדיו. וכמו כן אין אנו מוצאים בספור על שלמה־רחבעם־רחבעם את הרעיון, שהמלוכה היא חטא כשהיא לעצמה, מלבד זה נחשבות כל נגישות המלך, שנזכרו בש"א ח', למשפט המלך, לזכותו הצודקת ולא לעול ולעוות־דין. שמואל אינו מתכוון לתאר שמוש־לרעה בכח המלכות, אלא את כובד עולה של חמלנות באשר היא

ולפיכך אין כל ספק, שהקטעים המגנים את המלוכה בסי שופטים ושמואל, הם עתיקים ביותר, ומוצאם מימי התיסדות המלוכה בישראל. המעבר מן הרמור קרטיה הפרימיטיבית ושלטון "הזקנים" אל המלוכה לא היה קל לשבטי ישראל, ובודאי היו רבים, שהתנגדו למלוכה בשעה שנתכוננה, ולא דוקא מטעם "תיאוקרטי". הד ההתנגדות, ללא טעם "תיאוקרטי", נשמע גם מש"א י', כז; י"א, יב—יג. התנגד לה גם שמואל, השופט בימים ההם, נושא "מלכות האלהים". אבל הצורך במלך הכריע את ההתנגדות, שלא היתה שרשית ויסודית.

בפרקים ה"אנטימונרכיים" שבש"א אין איפוא שום רמז לקורות המלוכה בישראל. בהם לא הובע פרי הנסיון ההיסטורי המאוחר, מאחר שתולדות המלוכה הן מעבר לאופק הפרקים הללו. הובע בהם רק משפטו של דור שמואל. יש בהם משפט על המלוכה, אבל על תקופת המלוכה אין בהם שום משפט. הם נתחברו בראשית מלכותו של שואל, כנראה — על ידי רושם קורותיו של שמואל.

השגבת המלוכה בסי שופטים

ההערכה השלילית של תקופת השופטים, דעה מקובלת היא, שהערכה השלילית של תקופת המלוכה הובעה לא רק בקטעים ה"תיאוקרטיים" שבש"א ח"—ב אלא גם בסי שופטים, אף-על-פי שבהבחנות הדברים, שבהם הובעה ההערכה הזאת הדעות חלוקות במקצת. ההשקפה, שבשופט ב' — ש"א י"ב משוקעת הערכה שלילית של תקופת המלוכה, קשורה קשר פנימי בהשקפה אחרת המשלימה אותה, והיא, שבפרקים אלה נתונה לנו הערכה חיובית של תקופת השופטים. יש סבורים אפילו, שמגמת "העריכה המשנה-תורתית" של הפרקים האלה היא לפאר את תקופת השופטים ולתארה "כתקופה של קיום תיאוקרטי למופת", לעומת תקופת המלוכה, שבה ניטלה הממשלה מידי האלהים וניתנה למלכי בשר ודם²³. בכל אופן טעמה ורקעה של שלילת

מלכות. בדברי נביאים מאוחרים אין אנו מוצאים דוקא תרעומת זו. ולעומת זה אנו מוצאים את הרעיון, שהמלוכה היא כשהיא לעצמה חטא, רק אצל חושע.

23 עיין בודה, *Litteratur*, ע' 128—131. לפי ולחויזן, *Prolegomena* ע' 251, מופיעה התיאוקרטיה לעומת תקופת המלוכה, ב"זהר נפלא" בשופט י"ט ואילך. ולעומת זה סבור וינר, *Composition*, ע' 30 ואילך, ששופט י"ז—כ"א הם דוקא סגוריה על המלוכה, והם תשובה למסדר שופ' ב', יא—ט"ז, שהוא ספר, אנטימונרכי. כי במקראות המזכירים (בפרק ב' ואילך) את עבודת הבעלים והעשתרות ואת עבודת אלהי צידונים ואלהי מלשתים ואלהי ארם מוצא וינר (ע' 28 ואילך) רמזים לחטאי שלמה ואחאב, שעבדו לאלהי צידונים, אחזיהו, שדרש בבעל זבוב (מל"ב א'), ואחז, שעבד לאלהי ארם (דח"ב כ"ח, כג). כוונת מסדר שופ' ב'—ט"ז היתה לגנות את תקופת המלוכה ולהראות, שהחטיאה את העם. ולעומת זה מראה מסדר שופ' י"ז—כ"א, שתקופת השופטים היתה תקופה של מעשי-משע פורעים. ממני שבמינים ההם לא היה מלך בישראל ו"איש הישר בעיניו יעשה" (י"ז ו; י"ח א וצור). השקפה זו של וינר תמוהה ביותר, כי, לדעתו, עלינו להאמין, שהמסדר האנטימונרכי בקס לגנות את המלוכה על ידי זה שתלה את חטאיה בתקופת השופטים, בשעה שאת המלכים לא הוזכר כלל! זהו בלי ספק קטגור מופלא בתכלית. ב"זהר, *Königtum*, ע"א, פרק ב', ובכמה מקומות, סבור גם הוא, שבשופט א'—י"ב יש נטיה אנטימונרכית, אבל

תקופת המלוכה, שכאלו הובעה בספר זה, היא ההערכה החיובית של תקופת השופטים, הדעה, שטובה היתה התקופה ההיא מתקופת שלטון המלכים באיוו בחינה שהיא. אולם דעה זו היא מן הדעות הנפסדות ביותר, שהשרישה האסכולה של ולהיוון. אין מן הצורך להסביר את חשיבותה היסודית של כל הפרשה הזאת. בבירורה של פרשה זו תלויה לא רק הבנת הפרקים הפרגמטיים שבשופ' ב' — ש"א י"ב, אלא גם הערכת המקורות. שהפרקים ההם משמשים להם מסגרת. כל משפטנו על ראשית תולדות ישראל תלוי בבירור הזה. הערכת תקופת השופטים ניתנה לנו בבירור מוחלט בפרק הפרגמטי היסודי: שופ' ב', ו-ג', ו. פרק זה כולל סקירה-לאחור על כל תקופת השופטים, והוא מקביל לסקירה הכללית שבמל"ב י"ז, ז-כג. הוא מבחין בתולדות ישראל עד סוף זמן השופטים שתי תקופות: תקופת משה ויהושע והזקנים ותקופת השופטים (ב', ז-ג', יט). התקופה הראשונה היא תקופה של נאמנות וחסד, השניה היא תקופה של מרי וזעם. בתקופה זו מכר האל את ישראל בידי שוטים. מזמן לזמן הקים להם שופטים, אבל השופטים לא יכלו להחזיר את העם למוטב. "וגם אל שפטיהם לא שמעו" (ב', יז) — זה המשפט החרוץ על התקופה. "במות השופט ישבו והשחיתו מאבותם" (ב', יט). יתר על כן: הסכום השלילי המוחלט של התקופה נתן לנו בב', כ-ג', ד. להבנת הפסוקים האלה יש ערך מכריע.

היסורים הזמניים והעונש המתמיד. הרצאת הדברים בשופ' ב', יא-ג', ד לקויה ונבוכה, וכבר נתקשו בה המבארים העברים הקדמונים. אפשר לומר, שהשאלה המרכזית היא: מה היחס שבין ב', יד-יט (ויחר אף יהוה בישראל ויתנם ביד שטים וגו') ובין ב', כ-כא (ויחר אף יהוה בישראל ויאמר... גם אני לא אוסיף להוריש איש מפניהם מן הגוים אשר עזב יהושע וימת)? האם יש כאן הקבלה וספור בלשונות שונות על עונש אחד, שבא על חטא אחד, או יש כאן המשך דברים הדנים על ענשים שונים וחטאים שונים? ולהלן: מה ענינם של כב-כג (למען נסות במ את ישראל... וינח יהוה את הגוים האלה... ולא נתנם ביד יהושע)? האם באים הם רק להסביר את העונש, שבא על ישראל בתקופת השופטים (שמסרם בידי שוטים) או יש בהם ענין אחר? הביאור הרווח הוא, שכל הפרשה דנה בעונש-השוטים²⁴. וזוהי טעות יסודית. מתוך טעות זו הפרשה נראית מורכבת ומגובבת ביותר וטעונה "נתוחים" קשים.

המבארים מבית ולהיוון פרשו על שופ' ב', יא-ג', ד ערפל עבה של "ביאורים" ומצאו, כמנהגם, בפרשה זו סבך של פסוקים ממקורות שונים ללא המשך הגיוני, הוספות "ללא מהשבה" וכו'. בלבוליהם נובעים מאותה הטעות היסודית, שלפיה מדובר כאן בנוסחאות שונות על חטא תקופת השופטים ועל עונש-השוטים, שניתנים לו כאן נימוקים שונים²⁵.

לדעתו, לא הובע כאן משפט על המלוכה המאוחרת אלא הובע יחס שלילי של שבטי המדבר אל המלוכה בכלל, יחס, שהיה לו גם טעם דתי. עיין נגד זה למעלה, כרך א', ע' 705. הערה 25.

²⁴ כך מפרש אברבנאל, שפסוק כ מקביל לפסוק יד ומדבר באותו העונש ושפסוק כב הוא טעם לכא: לא יוסיף להוריש, למען נסותם. ועיין רלב"ג לב', כב: מפני שישראל עתידים היו לחטוא, לא היו ראויים, שתשלם להם בימי יהושע השמדת כל הגוים האלה. וכבר התקשו המבארים, איך נענשו ישראל על עונש, שעתידיהם היו לחטוא. עיין מור, ביאורו לב', כג.

²⁵ על הנסיונות השונים לנתוח פרשה זו עיין: ברטו, ביאורו לשופ', ע' 58.

אולם באמת דנה הפרשה בשלש שאלות שונות: (א) מה טעם המצוקה של תקופת השופטים? (ב) מפני מה לא הוריש יהוה את כל יושבי הארץ (עד לבוא חמת או עד נהר פרת) בימי יהושע? (ג) מפני מה לא הוריש אותם אחרי מות יהושע? בב', יא—יט נתנת תשובה על השאלה הראשונה, בב', כ—כא נתנת תשובה על השאלה השלישית, בב', כב—ג', א. ג. ד נתנת תשובה על השאלה השנייה (הקבלה לתשובה זו יש בג', ב, שרק הוא נשתרבה לכאן ממקור אחר). בכל הפרשה יש איפוא המשך הגיוני אחד למרות לקויי סדר ההרצאה. על חטא האלילות חרה אף יהוה בישראל ומסרם ביד שוטים. אבל היסורים האלה לא החזירו אותם למוטב (ב', יא—יט). ולפיכך חרה אף יהוה בישראל והטיל עליהם עונש מתמיד: גור שלא יוסיף להוריש איש מן הגוים, שעזב יהושע (כ—כא). ומה טעם לא נתנו גוים אלה ביד יהושע? למען נסות בהם את ישראל (ובג', ב: „ללמדם מלחמה“). אלא שישאל לא עמדו בנסיון, והעזיבה הזמנית נהפכה לגזרת עולם. בג', א, ג נמנו הגוים, אשר עזב יהושע. בג', ה, ו נאמר שוב מה עלה לו לנסיון: ישראל ישבו בקרב הגוים ההם, התחננו בהם ועבדו לאלהיהם. זהו מעבר לספור המאורעות²⁶.

ו לה ו י ז ן , במבוא של Bleek, ע' 186; Prolegomena, ע' 227 ואילך, בעקבות שטודר ביאורו לשופ', ע' 437 ואילך; קינן, Einleitung, 12, ע' 7 ואילך; מייאר, ZAW, 1881, ע' 144—145, ו ש ט ד ה סם, 339 ואילך, בעקבותיהם של מייאר וסטודה מבחין בודה במרק זה פסוקים וקטעי פסוקים משל ס"י, ס"א ומשל עורכים שונים, עיין ביאורו לשופטים, ע' 19 ואילך. על השאלה האחת: „מהו יחסו של יהוה אל מלחמות ישראל עם עמים אחרים?“ ניתנו כאן, לדעתו, ארבע תשובות: (1) ב', יא—יט, (2) כ—כא, (3) כב, (4) ג', א ואילך (ע' 19—20). ב', יד—יט מקביל לכ—כא: בשניהם מסופר על ענשים על חטא אחד, על עזיבת ברית יהוה. לגזרה „לא אוסיף להוריש“ (כא) נתן בפסוק כ טעם אחד (סבה: עזיבת הברית). ובכב טעם אחר (תכלית: למען נסות וגו'). בודה מגיע בחריפותו לידי כך, שעל המלים „ולא נתנם בידי יהושע“ (ב', כג) הוא גוזר, שהן „חכמי רעיון“ מכל מקום ונוסחו „ביד בלתי אחראית“ וצ"ל „ביד ישראל“ (ע' 24). נתוחים דומים לזה עיין: מור, ביאורו לס' שופטים, ע' 63 ואילך, 75 ואילך; ברניי, ביאורו לשופטים, ע' 53 ואילך.

26 לפי זה אין ב', כ—כב מקבילה אלא המשך ליד—יט: ביד—יט מדובר על הפורענויות הזמניות של כל דור, ובפסוקים כ—כא מדובר על גזרה מתמדת, שנגזרה לעולם כחטאה של כל התקופה. ופסוק יז אינו „הוספה“, כי בו כבר נרמז נימוק הגזרה המתמדת: השופטים לא יכלו להחזיר את העם למוטב; וביט ניתן ההמשך: „והשחיתו מאבותם“. למען נסות בהם את ישראל“ (כא ואילך) אינו טעם תכליתי נוסף לגזרה „לא אוסיף להוריש“ (כ). כמו שטודה בודה, אלא טעם חדש לענין החדש, שנזכר בסוף פסוק כ: „אשר עזב יהושע“. מב' כא עד ג', ד בא רק ביאור טעם הצלת הגוים, שנמנו בג', ג, בימי יהושע. המלים „ביד יהושע“ שבב', כג טעמן בן, ו „תקונו“ של בודה הוא שבוש חסר טעם. שטודר כבר ערער על הביאור המקובל לב', כב, והיינו, שהוא כולל נימוק ל„לא אוסיף להוריש“ שבפסוק כא, והטעים, שפסוק כב משמש נימוק ל„עזב יהושע“. עיין ביאורו לב', כב ולג', א. האסכולה של ילהוין, שקבלה הרבה משטודר, לא השגיחה במירושו זה. אולם שטודר עצמו אינו מסיק מפירושו את המסקנות, והוא סבור, שכל הפרשה הזאת היא מימי יאשיהו. —לפרשה שלנו עיין סגל, תרביץ, תר"ץ, ע' 12 ואילך. סגל מפרש גם הוא, שמדובר בפרשה על שני ענשים שונים: על שעבוד ארצי וצל השארות תמידית של הג'ים. אלא שסגל חושב, שב', כא נמקד

פרשה זו תולה איפוא בחטא תקופת השופטים שתי רעות. החטא הביא פורענות על כל דור ודור באותה תקופה. אבל הוא גרם גם לידי גזרה רעה לדורות: בעטיו בסל האל את הבטחתו, ולא הנחיל את כל הארץ לישראל. כשאנו מפקחים מעל פרשה זו את גל ה"נתוחים" של חכמי בית ולתיון, אנו רואים, שהיא עוסקת בפרובלמה מיוחדת במינה: בנבואה עתיקה על כבוש הארץ ובבטולה. מתוך חוש נכון השתדלו חוקרי בית-ולתיון לקבור פרובלמה זו תחת מפולת של נתח-פסוקים. בירורה של פרובלמה זו מעמיד אותנו על עתיקות המסגרת הפרגמטית של סי' שופטים, כמו שנראה להלן. ובכל אופן אין ספק, שתקופת השופטים מערכת כאן כתקופה, שכולה חטא. היא גופה נענשה בחטאה, ואף הביאה על האומה עונש לדורות.

זאת אומרת: בפרקים שבין שופ' ב' ובין ש"א י"ב יש הערכה שלילית מוחלטת של תקופת השופטים ולעומתה רק יחס שלילי מותנה למשטר המלוכה בלי כל הערכה של תקופת המלוכה.

אימתי נולדה הערכה שלילית זו? אולם מאלפת ביותר השואת ההערכה הנתנת בש"א י"ב, ט—יא לתקופת השופטים עם הערכת התקופה במסגרת הפרגמטית של סי' שופטים עצמו. בש"א י"ב, ט—יא הובלט בעיקר הצד הטוב שבתקופת השופטים. רק לחץ סיסרא באחטא הדור. אחר כך שלח האל מושיעים בשלשלת רצופה, והם הצילו את ישראל מיד אויביהם, וישראל ישבו "בטח". שעת צרה חדשה כאילו באה רק בימי נחש מלך עמון (יב). כאן הטוב שב"מלכות האלהים" מובלט, ואילו המלוכה היא עדיין כולה מוטלת בספק ובחשד. ולעומת זה מופיעה תקופת השופטים במסגרת הפרגמטית של סי' שופטים כולה כתקופה של חטא ומרי ויפורים, ואין בה שום "בטח" מתמיד וקיים. ואף בלשם הספורים עצמם כאילו בולטת נטיה של תיאור לגנאי. דעון מציג אפור, אבימלך רוצח אחיו, יפתח מקריב בתו, ואף ימי עלי וזבני הם ימי חטא, וסופם — שביית הארון וחורבן שילה. כל התקופה מוארה באור שלילי. אין אחדות, אין שלטון-מלך, ישראל חוטא ומשועבד. אין ספק, שרקע התפיסה הזאת היא לא שלילת המלוכה אלא השגתה. התפיסה הזאת יכלה להוליד רק בזמן שאול — דור ואולי בראשית ימי שלמה. זמן זה מתואר במקורות, בהפך מתקופת השופטים, כתקופה של גבורה והעדר אלילות. בש"ב ד', י—א מובע ההבדל בפירוש: תקופת השופטים היא תקופה של ענות-ישראל, עם המלוכה מתחילה תקופה של חסד וגבורה.

השואה זו מלמדת אותנו, שש"ב י"ב עתיק מן המסגרת הפרגמטית של סי' שופטים. ש"ב י"ב נוצר בראשית המלוכה, בעצם זמן התהוותה. ואילו המסגרת הפרגמטית של סי' שופטים נוצרה בתקופת השיא של המלוכה. ולפיכך המגמה היסודית של לקוט הספר ועבודו היא פיאור המלוכה. בשופ' יז—כ"א היחס החיובי למלוכה מובע בפירוש בפסוק החזור: בימים ההם אין מלך בישראל וגו' (יז, ו ועוד). אבל באמת כל הספר כולו הוא מונרכי, וכולו רואה את המלוכה כעליה מתקופה של אלילות ושעבוד לתקופה של יראת-אלהים וגבורה לאומית.

לג', ה, ה מתכוון, לדבריו, לעמי כנען, שישבו בקרב בני ישראל. סגל חומך איפוא את דברי הכתוב בג', ה, ועל ידי הפוך זה הוא מוצא סתירה בינו ובין ג', ג, ומבחין מקורות שונים. כאמת גם ג', ה מתכוון לגוים שמסביב, עיין למעלה, כרך א', ע' 633 ואילך. ופיין עוד להלן.

מזה יש להסיק: ימי שאול-דוד הם זמן לקוטו של סי' שופטים וחבור מסגרתו הפרגמטית²⁷. בחינה מדויקת של המסגרת הפרגמטית תאשר לנו מסקנה זו.

הפרובלמה העתיקה והנשכחה של הכבוש השלם
שאלת הכבוש השלם. ההבנה הנכונה של שופ' ב', ו-ג', ה' של הפרק ההיסטוריוספי היסודי של סי' שופטים, מלמדת אותנו, שהיסטוריוסופיה זו דנה, כמרומו, בפרובלמה עתיקה ונשכחה, שהדורות המאוחרים כמעט שלא ידעוה עוד, וזוהי עדות נאמנה ומכרעת לעתיקות המסגרת הפרגמטית של סי' שופטים, וכמו שנראה להלן — גם של סי' יהושע, וממילא — גם של כל החומר הכלול בספרים אלה. הפרובלמה הזאת היא: מפני מה לא נשלם כבוש הארץ? הפרובלמה השלטת במקרא בכללו וגם בספרות היהדות היא הגלות: הטרדת העם מעל הארץ, שניתנה לו. ואילו כאן נידונה שאלה אחרת לגמרי: שאלת הארץ, שלא ניתנה לו למעשה למרות הבטחת אלהים. לבטול ההבטחה הזאת ניתן כאן ביאור. מה סיבה ומה זמנה של הפרובלמה הזאת?

בין שופ' א' ובין שופ' ב'—ג'. כדי להבין את השאלה, שבה דן הפרק הזה, יש להשתחרר קודם כל מן הדעה, שהוא מכון אף במלה אחת למסופר בשופ' א'. אנו נוגעים כאן באחת השאלות הקשות של באור המקורות המספרים על כבוש הארץ. ההערכה המוטעה של שופ' א' שבשה את הבנת שופ' ב'—ג', ולהפך.

27 מן הרשימה ההיסטורית בשופ' י"ח, ל-לא, שלפיה היו יהונתן ובניו, כהנים לשבט דחני עם יום גלות הארץ, הסיק ברטו, ביאורו לסי' שופטים, ע' XXIX, שספר שופטים נכתב לא לפני המחצית השניה של המאה השמינית לפני ספח"ג, שאז גלה צפון הארץ על ידי תגלת פלאסר (בשנת 734. עיין מל"ב ט"ו, כט). לפי ביאורו של חרד"ק הכוונה לחורבן בית שילה. בהתאם לביאור זה תקן Houbigant: "הארץ" במקום "הארץ", הכוונה לשביית הארון בידי פלשתים, וזה יקביל לפסוק לא: "כל ימי היות בית האלהים בשילה". תקן זה נתקבל על דעת רבים. עיין ברגיי, ביאורו לשופטים, ע' 415, וינר, Composkion, ע' 30, מחליט, שזהו שנוי בלתי מבוסס ודמיוני. בודה, ביאורו לסי' שופ' ע' 124, טוען, שהמקדש בן קיים היה עוד בימי עמוס (ח', יד), והוא טבור, שיש כאן חוססה מאוחרת, וכן סבור מור, ביאורו למקרא זה. אולם יש לשים לב, שזהו כתוב יחיד במקרא, שבו נזכרו כהנים של שבט מסויים: "כהנים לשבט הדני". הכוונה בישראל לא נשלגה לפי השבטים, כי לזה אין כל זכר. כל שכן שאין פסוק זה כולל רמז למקדש. שחקים ירבעם בן לפי מלא י"ב, כט-ל. כי זה לא היה מקדש של שבט אלא מקדש-מלך גדול ומרכזי, שכן מעיד שם הכתוב: "וילכו לפני האחד עד דן". גם עמוס מזכיר מקדש זה כמקדש לאומי. הבטוי, "כהנים לשבט הדני" מתאים יפה לספור כולו וביחוד לפסוק יט, שלפיו בני דן מדברים על לב הנער הלוי, שטוב לו להיות, כהן לשבט ולמשפחה בישראל. באורם הימים היה דן שבט קטן, ודי היה לו במקדש אחד, מה שבודאי לא התאים לזמן מאוחר יותר. לפי זה יש לקבל את התקן "הארץ". לבטוי "גלות" השווה ש"ד, כא-כב, ואולי יש להבין את המלים, "הוא ובניו" כמשמעם: שני דורות שמשו כהנים אלה לפני הפסל בן. אמנם, מהו הקשר שבין חורבן שילה ובין חורבן מקדש הפסל, אין אנו יודעים. אפשר, שהיתה בו יד קנאים בשעת מצוקה ו"תשובה".

ששופ' ב', יא—יט אינו מכוון לישובים הכנעניים שבשופ' א', מוכן מאליו, שהרי כאן מדובר על „העמים אשר סביבותיהם“ (יב, השוה י', ו—טז). ואמנם בספורי ס' שופטים, שהפסוקים ההם משמשים להם מבוא ומסגרת, אין הישובים הכנעניים שבשופ' א' תופסים כמעט שום מקום. אולם גם ב', כ—ג, ו אינם מתכוונים לישובים שבשופ' א'. בג', ה נאמר, שבני ישראל „ישבו בקרב הכנעני, החתי“ וגו'. ואילו בשופ' א' נאמר רק על אשר ונפתלי, ש„ישבו בקרב הכנעני“ (לב—לג), אבל לא על יהודה, בנימין, מנשה, אפרים, זבולון. יעל בנימין, אפרים וזבולון אף נאמר, להפך, שהיבסי והכנעני ישב בקרבו (כ, כט, ל). בג', ו נאמר, שבני ישראל התחתנו בכנענים וכו' ועבדו את אלהיהם. אבל בא' אין כל זכר ורמז ליחסים כאלה. בני ישראל אינם כורתיים ברית עם הישובים הכנעניים אלא נלחמים בהם ושמים אותם למס. ומלבד זה כיצד יכול היה סופר־קורות מקראי לומר, שיהוה הטיל עונש על ישראל וגזר, שלא יוסיף ל הו ר י ש מן הגוים הנשארים ולהתכוון בזה לישובים שבשופ' א'? הלא דוד לכד את ירושלים, בימי שלמה הנשדד הכנעני בגזר, דן השמיד את יושבי ליש, במלחמת דבורה הוכו הכנענים בעמק מכה נצחת, ולפי שופ' ד', כד „הכריתו את יבין מלך כנען“. שלמה שעבד את „יתר האמורי“. היש טעם לגזרה שבשופ' ב', כא לעומת השעבוד הזה? האם עונש הוא לבני ישראל, שלא „יוריש“ את — השרידים המשועבדים?

אולם מכריע הדבר, שבשופ' ב', כא ואילך מדובר על „גוים“ שנשארו, ואילו בשופ' א' אין זכר לבטוי זה. במקבילה לשופ' א', כז—כו שביהושע י"ז, יא—יז מדובר על „ערים“, ובכל אופן לא נזכרו „גוים“ גם בשום מקבילה לשופ' א' (עיין יהושע ט"ו, סג; ט"ז, י; י"ז, יא—יח). והעיקר: את הבטוי „גוים“ אנו מוצאים גם בקטעים אחרים הקרובים לשופ' ב', כא ואילך (יהושע י"ג, א—ג; כ"ג), שמהם ברור, שהפירוש, שנתן לו בשופ' ג', ג הוא הראשוני והאמתי, והיינו, שהוא מסמן את הפלשתים ואת הכנענים שבחבל הלבנון „עד לבוא חמת“, את הגוים ש מחוץ לארץ ישראל לית. שופ' ג', ג אינו הוספת מאוחרת, אלא הסבר ראשוני לב', כ ואילך ומאותו המקור. בגלל מרי העם בתקופת השופטים החליט יהוה, שלא להוריש את הפלשתים ואת הכנענים שעל שפת הים ושבצפון, הם הם „הגוים אשר עונ יהושע“. מכיון שבשופ' א' אין זכר לפלשתים, הרי שגם ב', כ—ג, ו אין להם שום קשר עם שופ' א'.

תקות הכבוש השלם בספרות העתיקה. הנבואה בשופ' ב', כא, שהאל לא יוריש את הפלשתים ואת הכנענים הצפוניים מפני בני ישראל, מניחה, שקיימת היתה תקוה ואמונה, שהאל יוריש אותם. ואמנם, את האמונה הזאת אנו מוצאים בכמה וכמה מקראות. המקראות האלה מצטרפים לשופ' ב', כא—ג, ד ומבארים אותם ומתבארים אף הם מתוכם. הבנת המקראות הללו מגלה לפנינו פרשה מאלפת ביותר.

כבר עמדנו למעלה (כרך א', ע' 190—193, 633) על שני הצדדים השונים של ארץ ישראל המצויים במקרא: א"י הריאלית (מדן ועד באר שבע, בלי השפלה, עם עבר הירדן) וא"י האידילית (מנחל מצרים ועד נהר פרת, עם השפלה, בלי עבר הירדן). והנה כשאנו סוקרים את המקראות המדברים על ארץ ישראל האידילית אנו רואים, שהפרובלמה של ארץ ישראל השלמה משתקפת בהם בצורות שונות. במקראות החל מבר' ט"ו, יח ועד יהושע א', ג—ו הארץ השלמה, עד נהר פרת, מובטחת להם לישראל בהחלט ובלי תנאי, עיין ביהוד דב' י"א, כד; יהושע א', דועם זה אנו מוצאים את האזהרה

להוריש את כל יושבי הארץ ולא לכרות ברית להם ולאלהיהם (שמי כ"ג, לא—לג; ל"ד, יא—טז; ב' ל"ד, לא—ג; ד' א', ז—ח; ד' א—ה, טז—כז). בשמי כ"ג, כט ואילך; דב' ז', כב ואילך נאמר, שההורשה לא תושלם „בשנה אחת“ אלא „מעט מעט“: למען לא תרבה חית השדה. אבל אין עוד כל רמז במקראות אלה לאיזוהי תחום קבוע בין ארץ כבושה ובין ארץ לא-כבושה או לתקופות שונות של כבוש, שתבאנה זה אחרי זה. בבמ' ל"ד, גז—גו אנו מוצאים את האיום, שאם ישראל לא יורישו את כל יושבי הארץ, יהיו הנותרים לשכים בעיניהם ולצנינים בצדיהם, וסופם — שיוורשו את ישראל. אולם ביהושע י"ג, א—ו מופיע בפעם הראשונה בפירוש המושג החדש של „הארץ הנשארת“ כתחום קבוע, ובה פלשתים וצידונים, עד לכוא חמת. וכן נרמז מושג זה בדב' י"ט, ה. אבל הבטחה ההורשה השלמה היא גם כאן מוחלטת ובלתי תנאית²⁸. ביהושע כ"ג מופיע בפעם הראשונה, בהמשך לפרק י"ג (השנה כ"ג, ד ע"ס י"ג, ו), מושג „הגוים הנשארים“. כאן אנו מוצאים בפעם הראשונה את האיום, שאם ישראל ידבקו בהם ויתחתנו בהם, לא יוסיף יהוה ליהורשם י"ג וכ"ג, את ההבחנה בין שתי תקופות האיום שבבמ' ל"ד, גז—גו, שהגוים האלה יהיו לצנינים בעיניהם ובעיני ישראל מעל האדמה (יג—טז). בשופ' ב', א—ד אנו מוצאים שוב את האיום הזה. בשופ' ב', כ—ג, ד אנו מוצאים, בהמשך ליהושע י"ג וכ"ג, את ההבחנה בין שתי תקופות הורשה: תקופת יהושע והתקופה שלאחריה. האל לא נתן את הגוים הנשארים בידי יהושע למען נסות בהם את ישראל. אילו עמדו בניסיון, היתה ההורשה נשלמת בדור שלאחרי יהושע. אבל בתקופת השופטים עזבו את ברית אלהיהם, ולפיכך נחתמה הגזרה, שלא יוסיף עוד להוריש את הגוים הנשארים מפניהם. האיום שביהושע כ"ג, יג נהפך לגזרה מוחלטת.

אם כן: מתחלה הבטחה מוחלטת של כבוש מודרג ושלם; אזהרה, שלא לכרות ברית עם יושבי הארץ. אחר כך הבחנה בין שני שטחי כבוש ושתי תקופות כבוש. איום, שהאל לא יוסיף להוריש את הגוים הנשארים ושהגוים האלה יורישו את ישראל. ולבסוף בטול ההבטחה של הכבוש השלם.

הרבה עמלה האסכולה השלטת לסטש את הפרובלמה הזאת ולהוכיח, שהאידיאל של ארץ ישראל השלמה, עד גזר פרת, הוא אידיאל מאוחר ושאת המקראות על דבר הורשת „הגוים הנשארים“ הוסיפו עורכים מאוחרים וכו'. פעלה בה ההרגשה הנכונה, כי הבנת הפרובלמה הזאת כהויתתה מקעקעת את בנינה.

אולם עדות המקורות הדנים בשאלת ההורשה השלמה היא ברורה בהחלט. השאלה נדונה בין שמי כ"ג ובין שופ' ב'—ג, ולא יותר! הקטע הפרגמטי האחרון הון בשאלה זו הוא שופ' ב', כ—ג, ד! ומאז נגנזה השאלה לעולם ולא נזכרה עוד אלא פעם אחת במזמור היסטורי (תהי ק"ו, לד). לא בתיים ולא בספרות לא היה לה מקום. לא שאול ולא דוד ולא שלמה אינם שואפים להשלים את הכבוש. מתגבש המושג הריאלי של „מדן ועד באר שבע“, ולידו קיימת גם המליצה „מלכוא חמת עד נתל מצרים“ (השוה מל"א ה', ה ע"ס ח', סה). שום נביא אינו דורש להשלים את הכבוש. אדרבה, משופ' ו', ז עד סוף הספרות המקראית שלטת האידיאה, שהאל השמיד את יושבי הארץ מפני ישראל. בקו מסורג עוברת כמין פרשת-מים גדולה בין יהושע כ"ג ובין יהושע כ"ד וכן

²⁸ „אם שבדב' י"ט, ח מובנו „בשעה ש...“. ירושת „כל הארץ“ נזכרת כאן.

כיעוד, שהובטח לאבות בשבועה, על החוק הזה עיין להלן, ע' 382.

בין שופ' ב'—ג' ובין שופ' ו'. ביהושע כ"ג מדובר על הגוים הנשארים. נובע האיום, שהם יורישו את ישראל וכו'. ואילו בכ"ד, יב, יז גירוש יושב הארץ נחשב כבר לעובדת היסטורית. בשופ' ב', א—ד אנו מוצאים את האיום: „לא אגרש אותם מפניכם“... וכו', ז—י נאמר ההפך הגמור: „ואגרש אותם מפניכם“... וכן עד סוף הספרות המקראית. „ואנכי השמדתי את האמורי מפניהם“ (עמ' ב', ט) — זאת היא האידאיה השלטת (הטהרה למעלה כך א', ע' 637—638). שום נביא אינו פוקד על ישראל את חטא איהשלמת הכבוש. אפילו בש"א ייב לא נזכר החטא הזה. וכן לא נפקד במל"ב י"ז. ביחוד ט"ז וכו' אין רמז עליו. וגם בידוי הגדול בנח' ט' אין לו זכר. ואף החזון המשיחי אינו פוקד את השלמת הכבוש ואינו נושא דברו על קיום הבטחת-האלהים העתיקה.

ואמנם, שתקות הכבוש השלם דבר אין לה עם שאיפות דורות מאוחרים, ברור מזה, שאין היא נתפסת כתקופה לאחרית הימים. היא צריכה היתה להתגשם בימי יהושע, ונדחתה לתקופת השופטים. ביהושע א', ו אף נאמר בפירוש, שיהושע הוא שינחיל לישראל את הארץ, שגבולותיה נקבעו שם בפסוק ד. שופ' ב', כב—ג', ד מבקש טעם לדבר, שלא כל הארץ נתנה בידי יהושע. שופ' ב', כא מחסל וגזנו את התקוה ואת ההבטחה. שכל שאלת ההורשה השלמה והכבוש השלם היא שאלה עתיקה ביותר, אנו למדים ביחוד מאיום הפורענות הכרוך בה. בשמ' כ"ג לב—לג: ל"ד, יא—טז; וביחוד בבמ' ל"ה, נה—נו; דב' ז', א—ד; כ', טז—יח; יהושע כ"ג: שופ' ב', א—ד אנו מוצאים את הרעיון, שהכנענים יושבי הארץ הנשארים הם שיחטיאו את ישראל ושהחטא הזה הוא שיאביד את ישראל מעל אדמתו. יתר על כן: במב' ל"ד, נה—נו; יהושע כ"ג, יג; שופ' ב', ג ברור, שכונת האיום היא, שהכנענים האלה הם שיצרו את ישראל על אדמתם והם שיורישו אותם מעליה. אולם כיצד אפשר לבאר את התפיסה הזאת מתוך ההיסטוריה המאוחרת? אימתי היו „הגוים הנשארים“ בין „נחל מצרים“ ובין „לבוא חמת“ מקור חטא מתמיד וסכנה מדינית לישראל כדורות מאוחרים? בעצם נעשתה הנוסחה הזאת, ששרידי שבעת העממים הם סכנה דתית ומדינית לישראל, נוסחה נושנה כבר עם עלות הפלשתים. אבל הפלשתים ישבו בכל זאת בארץ ויכלו להכלל ביהושע י"ג, ג ובשופ' ב', ג בין „הגוים הנשארים“. אולם אחר כך התחילו צוררים את ישראל עמים אחרים: מואב, מדין, עמלק, ארם, אשור, בבל, אדום. והנה בשים לב להיסטוריה הריאלית הזאת יש לשאול: היתכן, שסופר מאוחר היה תולה את גורל ישראל לעתיד לבוא ביחסו אל „הגוים הנשארים“ — אל הפלשתים ואל הצידונים — או בהורשת שרידי שבעת העממים? היכול היה לתבר נבואה, שישאל יאבדו מעל אדמתם בהטיפעתם וכחם של אלה? ברור, שתולדות ישראל בתקופת המלוכה הן לגמרי מעבר לאופק הפרקים הדגים בשאלת ההורשה והכבוש השלם.

האידיאה, ששרידי העממים עשויים להחטיא ולהאביד את ישראל, נולדה בעצם תקופת ההתאבקות עם יושבי הארץ, בסערת „מלחמות כנען“, אבל עם סיומן נתישנה. שופ' ג', ו משתמש בנוסח המגובש של מנין עממי כנען. אבל בפסוק ג נמנו גם פלשתים. ובב', יב מדובר על „העמים אשר סביבותיהם“. וכן אין הספק ב', ו—טז מתאים לנוסחה המגובשת. ואין זה פרי הרכבת מקורות שונים, אלא פרי הנסיון להתאים את המציאות לאידיאה המגובשת, שנתישנה כבר בתקופת השופטים.

אוטופיה קדומה. בין הספורים שביהושע א—י"א ובין מסגרת הספר יש איהתאמה: הספורים מספרים על מלחמות מקומיות, רובן בנחלת בנימין, ואילו המסגרת מדברת על "תכנית" של כבוש שלם ללא-שיוור של ארץ כנען. "תכנית" זו נתונה כבר ביהושע א, וכן בסקירה-החזרות בסוף י"א. איהתאמה זו מטעים א ל ט, והוא מסיק ממנה, שהספורים היו ביסודם מקומיים בלבד, ורק השאיפה ל"הכללה" ול"הלאמה" של הזמן המאוחר, ביוחד — בתקופת העבוד ה"אלהיסטיה-משנה-תורתית" של החומר העתיק, קבעה אותם במסגרת של מלחמת-כבוש לאומית מבלי שיכלה להתאימם לגמרי למסגרת²⁹. אולם מאלט ומתכניו נעלם, שיש "איהתאמה" לא רק בין הספורים ובין המסגרת, אלא גם במסגרת עצמה — בין יהושע א' ובין סוף פרק י"א, ובעיקר — בין יהושע א' וכל נבואות הכבוש השלם ובין כל המציאות ההיסטורית וגם בינם ובין השאיפות והאידיאלים של כל הדורות המאוחרים. ומה שחשוב ביותר הוא, שאיהתאמה הזאת אינה כבושה בחומר, אלא היא משמשת פרובלמה מורגשת ומפורשת, שסופרי הקורות מתלבטים בה ומבקשים לה פתרון. כמו כן נעלם מאלט ותכניו, שיהושע א' אינו מבטיח כלל וכלל "כבוש-ללא-שיוור של אדמת-הישוב בפלשתינה" אלא — כבוש כל הארץ "עד נהר פרת, כל ארץ החתים" (ד). וההבטחה הזאת לא יכלה להולד מתוך ה"הכללה" וה"הלאמה" של ספורים מקומיים. ה"הלאמה" היתה מסתפקת בהפיכת הכבוש הריאלי לכבוש לאומי ולא היתה מבטיחה במאוחר ארץ, שלא נכבשה מעולם. והעדות הברורה: בשופ' ב, כא ההבטחה ההיא כבר נגזרת. אי אפשר, שהמציאו אותה בימי יאשיהו ולאחריה על מנת לספר, שנגזרה כבר בתקופת השופטים. ועם זה לא כללו אותה גם ביעוד המשיחי! את הנבואות על הארץ השלמה מבר' ט"ו עד יהושע א' ועד שופ' ב—ג ואת איהתאמה שבינן ובין המציאות אפשר לתפוס רק מתוך ההנחה, שהן כוללות אוטופיה קדומה.

הפרקים הדנים בשאלת ההורשה והשלמת ההורשה מבר' ט"ו ושמי כ"ג עד שופ' ב—ג מתלבטים איפוא בפרובלמה, שבראשית תקופת המלוכה כבר היתה פרובלמה נושנה ונשכחה ללא ערך חיוני. כל שכן שאחרי חורבן מלכות אפרים ועם התמוטטות מלכות יהודה לא יכלה להעסיק שום אדם הפרובלמה של הורשת הכנעני, החתי והפרזי וכי, וכל שכן הורשת יושבי הארץ...מדן ועד נהר פרת. שופ' ב, ו—ג, ו הוא פרק פרגמטי המושרש בפרובלמות של תקופת השופטים ובנבואות ותקות שגולדו מתוך מלחמות כבוש הארץ. הפרק הוא כמין עמוד-גבול בספרות המקראית: הוא סוף הספרות העוסקת בפרובלמה ההיא, ועמו היא נחת! הפרק הוא גם עמוד-גבול היסטורי: הוא מסמן פרשת-תקופות. הוא מין חשבון-נפש של תקופת השופטים, שנתחבר בראשית תקופת המלוכה.

ראשית ההיסטוריוגרפיה בישראל האופי האוטופי של תנועת הכבוש. שופ' ב, ו—ג, ו, שלפי תכנו הוא מסיים את ספר מלחמות תקופת השופטים, ומקומו האידיאלי הוא איפוא אחרי שופ' ט"ז, חותם את גוש הפרגמטי העתיק ביותר בספרי נ"ר, שראשיתו ביהושע א. גוש זה כולל ספרות, שנתהוותה בתקופת הכבוש ובתקופת השופטים. הוא כולל תקות אוטופיות, שבדורות מאוחרים חדלו להפעים את הלבבות ונשארו צורות בספרות העתיקה ביותר.

²⁹ עיין אלט, Josua, ע' 15 ואילך. לשאלת הספורים המקומיים עיין עוד להלן.

מן הגוש הזה נמצאנו למדים, שהדעה, שנשתרשה מימות ג'רף, שכתבתי-הקורות התחילה בישראל רק בימי דוד ושאת המסורת על התקופה העתיקה רשמו רק אחר כך, אינה נכונה. כתיבת-הקורות הישראלית וגם הסבר-הקורות עתיקים הם הרבה יותר. הם בני זמנם של המאורעות כמעט מראשית תולדות ישראל.

מלבד זה נמצאנו למדים מן האמור, שבתנועת כבוש הארץ היה יסוד נבואי-אוטופי (השוה למעלה, ע' 91—95). ליד שאיפת השבטים לכבוש להם ארץ, ליד הצורך הכלכלי-הלאומי, ומעל לאפשרויות הריאליות של הכבוש פעלה האמונה בדבר-אלהים, שהבטיח לשבטים את הנחלת „ארץ כנען“, מנחל מצרים עד נהר פרת. המהלך הריאלי של התישבות השבטים לא התאים להבטחה זו. אבל דבר-האלהים שמש כח מעורר ומכוון. גורמים ריאליים הטו את כבושי השבטים ואת גלויי חייהם המדיניים מן הקו, שהתוה דבר-האלהים. אבל בתקופת הכבוש עדיין היתה האוטופיה חיה. ויודעי-העתים השתדלו לבאר את הקרע שבינה ובין המציאות.

באוטופיזמוס זה כרוכה קביעת גבולות הארץ שבתורה (ובספרות התלויה בה), שאינה מתאימה לתנאים הריאליים של שום זמן. מעידה עליו רשימת עממי כנען, שאינה כוללת את הפלשתים. חוק אוטופיסטי המיוסד על הבטחת הכבוש השלם אנו מוצאים בדב' י"ט, ח—ט. בחוק זה ישראל מצוים להבדיל בעבר הירדן מערבה שלש ערי מקלט (מלבד שלש הערים, שמצווה עליהן שם, א—ז) אחרי אשר ירחיב ה' את גבולם ויתן להם את „כל הארץ“ אשר הבטיח לאבותיהם. בפרק זה אנו מוצאים אותה ההשקפה על כבוש שלם בשתי דרגות, שאנו מוצאים ביהושע י"ג: אחרי שתכבש הארץ הנשארת, מדן ועד נהר פרת, יש להבדיל שלש ערים נוספות.

רק מתוך הבחנת האופי האוטופי של תנועת כבוש הארץ אפשר להבין את עדות המקורות המספרים על כבוש-הארץ כהייתה.

ערי הכהנים והלויים

ביהושע כ"א, א—מ אנו מוצאים רשימה של ערים, שניתנו לכהנים וללויים. רשימה זו, מיסודו של ס"כ, נחשבת למאוחרת ביותר, מלאחרי גלות בבל. אולם האסכולה השלטת עוד לא הצליחה לבאר, לשם מה חברו אחרי גלות בבל רשימה זו. ול הויזן סבור, שהרשימה היא המצאה דמיונית, שבכל זאת נתגבשה בה שאיפת הכהונה המאוחרת לרכוש לה נחלת ארץ. הממצא הראשון של התכנית הוא יחזקאל, המצוה להפריש מן הארץ תרומה לכהנים וללויים ליד המקדש ועיר הקודש (יחז' מ"ה, א' ואילך; מ"ה, ח ואילך). אבל ס"כ אינו יכול לדרוש דרישה שקופה כזאת. הוא מוכרח „להתעטף בעתיקות“ ולכסות את כוונותיו „כסוי היסטורי“, ולפיכך הוא מתעלם דוקא מירושלים ומן המקדש, והוא דורש ארבעים ושמונה ערים, כמין זכר לבמות, שהיו לפנים בכל מקום³⁰. אולם דוקא ההשוואה עם תכניתו של יחזקאל היא המראה לנו, שדעתם של ולהויון וחבריו אין לה כל יסוד. אם היה בימי בית שני איזה טעם שהוא בתכנית של הענקת אדמה לכהנים וללויים, הרי היה זה רק בתנאי, שתהיה מרוכזת מסביב לירושלים. שום צורך במראית-עין של „עתיקות“ אינו יכול לקרב אל השכל את העדרה של ירושלים מרשימת ס"כ. אולם לא זו בלבד שירושלים לא נמנתה ברשימה. לא נמנתה גם שילה, שבה נתחלקה,

30 עיין: Prolegomena, ע' 153—158. רק מנוד ראש עשויים לעורר נסיונות ההסבר של הולצינגר, בביאורו ליהושע, ע' 88.

לפי ס"כ, הארץ, לפני יהוה פתח אהל מועד" (יהושע י"ח, א; י"ט, נא; כ"א, א-ב). לא נזכרה גובה, עיר הכהנים. וכן לא נזכרו בית אל, גלגל, מצפה, דן, באר שבע — כולן ערים, שהיו בהן מקדשים ובודאי גם כהנים ושהתאימו בלי ספק לצורך "להתעטף בעתיקות". לא נזכרה רמה, ששם היה בית שמואל וששם בנה מזבח (ש"א ז', יז). ולעומת זה נזכרה דוקא מחניים (כ"א, לו), מבלי שנודע, מה טעם. שכם, שלפי יהושע כ"ד, כו היה בה מקדש יהוה, נמנתה בין ערי הלוויים דוקא (כ"א, כא). וכן נתנו ללוויים ערים כגבתון (כ"א, כג), שהיתה עיר פלשתית עוד בימי בעשא (מל"א ט"ו, כז; ט"ז, טו) או כרחוב (כ"א, לא), שבדאי לא היתה ישראלית מעולם (השוה שופ' א', לא).

מלבד זה אין כל הסבר לדבר, שס"כ מעניק שלשים וחמש ערים ללוויים ורק שלש עשרה לכהנים. כי בראשית ימי בית שני היו בארץ ישראל מאות אחדות לויים ואלפי כהנים. עליו להאמין איפוא, שס"כ היה עקבי ביותר בענין זה: את מאות הלוויים הפך לאלפים רבים, ומפני זה נתן להם את מתנת המעשר — מתנת המלך — והשאיר לכהנים רק מתנות דלות מן הקרבנות, ומלבד זה העניק להם שלשים וחמש ערים עם מגרשיהן. אמנם, ערים אלה לא היו כבר בעולם באותו זמן או לא היו ברשותם של בני יהודה, וס"כ לא "הפסיד" איפוא הרבה. ובכל זאת — כל ההנחה היא אבסורדית במדה שאין למעלה הימנה.

בין מתנגדי האסכולה השלטת היו כבר מי שנסו לטעון, שרשימת ערי הכהנים והלוויים משקפת איוה מצב של התגבשות ישובית ריאלית בתקופה קדומה — בתקופת דוד או שלמה³¹, יסוד לטענה זו משמשת העובדה, שכמה וכמה מן הערים שברשימה נזכרו או נרמזו במקומות אחרים כערי כהנים או לויים: חברון, גבעון, ענתות, שכם, תבור (דה"א י', טב) ועוד. אולם באמת אי אפשר להתאים את הרשימה לשום תקופה. אם נניח, שזוהי רשימה של ישובים ישראלים ריאליים, הרי, מכיון שנזכרה בה גזר, אין היא קדומה לזמנו של שלמה. במה אפשר איפוא לבאר את העדרה של ירושלים, שמימי דוד שכן בה הארון וישבו בה צדוק ואביתר? ומשנבנה הבית הרי נעשתה זו כודאי מרפז לכהנים. וכן אי אפשר לבאר את העדרן של בית-אל, גלגל, מצפה, דן, באר שבע, רמה. כי בית-אל היתה עיר כהנים, לא מפני שהארון עמד שם ומן-מה³², אלא מפני שהיתה עיר קודש עתיקה, "שער השמים". כימי שמואל-שאול היו עולים לשם "אל האלהים" (ש"א י', ג), ובימי ירבעם נבנה בה מקדש מלך. ובכל אופן כל זמן שהבמות היו קיימות, היו בערים ההן מרכזים כהניים. ואין אנו יודעים שום טעם, שהיה יכול להניע את בעלי הרשימות להזכיר את גבעון או את שכם או את תבור ולא להזכיר את דן או את בית-אל.

יש רק ביאור אחד: הרשימה אינה כלל רשימה של ישובים ריאליים אלא אוטופיה, ככבוש הארץ "עד נהר פרת". היא נתחברה בשעה שהלוויים היו עדיין מעמד מרובה באוכלוסין, לפני שנודחה מן המקדשים ולפני שחלק ממנו נבלע בכהונה. כשם שהתישבות השבטים התאימה רק בחלקה להתישבות בארץ האידיאלית, כך גם התישבות בני לוי, בחלק מן הערים, ש"ניתנו" להם, נתרכו באמת. אבל רוב ישוביהם האמתיים תלויים היו בייסוד המקדשים בארץ.

31 עיין: Lohr, Asylwesen im Alten Testament (1930) ע' 34; וביחוד,

קליין, ערי הכהנים והלוויים וערי מקלט (קובץ החברה העברית לחקירת אי וצמיתותיה תרצ"ה), ע' 81 ואילך, 93 ואילך.

32 קליין, שם, ע' 93.

יהושע כ"א הוא איפוא פרק מן הספרות האוטופית של תקופת הכבוש.

רשימות הגבולות והערים בסי' יהושע

ביהושע י"ג—י"ט אנו מוצאים רשימה של גבולות וערים לפי נחלות השבטים בארץ כנען ובעבר הירדן. רובן של הרשימות האלה, וביחוד בפרקים ט"ו—י"ט, הן מיסודו של ס"כ, והאסכולה השלטת מאחרת אותן עד לימי גלות בבל וראשית בית שני. אולם אל"ט, ובעקבותיו נו"ט, מוצאים בהם גם יסודות עתיקים. אל"ט מבחין ביי"ג—י"ט בין רשימת הגבולות שבין שבט לשבט ובין רשימת הערים. את רשימת הגבולות הוא חושב לעתיקה ומושרשת בתקופה שלפני התהוות המלוכה. אבל את רשימת הערים הוא חושב למאוחרת. ברשימה זו הוא מבחין תעודה מקורית מימי יאשיהו, שכללה את רשימת ערי "ארץ מלכות יהודה". תעודה זו כוללת את ערי יהודה (יהושע ט"ו, כ—כב), בנימין (י"ה, כא—כח), שמעון (י"ט, א—ט) ודן (שם, מ—מח). המטבע המיוחד של התעודה נכר בזה, שהיא כוללת לא רשימה רצופה של ערים אלא רשימה של מחוזות או פלכים עם סכום הערים שבכל מחוז (עיי' ט"ו, לב, לו, מא ועוד). שתעודה זו מוצאה מימי יאשיהו, מוכח כאילו מהתואות הצפוניים של בנימין ודן. כי ביהושע ט"ו ואילך חסרה רשימת הערים של אפרים ומנשה (כט"ז—י"ז נתנה רק רשימה של גבולות), ולעומת זה עוברות ערי בנימין ודן את הגבול הצפוני ונכנסות לתוך אותו השטח החסר. כי יריחו, בית אל ועפרה הן לפי י"ה, כא—כג לבנימין, ובאמת היו שייכות למלכות אפרים (עיי' מלא' ט"ו, לד; מלא' ב', ד; מלא' י"ב, כט ואילך; י"ג, א ואילך ועוד). זכר תופסות ערי דן שטח המשתרע בחלקו מצפון לגור. ואילו לסי' יהושע ט"ו, ג גור היא קצה גבולו הדרומי של אפרים. שטחים, שהיו שייכים למלכות ישראל, נצטרפו איפוא כאן לגבול הארץ, שהיתה שייכת למלכות יהודה המאוחרת. כי מלכות יהודה הרחיבה את גבולה צפונה רק אחרי חורבן מלכות ישראל. זה קרה בימי יאשיהו, עיי' מלא' כ"ג, טו. אמנם, כנחלת דן נמנו גם ערים מעקרון צפונה עד יפו (י"ט, מג—מו). אבל אפשר, שיאשיהו כבש חבל זה במסבות בלתי ידועות. לפי עז' ב', לג (נח' ז', לו); נח' י"א, לד—לו ישבו עולי הגולה בלוד, חדיד ואנו, שהן מצפון לעקרון. הרי ששטח זה היה פעם בידי בני יהודה³³.

אולם כל ההשקפה הזאת תלויה בשערה דקה ביותר. רשימות הגבולות והערים בסי' יהושע הן פרשה קשה ומסובכת, ויש בהן דברים, שאין אנו יכולים לכאר. יפה הרגיש אל"ט, שיש כאן תערובת של מציאות ודרישה אידיאלית. וכן יפה הרגיש (שלא כרוב אנשי האסכולה השלטת), שיש בהן יסוד עתיק, והטעים את ההבדל שבינן ובין החלוקה הסכמטית של יחזקאל (מ"ח)³⁴. אולם דעתו, שברשימות אלה יש זכר להתגבשות המאוחרת של מלכות יהודה, אין לה בהחלט שום יסוד. קודם כל ביחס לדן: הערים, שנמנו כאן מצפון לגור, הן בשפלה ולא בהר, ושטח זה לא היה מעולם לאפרים. ואין כאן שום סתירה ליהושע ט"ו, ג. ולהלן: אין ללמוד מיהושע ט"ו, א, י"ה, יג,

³³ עיי' א"ט G. Gaue, ביחוד 104, 106 ואילך. 110 ואילך; הנ"ל, Stammesgrenzen; נ"ט. Studien, 232—248; הנ"ל, ביאורו לסי' יהושע, ע' IX ואילך. מה שאל"ט מבצע בהשערה זוירה (שיאשיהו כבש א"ז השטח שמצפון לעקרון) נעשה לנוס כדבר ודאי, עיי' ביאורו ליהושע י"ט, מ—סח (ע' 94).

³⁴ עיי' ביחוד Stammesgrenzen, ע' 17 ואילך.

שבית אל היתה בנחלת אפרים, בסתירה ל"ח, כב 35. כי בית אל נזכרה כאן בתאור גבול, ותאורי הגבול ברשימות אלה אינם קובעים כשהם לעצמם שייכות שבטית 36. אמנם, ידוע לנו, שיריחו ובית אל היו למלכות אפרים. אבל מזה יש רק ללמוד, שבמדינת הצפון נכללו גם ערים אחדות של נחלת בנימין. הקו המדיני לא התאים לקו הגבול השבטי 37. ההנחה, שבית אל סימנה את גבול הצפון של מלכות יאשיהו, פורחת כולה באויר. לפי מל"ב כ"ג, טו הגיע יאשיהו עד בית אל, אבל לפי יח ואילך הגיע עד "ערי שמרון". דבר זה מתאשר על ידי מ"א, ה. מלבד זה, אם נניח, שהכונה כאן לגבול הצפוני של מלכות יאשיהו, שעבר דרך בית אל עד מול יפו, הרי כלל גם את גזר. וכיצד זה נמנתה גזר על נחלת אפרים?

בטולה הגמור של ההשערה היא מוכח ביחוד מתוך בחינת הגבול המערבי. קודם כל אין להבין, למה נמנו ערי דן לחוד. מכיון שדן לא ישב ברוב הערים האלה מעולם, הרי צריכות היו להתחשב על גבול יהודה או בנימין. (בימי בית שני ישבו בערים הצפוניות של נחלת דן בני בנימין: נח' י"א, לא—לה). מלבד זה כולל גבול יהודה לפי יהושע ט"ו, מה—מו לא רק את עקרון אלא את כל השפלה הפלשתית, "עד נחל מצרים" 38. אולם ברור, שמלכות יהודה בימי יאשיהו לא כללה את החבל הזה. לא הגבול הצפוני ולא הגבול המערבי אינם מתאימים איפוא לגבולות מלכות יהודה אחרי חורבן מלכות אפרים.

אין אנו יכולים לכאר, מפני מה לא הובאה בסי' יהושע רשימה מפורטת של ערי אפרים ומנשה. בודאי אין כאן שום כוונה מדינית. שהרי בשבטי הצפון האחרים אנו מוצאים רשימות של ערים, שנספחו על תאורי הגבולות. וכן אין אנו יודעים, מפני מה נמנו כמה וכמה ערים בשתי נחלות (צרעה, אשתאול, בית הערבה ועוד). בודאי נשתקפו בכמה מן השוניים האלה איראלו שנוייהתשובות ריאליים. ואולי יש באחדים מהם תאונות ספרותיות. בזה יש לבאר גם כמה וכמה חסרות (למשל: את העדר נוב, ענתות, מכמש ועוד בנחלת בנימין, את העדר גת ואשקלון ובנותיהן בנחלת יהודה ועוד). אולם ברור, שברשימות אלה אין שום מצב מדיני מאוחר משתקף. ודוקא יריחו, בית אל, עפרה, גזר מוכיחות דבר

35 אל ט, Gaue, ע' 104, הצרה 1

36 באותו קו (י"ח, יג) נזכרה עטרת אדר בסי', ה בגבול אפרים, ובי"ח, יג—בגבול בנימין. יד נזכרה קרית יערים, "עיר בני יהודה", בתאור גבול של בנימין. וכן יש כמה נקודות משותפות בתאורי הגבול של יהודה בסי', ה ואילך ושל בנימין בי"ח, טו ואילך: בית חגלה (לבנימין), אכן בחן בן ראובן, הגלגל נכח מעלה אדומים, עין שמש, גיבן-היגס וכתף-היבוס, מעין מי נסתות. וכן נזכרו בגבול יהודה בסי', י—יא בית שמש ויבנאל של נפתלי (י"ט, לג, לח). וכן לחלן.

37 נקודת הגבול בין המדינות היתה הרמה באמצע נחלת בנימין (מל"א ט"ו, יז). גבע-בנימין ומצפה חיו ליהודה (שם, כב).

38 אל ט, Gaue, 110 ואילך, אומר, שהגבול הפלשתי הוא, מעורפל לגמרי ושמן הגבול המערבי אין טענה נגד תפיסתו. אבל הגבול הפלשתי הוא כאן ברור כיום, ומן הגבול המערבי יש ויש טענה מכרעת נגד תפיסתו. אם ביחס לעקרון יש איזו השערה, הרי אין כל השערה ביחס לאשדוד ולעזה "עד נחל מצרים". גזר מוחק, כמובן, מה שטותר לשיטתו. אבל זוהי עצה משונה ביותר,

זה בבירור. ואילו בימי בית שני לא היה לשום אדם ענין בפרטי חלוקת ערים אלה בין השבטים ובפרטי הגבולות בין שבט לשבט. עתה יכלו לכל היותר לחבר תכניות מעין זו של יחזקאל. וכיצד זה שכחו דוקא ערים כלוד, אורג, חידד וכז, שבהן היו בימי בית שני ישובים ריאליים?

אולם גם זה ברור, שברשימות אלה, וכן גם ברשימה שבשופ' א', אין דרישותיהם האידיאליות של השבטים מתבטאות, כמו שסבור אלט³⁹. בצדק מעיר אלט, שהרשימות שבש' יהושע מקיפות את כל הארץ שבעבר הירדן המערבי מבלי להשאיר אף מקום אחד פנוי, מן הירדן ועד הים, מנהל מצרים ועד סולמה של צור⁴⁰. אבל כיצד זה אפשר, ש"דרישות" טריטוריאליות מקריות של שבטים, המבקשים להם כל אחד נחלה לעצמו, תצטרפנה לאחדות שלמה ורצופה כזאת? וכיצד זה לא פגעו "דרישות" אלו באלו ולא סבכו את השבטים בשום זמן במלחמות נחלה? ועל הכל: בצפון היתה לזן עיר אחת (יהושע י"ט, מז; שופ' י"ה, כז—כט); עיר אחרת לשבט דן בצפון לא נזכרה. ואילו בדרום היתה לו "דרישה" על שש עשרה ערים (יהושע י"ט, מ—ז). ולשבט אשר הקטן היתה "דרישה" לכבוש את עכו ואת ארץ צור וצידון וכז' (יהושע י"ט, כד—ל; שופ' א', לא) — שטח, שגם מלכי ישראל לא כבשוהו מעולם (השוה כרך א', ע' 631). ברור, שאין כאן מקום לדבר על דרישות של שבטים.

ברשימת הגבולות והערים ביהושע ט"ו—ט"ט אפשר להבחין אופי כפול: ריאלי ואוטופי. העבוד המפורט והמדויק של הגבולות הפנימיים, שבין שבט לשבט, מראה, שהרשימות האלה מתארות יחסי-נחלה ריאליים ביותר ואינן המצאות מחבריי-מגילות מאוחרים. אולם ההקף של הגבולות החיצוניים, הדרישה הגלומה ברשימות האלה לנחול את הארץ בשלמותה על השטחים, שלא נכבשו מעולם ושלא שאפו מעולם שאיפה ממשית לכבשם, מוכיחים, שיש כאן לפנינו גבוש האוטופיה הלאומית של כבוש-הארץ השלם. הרשימות הן ריאליות כלפי פנים, אידיאליות כלפי חוץ; שבטיות כלפי פנים, לאומיות כלפי חוץ. התקוה-הנבואה העתיקה לארץ השלמה, מנהל מצרים עד לבוא חמת, מופיעה כאן בצורה חדשה: האוטופיה הלאומית נפלה בירושה לשבטים. בזה נעשתה התקוה העתיקה אוטופית ביותר. כך היא מופיעה גם בשופ' א'. יהושע ט"ו—ט"ט ושופ' א' הם מעבר לשופ' ב', כא: לויתור הגמור על השלמת הכבוש. הפרקים יהושע ט"ו—ט"ט קדומים בהכרח לשופ' ב', כא.

אולם הפרקים האלה כשהם לעצמם הם עדות היסטורית נאמנה על האופי הלאומי של האוטופיה: על התקוה המשותפת, שאחדה את השבטים קודם לכן, שפעמה בברית השבטים בראשית תקופת הכבוש. הם עדות, שבראשית תקופת הכבוש היו לא פעולות נפרדות של שבטים אלא פעולה של ברית-שבטים, של עם אחד, שאוטופיה נבואית הלהיבה אותו.

סי' יהושע ושופ' א'

הערכת סי' יהושע כספר היסטורי עתיק הכולל עדות בת-זמנה על כבוש הארץ סותרת להערכה המקובלת. ההערכה המקובלת נשענת לא רק על קביעת זמני מקורותיו של הספר (הם הם מקורות סי' התורה) השלטת באסכולה של ולהיוון אלא גם וביתוד על

³⁹ אלט, Landnahme, ע' 26; Stammesgrenzen, ע' 17 ואילך.

⁴⁰ Stammesgrenzen, ע' 16.

הסתירה, שגלתה הבקורת בין תיאור כבוש הארץ שבס' יהושע ובין התיאור שבשו' א'. לפי ס' יהושע נכבשה הארץ כולה בימי יהושע ונתחלקה כשיהא ריקה מאדם בין השבטים אחרי גמר המלחמה, ואילו בשו' א' מלחמת הכבוש עומדת בתקפה. השבטים מתאמצים לכבוש כל אחד את חלקו, ואף אינם מצליחים לגמרי. זאת אומרת, ששו' א' אינו באמת המשכו של ס' יהושע, כפי שנאמר ברשימה שבפסוק א, אלא יש לראותו כספור מקביל לס' יהושע. זהו תיאור אחר של מהלך כבוש הארץ. לפי תיאור זה אין השבטים נלחמים כמחנה אחד, אלא כל שבט נלחם בפני עצמו. הם אינם יכולים להוריש את יושבי הארץ. הכנעני אינו נשמד, אלא הוא יושב בקרב שבטי ישראל. האסכולה השלטת חושבת תיאור זה לקרוב יותר אל המציאות ההיסטורית, ואת התיאור שבס' יהושע היא דוחה. אולם גם שו' א' כולל, לפי תפיסתה, סכום מאוחר של מאורעות הכבוש: בפסוקים כא, כח, כט (לפי הנוסח שביהושע ט"ז, י) כאילו נרמזו מאורעות של תקופת ראשית המלוכה. באמת לא חלקו השבטים את הארץ ב"גורל" וגם לא נכנסו לארץ בזמנים שונים. כל אחד כבש את נחלתו בפני עצמו, לפעמים במלחמה ועל פי רוב בשלום. ולא עוד אלא שאחדים מן השבטים כבר ישבו בשעת כבוש יהושע בנחלותיהם ולא "נכנסו" כלל לארץ ממצרים. השבטים לא היו חטיבה לאומית אחת בתקופת ההתנחלות. האחדות נוצרה רק לאחר זמן — בתקופת המלוכה. רק אז נתהוו עם ישראל. זוהי המסקנה העיקרית: בתקופת כבוש הארץ עדיין לא היה עם ישראל⁴¹.

והנה קודם כל יש להטעים, שגם הנחת שו' א' היא: אחדות עם ישראל. ברק זה אינו מספר באמת כלל על הכניסה לארץ. אבל הנחתו היא, שנכנסו לארץ כולם יחד. כל שבט נלחם בגורלו. למלחמה קדמה איפוא חלוקת נחלות. המלחמה מתנהלת על ידי השבטים, אבל השבטים מגשימים תכנית אחת בדבר אלהים. אין שום רמז להתנחלות שבטים זה אחרי זה; השבטים נלחמים בבת אחת. יהודה רק פותח את המלחמה הכללית. היש להניח, שאת הרקע האחדותי יצר בעל הפרק, שסכם את המאורעות מתוך נקודת השקפה מאוחרת?

ההערכה הבתלית נכונה של הפרק הזה היתה מכשול פטלי למדע המקראי. בפרק יש כמה קשיים ואי-התאמות. אבל ברוב "תקונים" שטששו את עדותו. על זמנו של הפרק כבר עמדנו למעלה (כרך א', ע' 628 ואילך) והבאנו כמה ראיות לעתיקות: הוא אינו יודע עוד את הכבוש הפלשתי ואת מעבר דן צפונה. הרי, שהוא עתיק מאגדות שמשון, משופ' י"ז—י"ח ומשירת דבורה. על הראיה מן הרשימה על "רכב הברזל" עיין למעלה ע' 319—320. שהפסוקים המדברים על שימת הכנעני למס אינם מתכוונים למאורעות תקופת המלוכה⁴², מוכח קודם כל מפסוק לה: את האמורי מכניעים ושמים למס אנשי בית

41 עיין ולהויזן, Prolegomena, ע' 121, 229, 356—358 ועוד; בודה Lit., ע' 130. ועיין למעלה, ע' 302, הערה 1. בהנחה זו קשורים הנסיונות השונים לסדר רשימות דמויות של שבטים ישראליים, שקדמו לרשימה הקלטית של י"ב שבטי ישראל, עיין ביהוד מייאר, Israeliten. במקומות שונים; ועיין אויארבך, Wüste, ח"א, ע' 81 ואילך ועוד. השוה למעלה, כרך א', ע' 627, הערה 1.

42 על הדעה, שהמקראות בשו' א', כח ואילך המדברים על התחזקות ישראל ועל שימת הכנענים למס מכוונים להתחזקות ישראל בתקופת המלוכה וביתוד לשעבוד הכנענים

יוסף. ואילו עם יסוד המלוכה פסקו המלחמות הנפרדות של השבטים. מדובר כאן על עזרת בית יוסף לשבט דן. ומפסוק זה יש להקיש על כח ואילך. דבר זה מוכח גם מפסוק כט: הכנעני יושב בגזר; ואילו בימי שלמה נשמד הכנעני מגזר (מל"א ט, טז). ביהושע ט"ו, סג המקביל לשופ' א', כא נאמר, שאת היבטי לא יכלו בני יהודה להוריש מירושלים. ואילו אחרי כבוש ירושלים בימי דוד לא היה מספר מנסח את המצב כך. הפסוקים מכונים בהכרח ליבוס שלפני הכבוש בימי דוד⁴³.

שופ' א' (והקסעים הקרובים לו: יהושע ט"ו, יד—יט, סג; ט"ז, י; י"ז, יב—יח) כולל איפוא רשימות מימי ראשית הכבוש.

והנה בפרק זה אנו מוצאים לא רק אחדות העם בראשית מלחמות השבטים בנחלותיהם אלא גם אותה תכנית הכבוש הלאומית, שאנו מוצאים ביהושע ט"ו—י"ט. כי גם כאן כל ארץ כנען, עד קצה הצפון, מחולקת בין השבטים. על כל שבט "להוריש" את הכנענים שבחלקו, כדי שהעם ינחל את כל הארץ. (השוה למעלה, ע' 386). גם שופ' א' טבוע באותו המסבב הכפול, שטבועים בו יהושע ט"ו—י"ט. בהווה הפרק יודע רק מלחמות שבטים. אחדות העם של תקופת המלכים היא עדיין מעבר לאופק שלו. ועם זה הוא רואה את המלחמות האלה באור השאיפה והתקווה הלאומית: בראשית המלחמות השבטיות היתה אחדות לאומית, ותעודת המלחמות — הורשה שלמה של הכנעני — גם היא לאומית. בנקודה ראשית זו אין אפוא סתירה בין שופ' א' ובין ס' יהושע: השבטים הנלחמים בארץ הם לא שבטים נפרדים, שאין ביניהם קשר לאומי, אלא הם מהווים עם אחד ומגשימים תכנית לאומית אחת.

כמו כן אין סתירה בנקודה עיקרית אחרת: גם שופ' א', כמו ס' יהושע, אינו יודע הנתחלות מתוך שלום. ישראל נלחם בכנעני, מוריש אותו או משעבד אותו. אבל אין רמז לכריתת ברית שלום, ליסוד ישובים משותפים, להתמזגות שבטים ובתי אבות. ועם זה אין ספק, שבין שופ' א' ובין ס' יהושע יש אי-התאמה מסוימת. אולם השאלה היא: מה סיבה ומדתה של אי-התאמה זאת? שהרי סתירות ואי-התאמה יש גם בשופ' א' גופו. הנתנה רשות באמת לראות את שופ' א' כספור מקביל לס' יהושע? והיש לראות את שופ' א', א' (והיה אחרי מות יהושע) כרשימה משובשת?

בשום פנים אי אפשר לראות את שופ' א' כראשית ספור מיוחד על כבוש הארץ. שהספור אינו אלא המשך, ברור בהחלט מפסוק ג: השבטים נלחמים כל אחד ב"גורלו", כלומר: בנחלתו. ההנחה היא, שכבוש הארץ וחלוקתה ל"גורלות" קדמה למלחמות אלה⁴⁴. ולהלן: בשופ' א' אין לשבטים מנהיג, ושמו של יהושע לא

בימי שלמה, עיין ב"רסו, ביאורו לספר שופטים, ע' XXV ואילך; ול הויזן Prolegomena, ע' 229; בודה, ביאורו לס' שופ', ע' 12. וזוהי הדעה הרווחת בין החוקרים.

⁴³ על משמעות המלים "וישב היבטי את בני בנימין (או את בני יהודה) בירושלים" עיין למעלה, כרך א', ע' 654, הערה 17.

⁴⁴ לפי אלט, Josua, ע' 17, נתיח שופ' א' חלוקת הארץ בגורלות לפני הכבוש, ואחרי ההגדלה מתחילות מלחמות השבטים. אבל באמת הרי אין כאן שום ספור על חלוקת הארץ בגורלות. "בגדלי" פירושו: בנחלתי. ההנחה היא, שהשבטים יושבים כבר איש בנחלתו, והם נלחמים עם הישובים הכנעניים שבנחלותיהם. מפני זה אין כאן שום מלחמת-גבול, כאמור להלן בפנים. אופי המלחמות האלה דומה לאופי המלחמות הנזכרות ביהושע י"ז, יד—יח

נזכר 45. ביהושע י"ז, יא—ית, השייך לאותו המקור, שממנו שאוב שופ' א', נזכר יהושע כמנהיג ברית השבטים (לא כמנהיג שבט יוסף בלבד): ליוסף הוא נתן "גורל", היינו: מנחל לו נחלה בין אחיו. וגם הנחת הקטע הזה היא, שלמלחמת השבטים בדרגה המתוארת בשופ' א' ורעיו קדמה מלחמה אחרת. לפי יהושע י"ז, טו—יח כבר נשלמה מלחמת יוסף עם הכנעני בהר; בהר עליו רק לברא את היער. המלחמה היא עתה בעמק. ולהלן: אין בשופ' א' ספור על מעבר הירדן. אין מקבילה לספור על כבוש יריחו 46 ועל כבוש ערי הגבעות ועל המלחמה בגבעון ועמק אילון, שנוכרה בס' הישר. בכלל: אין מלחמת גבולות. כל המלחמות הן בפנים הארץ. יריחו, "עיר התמרים", כבושה ועומדת (טו) 47. מלחמת-הגבול, שנוכרה כאן, היא בצפת-חרמה (יז). ומכיון שהכניסה היתה מ"עיר התמרים", הרי מביא אותנו פסוק יז בטיסה אחת עד הקצה הדרומי של השטח הכבוש. המלחמה מתחילה בתוך הנחלה ומגיעה עד הגבול. בנחלת שמעון יש רק

(תקריב במקור לשופ' א'). שגם הן מלחמות—גורל" שלאחרי הכבוש. ממין זה היא בכלל כל תכנית המלחמות המסומנות ביהושע י"ג ואילך.

45 מייאר ושטרה סבורים, שס"י לא ספר כלום על יהושע. עיין נגד זה: קינן, Einleitung, I, § 13, הערה 14; בודה, Richter, ע' 40 ואילך; קיסל, Geschichte, 613 ואילך. קינן, שם, וכן ולהויזן, Composition, ע' 116; Prolegomena, ע' 357 חושבים את יהושע למנהיג בני יוסף, ובדעה זו מחזיקים חוקרים רבים. בכל אופן אין ספק, שיהושע נזכר בס"י, אנשי האסכולה הרגישו בקושי, שיש בעובדה, שיהושע לא נזכר בשופ' א', בודה מוסיף את השם בפסוק כב (במקום "יהוה"), עיין ספרו הנ"ל, ע' 59, וכן ביאורו לכתוב זה. קיסל, בספרו הנ"ל, ע' 614, 633, אומר, שמחקר את השם בגלל הרשימה שבפסוק א. אבל אם נזכר בחומר שמו של יהושע, למה יחסו את המאורעות לזמן שלאחרי מותו? הלא בפרק זה עצמו אנו מוצאים פסוקים, שהובאו גם בס' יהושע (יא—טו, כ, כא, כו—כט, עיין יהושע ט"ז, יד—ט, סג; ט"ז, י; י"ז, יא—יג)—מלפני מות יהושע. ברור, שהמלים, ויהי אתרי מות יהושע" מוכיחות, שבחומר לא נזכר יהושע.

46 הספור על המלחמה בבזק (א', ד—ז) דבר אין לו עם מעבר הירדן (נגד מייזלר, חולדות א"י, ע' 192), כי בזק זו אינה חרבת אבויק, מצפון לשכם: מלחמה בזק היא בגורלו של יהודה או סמוכה לו. וכן קריובה היא לירושלים. עיין ולהויזן, Composition, ע' 214; בודה, ביאורו לשופ' ע' 4, זוהי אולי חרבת בזק, לא הרחק מעמק אילון, עיין: קלרמון-גנו, Researches, ח"ב, ע' 83, 239; קונדר-קיז'נר, Survey, ח"ג, ע' 36; הורביץ, א"י ושבנותיה, בוק I. כאן היתה, כנראה, מלחמה עם ברית כנענית-פריזית, לא רחוק מגבול "גורל" יהודה. כבוש עיר בזק לא נזכרה כאן. אולם מפוקפק, שם המלך הוא, "אדני בזק", ולפי זה בוק הוא שם אלהות. ויש שמסמיכים ספור זה לספור על אדני צדק מלך ירושלים (יהושע י', א). ויג' JPOS, 1929, ע' 11 ואילך, משער (על יסוד גוססה של השבעים ב"ש—י"א, ח), שהכוונה בספור שלנו לרמה.

47 כי אין זה ספור חסר-המשך על הכניסה לארץ דרך עיר התמרים, נגד ויג' JPOS, 1929, ע' 5 ואילך. שהרי אין הכתוב מספר על כניסת בני יהודה לארץ דרך עיר התמרים, אלא על כניסת בני קינן, זוהי סקירה חוזרת על גלגולי החישובות בני קינן; מעיר התמרים עלו לגב ערד, ואחרי כן חלכו וישבו ליד עמלק (כצ"ל לפי גוססה השבעים)—השורה למעלה, כך א', ע' 630. הערה 7.

מלחמה אחת: צפת-חרמה. גם בנחלת יוסף נזכרה רק מלחמה אחת: בית אל. על דן מסופר, שהאמורי לחץ אותו ההרה (לד), זאת אומרת: מסופר על התקפה-שכנגד אחרי שכבר נאחו בנחלתו. על רוב השבטים (כא, כז—לה) אין שום ספורי כבוש; נזכרו רק גרעונות ההורשה. אנשי האסכולה הרגישו בלקויים האלה ונסו להשלים ממקומות אחרים⁴⁸. אבל זוהי עצה מפוקפקת מאד. וגם אין ההשלמה יכולה למלא את רוב הלקויים. ברור, שעל הפרק מניח, שרוב הארץ כבושה ועומדת, והוא מונה רק את הנקודות, שבהן לא נשלמה ההורשה.

זאת אומרת: שופ' א' ורעיו אינם כוללים כלל ספור על כבוש הארץ. יש כאן רק אוסף של תאורי מקרים בודדים ממלחמות כנען, ספורי מאורעות מזמנים שונים אחרי שנכבשה הארץ ברובה, סקירות וסכומים, רשימת הערים, שלא הורישו אותן בזמנו של מחבר הפרק⁴⁹. בשום פנים אין כאן הקבלה לספור כבוש הארץ שבס' יהושע.

ואמנם, בין המסופר בפרק זה ובין המסופר בס' יהושע יש רק נקודת-מגע אחת: הספור על חברון ודביר. בשופ' א', י—טו, כ מסופר על כבוש חברון ודביר, שלפי יהושע י, לו—לט כבר נכבשו והוחרמו על ידי יהושע. כאן יש ספורים סותרים זה לזה. אולם יש לשים לב, שבס' יהושע גופו יש חלופי-נוסחאות בספור על כבוש חברון ודביר. לפי יהושע י"ד, ו—טו כבש כלב את חברון. לפי ט"ו, יג—יט (=שופ' א', יא—טו, כ) הכה כלב את הענקים בתברון, ועתניאל כבש את דביר. לפי י"א, כא הכרית יהושע את הענקים מתברון ומדביר. וכן יש בשופ' א' גופו סתירה בין פסוק י ובין פסוק כ. מזה נמצאו

48 עיין בודה, Richter, ביחוד 84 ואילך, וכן ביאורו לפרק זה. בעקבותיו משלים גם ברגי, עיין ביאורו, ע' 47 ואילך.

49 מתוך כך מתבארים אי-הסדר ואי-ההתאמות שבו, ולחנם עמלים החוקרים להכניס בו "סדר". בד—ז מסופר על המלחמה בבזק. בח—על כבוש ירושלים. אין להאמין, כדעת יש אומרים, שפסוק זה הוא פרי טעות, שטעה המחבר בפשט פסוק ז, והשב, שבי יהודה הביאו את אדוני בזק לירושלים. היחבן שאדם, ססדר זכרונות היסטוריים ושעיין במקורות, לא ידע כלל את תולדות ירושלים? והאפשר, שמי שהוא יכול היה לסדר בפרק אחד פסוקים ח וקא מבלי להרגיש בסתירה? אין זאת אלא שהידיעות הן מהימנות ושאובות מן המקורות. בני יהודה כבשו את ירושלים ושרפוה, אבל לא ישבו בה (ח). כי העיר לא היתה חשובה בעיניהם. אח"כ חזר ונתבצר בה היבوسی (כא). בי—טו, כ ניתנו נוסחאות שונות לספור על כבוש חברון. ביח—ספור על לכידת עזה ואשקלון ועקרון. גם פסוק זה נחשב להוספה מאוחרת וחסרת מחשבה (מייאר ואחרים). אבל איזה סופר-קורות מאוחר לא ידע, שאלה היו ערים פלשתיות תמיד? ברור, שגם כאן נשתמרה בנס ידיעה מקוטעת על מאורע נשכח: על מלחמה בערים אלה לפני שנתבצר בהן פלשתים. פסוק יט אינו סותר לפסוק יח. שום מלקט לא יטעה בדבר גלוי לעין כל כך. פסוק יח מספר על מערכה אחת, ואולם פסוק יט מסכם אף תוצאות המלחמה כולה וסוקר זמן מאוחר יותר: הצלחות יהודה בעמק היו זמניות. ולהוריש את העמק לא יכול. פסוק זה מסמן את גרעון-ההורשה של יהודה-השפלה. בפרק כמו שהוא אין תנועה בכון מסוים, אלא לקט של מונחים בודדים. ברטו, ביאורו לס' שופטים, ע' 11—12, וכן אחרים מוצאים כוון מצפון לדרום. אבל בעיקר—בגלל הזהוי המוטעה בזק אבזיק. עיין למעלה, הערה 46. במדה שיש כאן כוון מצפון לדרום הריהו נובע מהבטחת יהודה לשמרון ללחום עמו אח"כ בגורלו.

ובמקומות מאוחרים אחרים. ראינו, שנעלמה מאלט איהתאמה שכן א' ובין סוף י"א: בא' מדובר על כבוש הארץ. "עד נהר פרת" ועד הים, ובי"א מדובר על כבוש הארץ. "עד בעל גדי", וכבוש הצפון וארץ פלשתים עד הים לא נזכר. הבלעה זו, שמבלע אלט את שתי התכניות "התכנית" אחת, היא אפינית מאין כמותה רק על ידי טשטוש כל הפרובלמה של כבוש-הארץ השלם, שכבר עמדנו עליה למעלה, מצליחים החוקרים מבית ולהיתן להעלות מראית-עין של ספור על "כבוש ללא שיוך". בפרק א' נתנה ה"תכנית", ובסוף י"א כאילו מסופר על הגשמת התכנית הזאת, ורק הספורים אינם מתאימים לה! אבל מה שמסופר באמת בי"א ובפרקים שלאחריו הוא, שה"תכנית" לא נתגשמה, זאת אומרת, שהארץ לא נכבשה לפי ה"תכנית". ביהושע י"ג, א ואילך; י"ג, א ואילך; שופ' ב', א—ג', ו, בפרקים הכתובים בסגנון ספרות סי"א וסי"ד, נידונה שאלת הגוים אשר עזבו יהושע ולא הורישם, ושטח הגוים האלה כולל את ארץ פלשתים, שיהודה לא הוריש לפי שופ' א', יט, ואת הארץ, שאשר לא הוריש לפי שופ' א', א. הרי ברור כיום, שסופרי אסכולות אלה לא יחסו ליהושע כבוש שלם בלי גרעונות. מיותר להטעים, שאין כבושה של לישדן מיוחס ליהושע; עליה מסופר בקצור ביהושע י"ט, מז. מלבד זה אנו מוצאים את רוב הרישומות על גרעונות ההורשה, שהובאו בשופ' א', ככתבם וכלשונם (בשנויי נוסח) במקומות שונים בסי' יהושע: סי', סג; סי"ז, י; י"ז, יא—יב. מסדרי הספר לא הבינו איפוא מעולם את הספור בא'—י"ב כספור על כבוש בלי גרעונות, ואמנם, היתכן להניח, שסופר-קורות ממחבריו ג"ר מאיוו אסכולה שהיא בקש ליחס ליהושע את כבוש ירושלים או את כבוש גזר או את כבוש נחלת דן הצפונית? אם ידע על גרעונות אלה, והרי אי אפשר שלא ידע, — מה טעם היה לו לכחד זאת? כלום יש הבדל מהותי בין הגרעונות שבשופ' א' ובין "הגוים אשר עזבו יהושע" הדעה, שסי' יהושע מספר על כבוש בלי גרעונות. היא טעות גמורה מכל בחינה ובחינה.

את שופ' א' אנו יכולים להבין על פי יהושע י"ז, יד—יה, הקרוב אליו במקור, ועל פי יהושע י"ד, ו—יד; סי", יג—יט. מקטעים אלה נמצאנו למדים, שאחרי המלחמה הראשית, שבה נצחה בריית השבטים והשתררה על הארץ, התחילה תקופה של התנחלות השבטים, שהיתה כרוכה במלחמות מקומיות. במלחמה זו פעלו השבטים או גם משפחות או גבורים מקומיים. אחרי המלחמה הראשית מבקש כלב מיהושע, שיתן לו את חברון על מנת להוריש משם את הענקים (י"ד, ו—ד). עתניאל נלחם בדביר (סי", יג—יט=שופ' א', יא—טו). בני יוסף כבר התנחלו בהר, אבל אין ההר מספיק להם, והם מבקשים נחלה חדשה. יהושע משיא להם שתי עצות: לברא את היער ולהוריש את הכנעני מן העמק למרות רכב הברזל (י"ז, יד—יח). את המשך פרשת המלחמות המקומיות האלה אנו מוצאים בשופ' א'. הקטעים על גרעונות ההורשה והמלחמות המקומיות בכלל מרובדים בתומר שביהושע י"ג—שופ' א', ואין אנו יודעים לקבוע בהם מוקדם ומאוחר. נראה, ששופ' א', יט, כ אינם במקומם. בשאר החומר שבפרק זה וכן בפרקים ד'—ה' וי"ח מסופר על המשכה של המלחמה בכנענים אחרי מלחמת יהושע, על הנסיונות להוריש את השבטים אשר עזבו יהושע. בי"ח מסופר על מלחמת שבט אחד, שבה הורחב הגבול עד דן. ב"ח—מסופר על מלחמה חדשה של בריית-שבטים, שבה נכבש העמק. בא', א—כו (מלבד י"ט, כ) מסופר על כבושי ישובים כנעניים במקומות שונים. בשופ' א', א "בני ישראל" יהושע ביהודה (כלומר: על ידי האפוד) מי יעלה אל הכנעני בתחלה להלחם בו. בימי יהושע לא סופר, ששאלו באפוד בעניני מלחמה, מאחר שיהושע היה מנהיג-ביא⁵². אין

ללמד מבי, א, שישאל היו עוד או במחנה בגלגל. שהרי בא' הם כבר יושבים בנחלתיהם בכל הארץ 63. המספר בשופ' א' מתאר את ראשית התנועה החדשה למלחמה בשרידי הכנעני באיזה כנוס של שבטים באחד המקדשים בתג. בלי ספק היו אנשים נביאים, שהוכיחו את העם על שאינו משלים את הכבוש ושעזרורו למלחמה חדשה. דבר מעין זה הלא מסופר בשופ' ד-ה. גראה, שהכנענים התחילו להתחזק, והיה צורך במלחמה חדשה. בר, ז-י, בפתיחת הספור על המלחמה במדין, אנו מוצאים קטע דומה לקטע שבב', א-ה. גראה, שגם ב', א-ה אינם במקומם אלא משמשים פתיחה למלחמה שבפרק א'. איש-אלהים מעורר את העם למלחמה. הם שואלים ביהוה ויוצאים למלחמה איש ב"גורלו", כלומר: בנחלתו. יהוה ושמעון נלחמים יחד. שבטי יוסף נלחמים יחד. בית יוסף בא לעזרת דן (לד-לה). הרשימות בכס (בנוסח יהושע ט"ז, י), כ, לג, לה על שימת הכנעני למס קשורות בודאי בהתלקחות מלחמה זו. היו ישובים, שנלכדו והותרמו, והיו ישובים, שעמדו בפני הלחץ, השבטים אינם יכולים להתגבר על הכנעני, שיש לו רכב ברזל. אבל הלחץ הוא די חזק, וגם ישובים, שיש הם רכב ברזל, משתעבדים להם.

למלחמות הנפרדות, שמסופר עליהן ביהושע יג-שופ' א', קדמה איפוא מלחמת ברית השבטים בהנהגת יהושע. גרל הארץ הוכרע במלחמות-יהושע. בכל אופן יש ללמוד מיהושע י"ז, יא-ית, השאוב ממקור קרוב לשופ' א' או אף מאותו המקור עצמו, שהמקור הזה ספר על מלחמות-שבטים נפרדות כהמשך למלחמות-יהושע הגדולות, מלחמות-שבטים, שהתנהלו אחרי חלוקת-הארץ הלאומית ל"גורלות". ולפי יהושע י"ז התחילו המלחמות השבטיות עוד בסוף ימיו של יהושע. הערכת שופ' א' כהקבלה לספור הראשי שביהושע בטלה איפוא מאליה. ועם זה נהרס יסודה העיקרי של בקורת המסורת על כבוש הארץ, שהפכה את חומרת-התעודות שביהושע-שופטים לתוהו-ובוהו מפורר, שבעל-ידמיון יכולים לבחור להם מתוכו קטעים כעולה על רוחם ולמצוא בהם "רמזים" לעליות שבטים בזמנים שונים ובמקומות שונים. — על הנחתיה האחרות של הבקורת הריא כבר עמדו למעלה בפרק "ציאת מצרים וכבוש הארץ".

53 אנשי חאטכולה של ולהיוון, מיתסים את שופ' ב', אס, חל לסיי (חשוע על מלאך יהוה: שמ' כ"ג, כ ואילך), גורסים במקום "בכים" "בית אל" ומנסחים עם ולהיוון (Com.-position, ע' 215): ויעל מלאך יהוה מן הגלגל אל בית אל ויזכרו שם ליהוה ציין בודה, Richter, ע' 20 ואילך, 69, וכן בביאורו; ברז"ל, ביאורו לסי' שופטים, ע' 49, וכן אחרים. אבל הפסוק המתוקן הזה אין לו שחר, בין שנשים אותו בסוף הספור, כבודה, בין שנשים אותו אחרי א', כו, ככריני. תפקידו של מלאך יהוה בשמ' כ"ג, כ ואילך (וכן ל"ג, ב ואילך) הוא להלחם בעממי כנען. הוא חולץ עם מחנה ישראל ולא עם שבט מסוים, ואילו כאן המלאך עולה לבדו מן הגלגל. עלינו לדמות לנו, שהמלאך נשאר בגלגל גם אחרי שבטי ישראל הלכו להלחם איש ב"גורלו". ואם עלה עם בני יוסף, הרי שחלץ במלחמה לפני שבט אחד. אולם באמת לא נאמר, שחלץ למלחמה לפני בני יוסף. הוא בא, אל בית אל לאחר מעשה, את התפקיד, שניתן לו כסיי, אין הוא ממלא איפוא כאן. הדעה, שהכוונה להבאת הארון לבית אל, אין לה יסוד. כי מלאך יהוה דבר אין לו עם הארון. ובפרק א' לא נזכרו לא הארון ולא הגלגל. — מכיון שכשום מקום לא מצינו במקרא, שמלאך ידבר עם העם כולו, הרי שהקטע כמו שהוא לפנינו מתכוון לאיש נביא. הוא מתאר תופעת איש נביא, שעלה מן הגלגל לאספת שבטי ישראל והוכיח אותם על שאינם מכריזים את שרידי הכנענים מקרבם. תזוכתה, שנאמרה בגוף ראשון, מודומה כנאום יהוה,

האזפי הלאומי הראשוני של ספורי סי יהושע ושופטים

את קדמות עבודם של סי יהושע ושופטים במסגרתם הנוכחית, היינו כספרים המספרים את ראשית קורותיה של האומה הישראלית, שכבשה לה ארץ לאומית ויסדה בה את "מלכות האלהים", שוללת הבקורת גם על יסוד זה, שבין הספורים שבספרים אלה ובין מסגרתם כאילו יש אי-התאמה עמוקה המראה על הבדל תקופות: הספורים הם כאילו שבטיים ומקומיים, המסגרת היא לאומית-כללית, "תיאוקרטית". יש קרע בין החומר ובין הצורה, וקרע זה מוכיח, שהחומר נכבש בעל כרחו לתוך דפוס זר לו. ספורי סי יהושע מספרים באמת רק על כבושי בית יוסף וביחוד על כבוש ארץ בנימין. אין אלו אלא ספורים מקומיים או אף רק אגדות אטיולוגיות מקומיות, שרק במשך הזמן עובדו ונתאחדו לספור רצוף אחד. הספורים על גלגל, יריחו וכבוש ערי הגבעונים הם ממקור בנימיני, ורק בזמן מאוחר נתלו המאורעות ההם בעם ישראל⁵⁴. כמו כן בקשו להוכיח, שספורי סי שופטים אינם אלא ספורים מקומיים ביסודם. השופטים לא שפטו כלל את "ישראל". פעולתם היתה מוגבלת במקומם, ורק המעבדים המאוחרים הפכו אותם למנהיגים לאומיים. הבקורת בקשה להוכיח, שבכמה מן הספורים עוד אפשר להבחין בין הנוסח הקדום, המסתחתי-השבטי, ובין הנוסח המאוחר, "התיאוקרטי". הספורים הקדומים אינם יודעים עם ישראל אחד, שמושלם "תיאוקרטיים" שולטים בו זה אחרי זה בשלשלת רצופה. הם מספרים על מאורעות, שארעו למשפחתו או לשבטו של "השופט". ואילו בספורים המאוחרים (או בעבודיהם המאוחרים) השבטים מופיעים כעם אחד, כחברה "תיאוקרטית" מאוחדת. המאורעות נהפכו בהם לקורות האומה. גבורי הספורים השבטיים נהפכו לשופטי ישראל. דוגמא לכך יכולים לשמש הספורים בשופ' ד—ה. לפי ה', טו היתה דבורה משבט יששכר. זאת אומרת, שהיא היתה הנביאה של השבט. בפסוק יב נאמר: קום ברק ושבח שִׁבְיָ (לפי תקונו של ולהוין), וזה רמו לסבה האישית, שהניעה את ברק לפעול. המלחמה מתעוררת איפוא בגלל סבות מקומיות, ונושאת — גבורים מקומיים. ואילו לפי ד', ד דבורה שופטת את ישראל בבית אל. להלן היא מתעוררת לפעולה בדבר אלהים, בידיה מוסר אלהים את סיסרא וכי'. שירת דבורה היא איפוא עתיקה ובת זמנם של המאורעות, ואילו הספור בשופ' ד' הוא תיאוקרטי ומאוחר. וכן בספורים אחרים. ביחוד הטביעו העורכים על ידי רשימותיהם בראשי ובסופי הפרקים ועל ידי המסגרת הכרונולוגית והפרגמטית בספורים העתיקים מטבע תיאוקרטי-אחדותי⁵⁵.

54 עיין הולצינגר, באורו לס' יהושע, ע' XV; אל ס, Josua, 19 ואילך; נוט, System, ע' 37, הערה 2, 66, 71; הגל, ביאורו לס' יהושע, ע' IX ואילך. בתוקף השקפה זו מתנגד נוט למסקנות אולברייט בענין כבוש הארץ, עיין מאמרו: PJB, 1938, ע' 7—22, ביחוד 9 ואילך. ועיין נגדו אולברייט, BASOR, חוברת 74, ע' 11 ואילך. — את שיטת אלס ונוט ממשיך Möhlenbrink, עיין מאמרו ב ZAW, 1938, ע' 238 ואילך. מחקר זה הוא דוגמא אפינית לירידת הבקורת למדרגת אמנות ויכולת "להוכיח" הכל מהלנברנק מצליח למצוא ביהושע כ"ד, ט—לד ספור אפרימי שילוני המכוון נגד מקדש גלגל של בנימין (ע' 246 ואילך), ששמש מרכז ל"אמפיטיוניה" של ראובן, גד ובנימין. ובה בשעה לא נזכר בספור בנימין כלל, ובשום מקום אין במקרא זכר לקבוצה ראובן-גד-בנימין. השווה למעלה, ע' 309, הערה 6.

55 עיין הנתוח הקלטי אצל ולהוין, Composition, ע' 219 ואילך; Prolego-

היש יסוד לכל הטענות האלה?

הדעה, שגרעין סי' יהושע הם ספורי מלחמות בית יוסף בנחלתם או אף ספורי שבט בנימין בלבד, נשענת על שלש ראיות: (1) הספורים ביהושע א'—י"א הם ספורים נפרדים ים, שכל אחד קיים בפני עצמו וחי "חיים עצמיים", ואין אלו חלקים של ספור היסטורי אחד. (2) אין התאמה בין הספורים ובין המסגרת שבפרק א' ובסוף פרק י"א. לפי המסגרת כבש יהושע את כל אדמת הישוב של ארץ כנען, ואילו הספורים חופפים רק חלק קטן מן השטח הזה. זאת אומרת, שספורים נפרדים ומקומיים נקבעו במאוחר על ידי הכללה והלאמה באופן מלאכותי בתוך מסגרת של תכנית-כבוש לאומית (עיין למעלה ע' 381, 391—392). (3) מסקנה זו מתאשרת על ידי ראיה טופוגרפית: רוב המאורעות המתוארים ביהושע ו"א מתרחשים בגבול בנימין⁵⁶.

אולם הראיות האלה אינן עומדות בפני הבקורת.

הספורים חיים "חיים עצמיים" באשר הם ספורים על מאורעות וקורות שונים. אבל יש ביניהם קשר פנימי, סבתי וזמני, ואי אפשר להקדים בהם את המאוחר. ב"ר הם בלי ספק חלקי דרמה אחת: הכניסה לארץ וכבוש יריחו. ד' (ספור עכן) מניח את ר. כי חטא עכן מניח חרם מיוחד במינו, והיינו: חרם השלל, שלא היה נהוג במלחמת כנען בכלל. הספור על כבוש העי (ז'—ח') מעורה בספור על עכן, וממילא בספור על חרם יריחו. פרק ט', הספור על הגבעונים, מניח הצלחות קודמות של ישראל במלחמה. כי רק הצלחות אלה יכלו להניע את הגבעונים להכנע. י' קשור בטי: זהו ספור על ברית מלכית-כנען נגד גבעון. י"א מספר על מלחמתו הגדולה האחרונה של יהושע.

בין הספורים ובין המסגרת אין התאמה. ספורי-המלחמה המפורטים חופפים רק חלק מן הארץ הכבושה בידי יהושע. אבל כלום זה מתבאר על ידי ההנחה, שהספורים הם מקומיים? הלא אין להניח, שרק בשבט בנימין קיימים היו ספורי מלחמה ממין זה. מה מנע איפוא את המסדרים למלא את ה"מסגרת" מאוצרם של יהודה ויוסף ושאר השבטים, בדומה למה שמצינו בסי' שופטים? ואם היה להם איזה טעם להשמיט את הספורים הנפרדים האחרים, אין דבר מונע אותנו מלהניח, שהשמיטו או קצרו מאותו הטעם עצמו חלק מן הספור הלאומי על כבוש הארץ. כל שכן שאין להסביר מתוך הנחת האופי המקומי של הספורים את ההבדל שבין הספורים ובין תכנית-הכבוש הגדולה. "עד נהר פרת", כמו שראינו למעלה.

וגם הראיה הטופוגרפית אינה ראיה.

מובן ממילא, שישראל לא יכלו להכנס לארץ דרך שום גבול, שלא יהיה ממילא גם גבולו של שבט. ומכיון שלפי המסורת נכנסו לארץ מעבר הירדן ליד יריחו, הרי באו ממילא בגבול נחלת בית-יוסף, ומכיון שגם הכניסה לארץ גם המלחמות הראשונות — שתיהן בגבול יוסף — היו ענין מיוחד למספרים, יש מראית-עין, כאילו מלחמות בית-יוסף שמשו חומר ראשון לספורי סי' יהושע. אולם תוכן הספורים סותר את הראיה הטופוגרפית. לא יוסף ולא בנימין אינם תופסים בספורים אלה מקום מיוחד; שום פעולה מיוחדת לא ניתסה להם, ואף שמם לא נזכר. ולא רק השבטים האלה, אלא גם איש מבני השבטים

mena. ע' 224 ואילך, 233 ואילך. בפרטי נתוח הספורים וביאוריהם נתחדשו באסכולה אחרי ולהיוון הרבה דברים. אבל התנחה היסודית, שהספורים העתיקים הם שבטיים-מקומיים ושרק העבור, התיאוקרטי" הפך אותם ללאומיים-כלליים. לא זוהי ממקומה.

⁵⁶ עיין אלס במאמרו Josua, וכן גוט, עיין למעלה הערה 54.

האלה (מלבד יהושע המפקד על כל השבטים) לא נזכר בשום ספור. השבט היחיד החופש מקום מיוחד בספורי יריחו־הצי הוא דוקא שבט יהודה: עכן (ו') הוא בן שבט זה ואף בספור על הברית עם הגבעונים (ט') אין בנימין נזכר. וכן גם לא בספור על מלחמת גבעון (י'). ולא זו בלבד אלא שהחל מספור זה המלחמה שוטפת ועוברת את גבול בית יוסף. מלחמת גבעון — השלישית משבנטו לארץ — היא כבר מלחמה כללית, אך־על־פי שהיא מתחילה בנחלת בנימין. וזהי מלחמה נגד ברית מלכי הדרום. והרכבה מראה בבירור, שהספורים האלה אינם ספורי שבט מיוחדים. המלחמה מתחילה בגבעון, עוברת לעמק אילון ומגיעה עד מקדה. במערה במקדה נתפסים חמשת המלכים (טו—כז). המלחמה עם מלכי הברית עוברת איפוא אף את גבול המלכים האלה. המלחמה מתפשטת ומקיפה ערים שונות. המלחמה במלכי הצפון המתוארת בפרק י"א גם היא אינה בגבול בית יוסף.

ומלבד זה נאחזים בעלי ההסבר האטיולוגי בפרטים, ואת העיקר אינם רואים: את אופי התשובות, שהאגדות נותנות על השאלות הנשאלות בהן. לפי אלט 57 באות האגדות להשיב על השאלות האלה: טעם קדושת הגלגל (ה', יג ואילך), טיב שתיים עשרה אבניו (ג' ואילך), גבעת הערלות' שלו (ה', ב ואילך), חורבות יריחו (ו'), תל העי (ח', א—כט), גלי האבנים בעמק עכור (ז'), קיום משפחת רחב הכנענית בישראל (ב', ו', כב ואילך), החווה עם הגבעונים (ט'), חמשת העצים לפני מערת מקדה הסתומה באבנים (י', טז ואילך). אפשר היה להוסיף: האבנים במורד בית תורון (י', יא). השאלות האלה הן, אמנם, לכאורה „מקומיות“ אבל מה טיב התשובות, כלומר: האגדות עצמן? כשאנו בוחנים את הספורים מצד עיקריהם, אנו מבחינים את הרקע הלאומי המשמש להם מסכת־יסוד אורגנית. בעצם מתוך ההשקפה המקובלת, ששבטי ישראל התיישבו בשלום בין הכנענים והתמזגו עמם ושעד זמן מאוחר עוד היו ישובים כנענים בישראל, לא היה מקום לא „שאלה“ על משפחת רחב ולא „שאלה“ על הגבעונים. אבל בכל אופן מסופר על רחב, שהסתירה את המרגלים לא בעד בצע כסף, אלא מפני שפחד העם הגדול ואלהיו נפל עליה. ולא עוד אלא שהספור אינו מספר כלל על רגול ממש. המרגלים אינם מביאים שום „ידיעות“ על מוצאי ומובאי יריחו. דבר זה הוא גם מיותר, לכאורה, מאחר שיריחו לא נלכדה במלחמה. הם מביאים ליהושע רק את ה„ידיעה“ האחת, שכל ישיבי הארץ „גמגרי מפני עם ישראל ומפני כח אלהיו. התשובה הזאת על שאלת־רחב אינה „מקומית“ בשום פנים. אשר לגבעונים — הרי עצם ה„שאלה“ עליהם אינה מקומית. הגבעונים אינם קשורים במקדש הגלגל, כמו שמבליע אלט; זהו פיוט לצורך ה„שיטה“ בלי כל ראייה. בימי שאול הם כבר פוזרים „בכל גבול ישראל“ (ש"ב כ"ב, ה), ובימי דוד כל ישראל ל ערבים לגורלם (שם כ"ב, א—ד). התשובה על שתיים עשרה האבנים הוא הספור על בקיעת הירדן. וזהי מקבילה לספור על בקיעת העם, ובשום פנים אין זה ספור מקומי או בנימיני. ולא עוד אלא שהספורים על בקיעת הירדן, נפילת תומת יריחו, מלחמת העי, חטא עכן, מלחמת גבעון, בית תורון ועמק אילון הם לפי מהותם האורגנית חלק מסדרת הספורים המתארת את ראשית תולדות ישראל כפלא־אות, שתכליתו לאמת את יהוה ושל־חו. (עיין למעלה, ע' 138—142). זהו הסגנון הפנימי של האגדות האלה, כסגנון האגדות על יציאת מצרים והגזורים במדבר. וסגנון זה של התשובות, היינו: של עצם האגדות, אינו מקומי. ולא עוד אלא שהוא בכלל מיוחד במינו ואינו פרי פיוט אטיולוגי מצוי. הוא קשור קשר פנימי באדיאה הישראלית החדשה. הספורים הם מפני זה ישראליים, לאומיים־דתיים.

בעצם מהותם. ודאי, הם מסגונים את קורות ישראל. אבל תכנם הוא — קורות ישראל, עם יהוה, ולא קורות שבטים ומקומות.

לא יותר מבוססת היא הדעה, שספורי סי' שופטים הם ביסודם שבטיים ומקומיים. אמנם, יש בספורים אלה גם יסוד שבטי ומקומי. אולם מה זה מוכיח? הרבה פרקים בתולדות עמים וארצות התחילו במאורעות מקומיים. גם פרשת מלחמותיו של שאול מתחילה במלחמת יבש גלעד, שאינה אלא מקומית (ש"א י"א). ברור, שאילולא ידענו את תולדות חייו של שאול בפרוטרוט, היינו יכולים לחשוב גם אותו לגבור מקומי של יבש גלעד. וכן הדבר בשופטים. אפשר, שגדעון התעורר להלחם במדין בגלל הריגת אחיו והזעיק את בני בית אביו למלחמת-נקם. אבל המצוקה המדינית היתה כללית, ונצחונו של גדעון הלהיב את השבטים, ואנשיהם נזעקו אחריה. המלחמה המקומית נהפכה למלחמת הצלה לאומית (עיין למעלה, ע' 98). מעין זה קרה בודאי לא פעם באותה תקופה.

בטולה של ההבחנה ההיא מתברר ביחוד מתוך השואת שופ' ד' עם שופ' ה'. מה מראה לנו בחינת-אמת של פרקים אלה? בפרק ד' ה"תיאוקרטי" דבורה שופטת. את ישראל. היא יוצאת למלחמה בדבר אלהים. ובכל זאת המלחמה מתוארת כמלחמה מקומית: משותפים במלחמה רק זבולון ונפתלי ומשפחת חבר הקיני עם "אהלה". הצבא הכנעני הוא צבאו של מלך אחד — של יבין מלך חצור. נלחם רק שר צבאו סיסרא. אולם מה מספרת שירת דבורה העתיקה והמהימנה? כאן דבורה היא כאילו רק נביאה של שבט יששכר. אבל המלחמה המתוארת כאן היא מלחמת כל שבטי הצפון. את אלה, שהשתתפו במלחמה, היא מהללת, ואת אלה, שלא השתתפו, היא מגנה. למלחמה על יד הקישון נזעקו גם אפרים ובנימין. ובשבטים נלחם לא מלך אחד, אלא "מלכי כנען". באו להלחם "בהענן על מי מבדו". ישראל נגד כנען — האין זו הכללה "תיאוקרטית"? יתר על כן: באינו מסגרת נתונה כאן אותה המלחמה, שהיא, לפי ולהויון, מלחמה מקומית של זבולון ונפתלי! השירה מרוממת את פורעי הפרע בישראל ואת התנדבות העם. היא מומרת באוני מלכים ורוזנים. היא מתארת את צאת יהוה משדה אדום, לקול רעש השמים והארץ. היא מזכירה את "ימי" השופטים שלפני דבורה, שלא הצליחו לגאול את הארץ משוסייה. היא מתארת תמונה של מצוקה ארצית, של חדלון ארחות ופרוץ בישראל (השוה כרך א', ע' 702). דבורה היא לא "הרואה של יששכר" אלא — אם ב"ישראל". למלחמה יורד "עם יהוה". הכוכבים נלחמים מן השמים. השבטים באים "לעזרת יהוה". והמלחמה היא מלחמה בין — אויבי יהוה ואוהביו! שירת דבורה משמשת עדות נאמנה על האחדות הלאומית הקדומה של שבטי ישראל.

מן העובדה, שבשירת דבורה לא נזכרו יהודה ושמעון, אין ללמוד בשום פנים, שבאותו זמן עדיין לא היתה ברית שנים עשר השבטים קיימת. שהרי בשירה הזאת נזכרו שאר שבטי לאה, בני אמהות ובני שפחות. בימי שירת דבורה דן יושב כבר בצפון (שופ' ה', יז). ואילו בשופ' ט"ו, יא מסופר, שעוד קודם לכן השתלטו הפלשתים על דרום ארץ ישראל ומשלו ביהודה. נראה, שבגלל זה לא יכלו יהודה ושמעון להשתתף במלחמת דבורה. מטעם זה אין השירה מביעה שום דברי גנאי כלפי יהודה (השוה שם, ט"ז, כג). אבל אין היא מזכירה גם את שעבודו ומצוקתו, כדי שלא לפגם בזהלת שמחת הנצחון. אולם אחדות עם ישראל מתוארת בכל אופן בשירת דבורה בצבעים בהירים.

אחדות שבטי ישראל לפני יסוד המלוכה

שלילת קדמותם של סי' יהושע ושופטים בעבורם הנוכחי כרוכה גם בשלילת קיומה של

ה"תיאוקרטיה" הישראלית, בין שתלמידיו ותלמידית-תלמידיו של ולהיוון עדיין מרגישים בקשר זה בין שאינם מרגישים. ספרים אלה מספרים על אחדות עם ישראל לפני המלוכה, על מין שלטון רצוף של "שליטים תיאוקרטיים". ואחדות זו אינה היסטורית, לפי ההשקפה המקובלת: אין היא אלא כבואה של התיאוקרטיה המאוחרת, שגולדה כאידיל ברוח הנביאים ונתגשמה בימי בית שני. אפים השבטי והמקומי של הספורים בנוסחתם הקדומה כאילו מעיד על כך. ולהיוון מטעים, שהוא רוצה להוכיח, שבתקופת השופטים עדיין לא היתה "אחדות ישראל" קיימת, כדי להוכיח, שה"תיאוקרטיה" עדיין לא היתה קיימת, מאחר שאחדות ישראל היא "ההנחה המוקדמת" של ה"תיאוקרטיה"⁵⁸.

אולם בקורת האסכולה של ולהיוון בנקודה זו מבוססת גם על טשטוש אפיה של התיאוקרטיה הישראלית הקדומה וגם על טשטוש אפיה של אחדות שבטי ישראל לפני המלוכה. ה"תיאוקרטיה" הפולחנית הקדומה היא יצור דמיון של החוקרים הנוצרים. המשטר הקדום של שבטי ישראל היה באמת שלטון של שליחים, של נביאים-שופטים. זהו משטר מדיני יחיד ומיוחד בעולם, שלא יכלו ל"המציא" אותו בזמן מאוחר. משטר זה גופו מעיד על האחדות הקדומה של שבטי ישראל.

ומלבד זה נתבטאה באמת האחדות המדינית של שבטי ישראל בתקופה שלפני המלוכה עוד בצורת-שלטון אחרת, שדבר אין לה כשהיא לעצמה עם שום תיאוקרטיה: בדמוקרטיה הפרלמנטרית, שנושאה היו זקני העם. דמוקרטיה זו מושרשת במשטר-השבטים העתיק, ולפי עצם אפיה היא משטר חילוני. כמה וכמה ספורים מעידים על קיומה. ודמוקרטיה חילונית זו משמשת גם היא עדות לאחדות הקדומה של שבטי ישראל.

בספור שבשופ', י"ט—כ"א עם ישראל לכל שבטיו מופיע כיחידה אחת. את הספור הזה פסל הויזן וגור עליו, שהוא ספור "תיאוקרטי" מאוחר מאד. תלמידיו לא הלכו בעקבותיו ומצאו בו גם יסוד קדום. אבל אף הם מניחים, שפעולה משותפת של שנים עשר שבטי ישראל היא בזמן ההוא "מן הנמנע" ושהצורה הנוכחית של הספור טבועה במטבע "תיאוקרטי" מאוחר⁵⁹. אולם באמת אין בספור הזה שום יסוד "תיאוקרטי", ואין בו שום זכר לפעולת שלטון דתי אינה שהוא. השלטון התיאוקרטי בישראל קשור היה קשר פנימי במושל התיאוקרטי — בנביא או בכהן. בספור זה לא נביא ולא כהן אינם עומדים בראש העם. בכך, כח נוכח פנחס בהערה מוסגרת. אבל בכלל הספור פועלים ומחליטים זקני העדה ולא הכהן. אמנם, מעשי העדה נחתכים על ידי שאילה באלהים. אבל זהו מנהג קדמון

58 Prolegomena, ע' 229.

59 עיין קיין, Einleitung, 2, ע' 30 ואילך; בודה, ביאורו לס' שופטים לפרק זה; נובק, ביאורו לס' שופטים. והשוה למעלה, כך א', ע' 205, הערה 24. על תולדות הביאור לפרקים אלה ועל הדעות השונות עליו עיין מאמרו של אייספלדט בספר היובל לביר (Beer), ע' 19—40, אייספלדט עצמו סבור, שיש בספור גרעין היסטורי ושביסודו הוא ספור על מלחמה בין בנימין ובין אפרים, שהתחוללה בשעה שבנימין טרד באפרים ונעשה שבת בפני עצמו. המטבע הישראלי-הכללי נטבע, לדעת אייספלדט, בספור בזמן מאוחר. אלא שתפיסה זו היא מודרנית ואינה מתאימה לאופי הדמוקרטיה הפרימיטיבית הישראלית העתיקה. האגור השבטי לא היה אונס מדיני, והתהוות שבטים נפרדים לא היתה פרוכה במרד מדיני.

בישראל (וגם בעמים), ואין זה סימן ל"תיאוקרטיה" מיסודו של ס"כ. אבל באמת אין זה הספור היחיד, שבו עם ישראל פועל כיחידה אחת בלי מנהיג. כבר ראינו, שגם שופי א' מניח אספת שבטי ישראל "אחרי מות יהושע". ספור כזה אנו מוצאים גם בש"א ד', ב', א וזכר, אמנם, שמואל. אבל בספור עצמו פועל "העם" או "זקני ישראל", והכהנים מביאים את הארון אל המתנה לפי פקודת "העם". למרות כל הפלוג העם יוצא איפוא למלחמה כאיש אחד בלי מנהיג "תיאוקרטי". על פעולת זקני ישראל מסופר גם בש"א ח', ד ואילך. זקני ישראל מתקבצים אל שמואל, אבל לא לפי דרישתו וגם נגד רצונו. בבחינה ידועה שייך לסוג ספורים זה גם הספור בש"א י"א. גם אם נניח, ששאלו כבר נבחר למלך, הרי אין עדיין שום סדר ממלכתי. שאלו יושב עוד בעירו והולך "אחרי הבקר". שמואל אינו מופיע כאן כמנהיג פעיל. שאלו הוא רק מנהיג-בכח. ובכל אופן אינו מנהיג "תיאוקרטי". אבל על העם נופל "פחד יהוה", והוא נזעק כאיש אחד. ולא עוד אלא שהמסורת הדמוקרטית הזאת נמשכת באמת עוד בראשית תקופת המלוכה. דוד הוא גבור מלחמה, ויש לו גודל של גבורים המסורים לו. אבל אין הוא לוכד את המלוכה במלחמה. הוא קונה את לב זקני יהודה במתנותיו (שם ל', כו—לא). אחרי מות שאלו אנשי יהודה מושחים אותו למלך (ש"ב ב', ד). אחרי מות איש-בש"ת "שבטי ישראל" באים אל דוד חברונה וכותבים עמו ברית (שם ה' א—ג). אחרי מפלת אבשלום דוד זקוק שוב להחלפת זקני העם ומחכה עד ששיבו אותו למלוכה (שם י"ט, י ואילך, עיין ביהוד יב, טו, מד). חלוקת המלוכה בימי רחבעם אף היא אינה פרי מזומנות ומלחמות שרי-צבא. היא מתבצעת על-פי החלטת "קהל ישראל" (מל"א י"ב, א—טז), והיא מתגשמת מיד בייסוד מלכות נפרדת המאחדת עשרה שבטים. המאורעות האלה מוכיחים, שקיימת היתה בישראל מלפני המלכות מסורת של שלטון-עם, שלא היה מצומצם בגבולות השבטים, אלא שהיה משתר בין-שבטי.

על אחדות השבטים מעידה עדות מכרעת העובדה, שבישראל לא נעשה מעולם שום נסיון ליסד מלוכה של שבטים. ביון ובערב קמו מדינות שונות, אבל בישראל לא קמו. בתופעה שלילית זו מתבטאת באמת אחדות שרשית. לא היו מלוכיות של שבטים, מפני שהשבטים הרגישו את עצמם מאוחדים ב"מלכות האלהים" ובדמוקרטיה הפרימיטיבית. ולפיכך משמשות תולדות התהוות המלוכה, ודוקא כפי שהן מתוארות בספור הבלתי-תיאוקרטי, בש"א ט', י, א—טז, י"א, עדות נאמנה על אחדות העתיקה של שנים עשר שבטי ישראל. אחת היא איך נתאר לנו את התהוות המלוכה, דבר אחד ברור: המלוכה קמה בישראל בבת אחת והקיפה מיד את שנים עשר השבטים. לא קדמו לה מלוכיות מקומיות. היא גם לא נבראה על-ידי שבט אחד, שהכריח את האחרים להתחבר אליו. היא נולדה בלי כל מלחמה. שאלו לא השתרר על ישראל לא בכוח שבטו הקטן ולא בגבורה צבאית אישית. מלכותו נולדה איפוא מתוך רצונם הלאומי של השבטים. הכרת האחדות הלאומית של השבטים לא נבראה על ידי המלוכה אלא, אדרבה, היא בראתה את המלוכה המאוחדת של שאלו.⁶⁰

60 על ההכרת לבאר את ייסוד המלוכה של שאלו מתוך אחדות השבטים עמד גוט System, ע' 62 ואילך, 109 ואילך. אבל גוט לשיטתו, שהיתה קיימת "אמפיקטיוניה" (אגוד דתית) של שנים עשר שבטי ישראל, שנוצרה בתקופת השופטים, מאחר שגם הוא סבור, שהשבטים לא נכנסו לארץ בבת אחת. והנה נגד ההנחה, שאחדות השבטים נתהווה רק אחרי שנכנסו לארץ, צומדות כל הראיות, שהכחנו למעלה (עיין למעלה, ע' 307 ואילך). וביחוד: אין זכר לגרית בכלל, כל שכן לגרית דתית, בין שבטים יעניים ונחשפים בארץ. גם גוט,

תולדות התהוות המלוכה מאשרות איפוא אף הן את המסורת שבתורה ובסי יהושע
ושופטים על ברית שבטי ישראל במדבר ועל כבוש הארץ בידי ברית-שבטים זאת.

בעצבות זלין (עיין למעלה, ע' 309, הצעה 6), מבקש זכר לברית זו ביהושע כ"ד (ע' 66 ואילך). אבל זכר לכך אפשר למצוא כאן רק אחרי "נתוח" תלוי בשערה. כל מלה מעידה כאן על החפץ: יהושע מדבר אל השבטים, בני אברהם, שהיו במצרים וכו'. שאינו מדבר לפני שבטים עובדי אלילים על מנת להכניסם בברית יהוה, מוכח מזה, שהוא מדבר על עבודת האלילים של אבותיהם. בעבר הנהר" (ב), ואילו מהם הוא דורש, ש"יבחרו" או בעבודת יהוה או בעבודת האלילים אשר עבדו אבותיהם בעבר הנהר ובמצרים או באלהי האמורי (יד-טו). תכלית הגאון היא: יראת ה' ב ת מ ים ו ב א מ ת ", יראת אל קנא (יד), הסרת אלהי הנכר (כג), הבטוי "אלהי נכר" (כ, כג) הוא לבדו מספיק לבטל את כל ההשערה. — על "נתוח" של מ ה ל ב ר י נ ק ליהושע כ"ד עיין למעלה, ע' 309, הצעה 6. — רק בדרך חדרוש אפשר למצוא זכר ליסוד אמפיקטיוני בדב' י"א, כט — ל; כ"ג, א ואילך (השוה למעלה, שם). ולא צוד אל שגם בדב' גם ביהושע חטר אפילו הסמל היסודי של ברית שבטים חדשה: שתיים עשרה המצבות שבשם כ"ד, ד (השוה מל"א י"ח, א) — מלבד זה לצורך ההנחה של גוט, שהיה קיים בתקופת השופטים אירגון דתי של שבטים כמוסד מגובש המרוכז באיזה מקדש, שהיה בידי נושאי-משרה מסוימים, מעין אירגון האמפיקטיוני היווני, אין כל ראיה בספורי ס' שופטים. אדרבה, כל הספורים מצטרפים לעדות אחת, שאירגון כזה לא היה קיים. קודם כל אין זכר לקיום מקדש קבוע בתור מרכז האגוד. ש כ מ, שבה מתכנס העם ביהושע כ"ד, אינה מופיעה בשום ספור מספורי תקופת השופטים כמרכז דתי של שבטי ישראל. בשופ' ט' אין כל רמז לפעולה של אירגון מרכזי בשכם. בספור מאורעות פילגש בגבעה (שופ' י"ט-כ"א), שלמי גוט פעלה בהם האמפיקטיוני הישראלית, לא נזכרה שכם, לזה מתאים הדבר, שגם שום ב י ת כ ה ג י מ אינו מופיע בספורים אלה כקשור באיזה תפקיד מרכזי. בשופ' כ', כח נזכר פנחס רק דרך אגב. בספורים על עלי אין שום דבר, שורה על היותו ראש לאיזה אירגון מרכזי, זה לא נרמז גם בש"א ב', כז-ל. — הארון היה כלי-קודש ישראלי עתיק. אבל שהיה כלי-קודש של אירגון אמפיקטיוני (גוט, שם, ע' 95 ואילך), אין ראיה. דוקא ב ש כ מ, ששם כאילו נוסדה האמפיקטיוני, לא עמד הארון מעולם, וביהושע כ"ד לא נזכר כלל! בשופ' כ', א ואילך העם מתאסף במצפה, בה בשעה שהארון הוא בבית-אל (שם, כז); ובכל אופן לא שמענו, שהארון עמד פעם במצפה. — ה"נבלה בישראל", שנעשתה בגבעה, אינה עברה על "חוקי האמפיקטיוני", אלא הפרת ברית-סיני. והעיקר: שום פעולה של השבטים באותה תקופה אינה נעשית באמצעות אירגון דתי מרכזי. מעולות השופטים הן ספוריות, והן מתבצעות בתוקף השפעה אישית ובמקומות שונים. שום זכר לאירגון מרכזי אין גם בספורים על בני עלי ושמאל ושאול. האיש הלוי בשופ' כ', כט שולח בעצמו את נתחי פילגשו, בכל גבול ישראל, אבל אינו מונה למקום מסוים או למוסד מסוים, ומכריע הדבר, שבדרך מעין זה מועלים גם אנשי יבש גלעד בש"א י"א: הם עצמם שולחים מלאכים "בכל גבול ישראל" (ג). כל שכן ששאל אינו נשען על שום אירגון קיים אלא אף הוא שולח את נתחי הבקר, בכל גבול ישראל ביד המלאכים. מלכותו של שאל נוצרה על יסוד הרגשת האחדות של השבטים. אבל אחדות זו לא נתגבשה קודם לכן בשום אירגון מרכזי, לא מדיני ולא דתי. היא היתה הרגשת אחדות אתנית-דתית, שהמלחמות הבתלי מוסקות של תקופת השופטים חשלו אותה והולידו מתוכה את שאיפת האחדות המדינית. וגם רצון זה נתגשם לא בידי מיסד אלא בידי איש סגולה, בחיר יהוה, הרגשת-האחדות של שבטים עשירי השבטים ראשיתה לא בתקופת השופטים אלא בתקופת יציאת מצרים.

תולדות האמונה הישראלית

כרך שני / ספר שני

תוכן ספר ב'

403—401	ומנים ותקופות .
415—404	י. החטא והרע .
432—416	יא. אלהים, בני אלהים ולא־אלהים .
447—433	יב. ישראל והעולם .
461—448	יג. האמונה הלאומית .
485—462	יד. הכהן והמקדש .
532—486	טו. הכהנים והעם .
543—533	טז. היחיד והחברה .
556—544	יז. החיים והמתים .
594—557	יח. משפט ומוסר .
623—595	יט. תורת הגמול .
628—624	כ. האידאל והמציאות .

לחקר המקורות והספרות (נספח ב'):

646—631	א. ספרות החכמה .
727—646	ב. ספר תהלים .

ראשי תיבות

אמ"ת—איוב, משלי, תהלים. ג"ר—נביאים ראשונים. תנ"ך—תורה, נביאים ראשונים. תנר"ת—תורה, נביאים ראשונים, תהלים.

סימני מקורות התורה:

ס"י — ספר יהוה (J). ס"א — ספר אלהים (E). ס"א — ספר יהוה־אלהים (JE). ס"ב — ספר כהנים. ס"ד — ספר דברים. לוח מפורט של ראשי תיבות עיין למעלה, ע' יד—טו.

זמנים ותקופות

(פ ת י ח ה)

בספר הראשון של כרך זה עמדנו על תולדות האמונה הישראלית עד חורבן בית ראשון בחמש תקופות (או בחמשה פרקי-זמן): זמן האבות, תקופת משה, תקופת השופטים, ימי שאול, דוד, שלמה, הזמן שבין חלוקת המלוכה ובין החורבן. השתדלנו לברר את ערכן ואפיון של תקופות אלה ולקבוע מה נוצר בכל אחת מהן.

אולם הבחנת-תקופות זו מוגבלת בהכרח בגלל אפיון של התעודות הספרותיות, שנשמרו בידנו. את זמנו של חלק מן החומר הספרותי העתיק שבמקרא יכולים אנו לקבוע, ביחוד — את זמנו של החומר שבספרי-הקורות. אולם אין הדבר כן ביחס לחומר החשוב ביותר לגבי תולדות הדת והמוסר, היינו: ביחס לתורה, לרוב מזמורי ס' תהלים ולס' משלי ואיוב. כאן אין לנו קביעת-זמנים מדויקת. ביחוד אין לנו אפשרות לקבוע „תקופות“ לספרי המקורות, שעלו בתורה.

את ההשקפה המקובלת במדע המקראי מיסודו של וילהלם זון על סדר התהוותה של התורה כבר דחינו למעלה בראיות מרובות¹. ס"י לא נוצר לפני ס"א, וס"א לא נוצר לפני ס"ד, ושלשתם לא נוצרו לפני ס"כ. סדר-זמנים זה הוא דמיוני, והוא קובע קו-התפתחות מלאכותי. ולא עוד אלא שאם יש לנו נקודה מוצקה בידיעותינו על תולדות מקורות התורה, הרי היא זו, שהשכבה המשנה-תורתית שבס"ד נוצרה בתקופת חזקיהו-יאשיהו, ושבארבעת ספרי התורה הראשונים (וכן ביהושע, שופטים, שמואל) אין זכר לאידיאה המשנה-תורתית, ולפיכך קדומים הם מס"ד. כמו כן יודעים אנו, שס"כ וס"ד נוצרו בחוגי הכהנים, ואילו שאר המקורות הם יצירת משוררים, מספרים, מחוקקים ואנשי מוסר לא-כהנים. מלבד זה ברור, שבכל המקורות עלה יסוד של יצירה עממית מונותיאיסטית. אולם אימתי, איך והיכן נוצרו ס"א, ס"ד הקדום וס"כ, אין אנו יודעים. היתה בישראל יצירה בעלת סגנונים רבים, שנתהוו באופן מקביל זה ליד זה ושאי אפשר לנו לכבשם באופן מלאכותי לתוך מסגרת דמיונית של „התפתחות“. כבר הטעים רנן בשעתו, שארץ ישראל דומה היתה ליון ולטוסקנה ולכל הארצות, שנוצרה בהן תרבות מקורית, בזה,

¹ עיין למעלה, כרך א', ע' 23—220.

שעל פני שטח של פרסאות אחדות הביאה לעולם יצירות שונות בתכונתן שנוי עמוק ביותר. כשם שכל עמק ביון היתה לו כמין תרבות משלו, אגדות, אמנות, פרצוף שכלי ומוסרי משלו (אף-על-פי שבכל אלה נתגלמה תרבות אחת — יונית). כך גם בארץ ישראל². בספרות העתיקה, שנשתמרה בידנו (שהיא בלי ספק רק שרידי ספרות עשירה ביותר), יש יסוד דרומי ויש יסוד צפוני, יש יסוד עממי ויש יסוד כהני, יש יסוד נבואי-קדמון ויש יסוד של "חכמה". אנו מבחינים בה סגנונים וזרמים שונים. אבל על קביעות-זמן מדוייקות עלינו על פי רוב לוותר. ומאותו הטעם עצמו משגה הוא לנסות, כמו שעשה ול ה ו י זן, לקבוע תקופות על יסוד השואת המנהגים והאמונות, שנזכרו במקרה בספרים ההיסטוריים העתיקים, עם אלו שבתורה. כי מה שיראה לנו כפרי תקופות שונות יכול להיות גם פרי התחוות מקבילה במקומות שונים ובחוגים שונים, ולפיכך ברור, שמה שאנו יכולים לומר על התקופות השונות של תולדות האמונה הישראלית בימי קדם הוא בהכרח מוגבל ולקוי. הוא מבוסס בעיקר על המסופר בספרים ההיסטוריים ובמקצת על אגדות ושירים אחדים בתורה ועל מזמורים אחדים בס' תהלים, שאת זמנם אפשר לקבוע, לפחות, דרך השערה. אבל אין בזה כדי תאור דמות שלמה פחות או יותר של כל תקופה ותקופה.

אולם כל זה אמור ביחס להבחנת-תקופות מפורטת. לא כן הדבר ביחס להבחנת-תקופות כוללת ורחבה. לזו יש נקודת-משען מוצקה. נקודת משען כזו משמשת לנו השואת ספרי חנ"ר ואמ"ת עם ספרי הנביאים — הסופרים ("נביאים אחרונים"). הבחינה מראה לנו, שבתנ"ך-אמ"ת אין שום זכר לאידיאות החדשות והמיוחדות של הנביאים-הסופרים. זאת אומרת, שבמקרא נשתמרו שני גושים ספרותיים, שבכל אחד מהם נתגבשה דרגה או תקופה מסוימת של האמונה הישראלית. היחס שבין שתי הדרגות ברור. את זמנה של היצירה הנבואית-הספרותית אנו יודעים: מעמוס ואילך (היינו: החל מאמצע המאה השמינית לפני סה"נ). מצד שני, יש בחנ"ר לכל הדעות יסוד קדום לנבואה הספרותית (ס"י, פריקים ידועים בשופטים, שמואל וכו'). אולם ההכרה, שלא בתנ"ר ולא באמ"ת אין שום יסוד נבואי-ספרותי, וההכרה, שהמקורות ס"י, ס"א וס"כ נוצרו לפני תקופת חזקיהו-יאשיהו, מבססות בסוס מוצק את ההנחה, שבתנ"ך-אמ"ת בכללם נתגבשה דרגת-היצירה שלפני הנבואה הספרותית. להלן עוד נראה, שהנביאים השתמשו במליצות ובשירים השאובים ממזמורי-תהלים. כמו כן נראה להלן, שלא זה בלבד, שאין בספרות-

² רנן, *Histoire générale*, ע' 235.

החכמה שום יסוד נבואי, אלא שבאפיה האידיאולוגי שונה היא ביסודה גם מספרות תנ"ך, ושהיא קרובה ביותר לשרשה העתיק — לספרות-החכמה המזרחית. אין איפוא ספק, שאת תנ"ך ואמ"ת יש לראות כיצירה לפני-נבואית. אמנם, זמן התהוותה של ספרות זו חל בחלקו בתקופת הנבואה הספרותית. אבל הנבואה הספרותית לא הגיעה עדיין באותה שעה למדרגת גורם לאומי ולא השפיעה שום השפעה לא על האמונה העממית-הכהנית, שכבר הייתה קיימת כחמש מאות שנה לפניו, ולא על ספרות החכמה. ומפני זה יש לקבוע את מקומה ההיסטורי של כל ספרות תנ"ך-אמת בבחינת דרגת-היצירה ובמדה מסוימת גם בבחינה כרונולוגית לפני הנבואה הספרותית.

זאת אומרת, שאם גם אין אנו יכולים לקבוע בדיוק את זמנן של רוב היצירות הכלולות בגוש תנ"ך-אמ"ת, הרי תקופת התהוותן בכללה ידועה לנו בבירור גמור: מראשית האמונה הישראלית עד גלות בבל. יש לנו איפוא מקור נאמן, שמתוכו יכולים אנו לעמוד על רוחה של תקופת היצירה הישראלית העתיקה, שמלפני הנבואה הספרותית, בכללה: על היצירה העממית, הכהנית והחכמתית. על גלויי-היצירה של ישראל בימי קדם, שאין אנו יודעים לקבוע להם זמן מדויק, אלא שמשמשים הם מבע לרוח התקופה העתיקה כולה, נשתדל לעמוד בפרקים הבאים.⁸

⁸ פרק זה בנוי על התומר שבספרי תנ"ך-אמ"ת. אבל פה ושם הסתייעתי גם לנביאים אחרונים או בספרים מאוחרים מן הכתובים. והיינו: בענינים, שאין בהם סימני תקופה מאוחרת ושהם באמת נחלה עתיקה, אלא שבמקרה נזכרו דוקא בשכבות מאוחרות שבתנ"ך. ובנוגע לנביאים אחרונים ביהוד, הרי "תקופתם" אינה מוגבלת בצמצום, ובחלקה היא מקבילה לשלהי התקופה הקדומה. ולפיכך כל מה שאין בו מטבע נבואי-ספרותי מיוחד יש בו כדי להעיד על התקופה הקדומה.

י. החטא והרע

האגדה והחכמה. שאלות-עולם

את זמן התהוותן של האגדות, שנאצרו בבר' א'—י"א, בראש המגבש העתיק ביותר של הספרות המקראית, אין אנו יכולים לקבוע בדיוק. אגדות אלה הן בלי ספק חלק מחוג-אגדות עשיר יותר (ששרידים ממנו נשתמרו גם בספרים אחרים שבמקרא), אלא שבהן נתן לנו מיטב סוג-היצירה הזה, הבטוי הנאמן ביותר להגות-הנפש המקראית ולחזות-עולמה. אגדות אלה אינן לא מעשי-סופרים ולא יצירות בנות דור אחר. הן יצירות-עם, יצירת מעמקי הנפש העממית, שנתהוותה במשך דורות. בהן נתגבש הגיון רוח תקופה, מסד להשקפת-העולם המקראית כולה.

באגדות אלה נכרת רקמת-היסוד העתיקה המעידה על מוצאן הלא-ישראלי. מרובים בהן סימני מוטיבים מיתולוגיים: מים קדמונים, בריאה מחומר (או גם מחומר), גן אלהים, עצים בעלי כח מגי, „בני אלהים“ המולידים גבורים, „אנשי שם“, קשת אלהים וכו' וכו'.¹ אבל בשום פנים אין להניח, שאגדות אלה נוצרו מתוך השאיפה להרחיב את רשותו של האל הלאומי, אלהי ישראל, וליחס לו, בהשפעת המיתוס הנכרי, פעולות, שמתחלה היו מחוץ לתחומו. אין כאן הרכבה מלאכותית של מדות קוסמיות, שאולות מן המיתוס, באל, שנתפס בעיקר וביסוד כאלהות לאומית. כי באגדות אלה אין אלהות לאומית מופיעה כלל. האגדות מספרות את תולדות התקופה שלפני התפלגות העמים והלשונות. לא רק ישראל עוד אינו, אלא גם אבות ישראל עוד אינם. אין שלשלת-יוחסין ישראלית מיוחדת בתקופה זו, ואין למתרחש בתקופה זו יחס ישר ומיוחד לישראל. ולא עוד אלא שהפרובלמטיקה של האגדות האלה שונה היא מן הפרובלמטיקה של רוב ספרי המקרא, היינו: ישראל וגורלו בין העמים. רחוקות הן ביחוד מן הפרובלמות של הנביאים. בבחינה זו דומות הן לספרות החכמה, שגם בה אין שום שאלה לאומית-ישראלית נדונה. ואין ספק, שגם אגדות-בראשית וגם דברי החכמה הם בית-חבורו של ישראל עם התרבות המזרחית העתיקה: הם נחלה, שנחל ישראל מלפני שנתחד לעם ומלפני התהוות אמונת יהוה. האגדה והחכמה נטבעו בהמשך הזמן שתיהן במטבע האמונה החדשה. אבל ביחוד

¹ עיין למעלה, כרך א', ע' 435 ואילך.

נתבצעה תמורה עמוקה בהומר האגדה. האגדה העתיקה, האלילית, ספרה על תולדות האלים ועל פעולותיהם. היא שמשה בטוי מובהק ביותר לאליליות. אולם האגדה הישראלית בראה מחומר האגדה העתיקה הזאת עולם חדש. היא כאילו כבשה את המיתוס בביתו, נתצה אותו לרסיסים, וממכתחו הקימה היכל לאלהיה, סמל למהותה היא. באגדות-בראשית מגלה האמונה הישראלית ביחוד את מהותה הפנימית: את היותה לא אמונה באל „לאומי“, אלא — אידיאה דתית חדשה, אינטואיציה מטפיסית חדשה. כי כאן היא פותרת שאלות עולם ויוצרת יסוד להשקפת-עולם לא-אלילית.

שאלת הרע. הרע הטבעי, המוסרי, הדתי, הלאומי

לאגדות-בראשית היתה השפעה עצומה על המדע ועל האמונות בקרב העמים, שקבלו את תורת ישראל. וזה לא דבר ריק. האינטואיציה הראשונית, שממנה נבעה האמונה הישראלית, גלתה באגדות אלה את עוצם עוזה. אין בהן פילוסופיה מופשטת, אין שיטת מושגים ומערכת דעות. אדרבה, האגדות הן יצירת הפיוט העממי. הסממנים — סממני הדמיון הרואה מראות והצר צורות, הסגנון — עממי-פרימיטיבי. (זהו באמת סוף סוף גם מטבע האגדות של ס"כ). אולם שֶׁגֶר כח-הסמול של האגדות האלה עצום, והאידיאה המקופלת וגנוזה בהן חובקת עולם. הן צופות בשאלות-יסוד, שהנביאים לא יחדו את הדבור עליהן. אלא שחזון-עולמם של הנביאים כאילו נשען, ואם גם בהעלם, על האידיאה המובעת באגדות אלה. היחס הוא יחס מסד אל הטפחות. התשובה הנתנת באגדות אלה על שאלת מקור הרע היא גם הנחת השקפת-העולם הנבואית והמקראית בכלל.

מבית-נצנוצה של האידיאה הדתית החדשה, של רעיון האל האחד, שרצונו הוא מקור כל יש, עלתה בחזון אינטואיטיבי גם שאלת מקור הרע העולמי. האידיאה החדשה תבעה תיאודיציה ראשונית. שאלה זו אינה השאלה האיובית, שאלת „צדיק ורע לו, רשע וטוב לו“, אלא שאלה ראשונית ויסודית יותר, זו, שהמטפיסיקה הדתית התלבטה בה תמיד: מה מקור הרע לכל צורותיו? לאלילות לא היתה מציאות הרע פרובלמה בעצם, כי באידיאה היסודית שלה כלול היה הסבר למציאות הרע: לרע שורש אלהי-קדמון כמו לטוב. יש אלים טובים ויש אלים רעים, יש רשות-אהורמיז ויש רשות-אהורמין, ושתי הרשויות שורש להן בהויה העל-אלהית. ואילו על רקע רעיון-היחוד הפך הרע חידה קשה. ופתרון החידה מנקודת-ראות האמונה המקראית נתן באגדות אלה. במקרא כולו סוערת שאלת הרע הלאומי, שאלת רוע גורלו של ישראל, ועמה גם השאלה המוסרית-האיובית. אולם באגדות-בראשית

המקראיות שאלות אלה נראות רק באוסף. האגדות מבקשות פתרון לשאלת הרע היסודי, האנושי: הטבעי (המות, הצער וכו'), המוסרי (הרצח, החמס וכו'), והדתי (האלילות). ביחוד הפרובלמה האחרונה הזאת, מציאות האלילות, לא יכלה לעלות כלל על קרקע אמונת-הרבו. על שאלת-הרע בתפיסתה היסודית הזאת מבקשות האגדות להשיב. ולא בלשון פילוסופית, אלא בלשון המראות של החזון האינטואיטיבי. התשובה על שאלת הרע הלאומי אף היא כבושה בהן, אף על פי ששאלה זו עדיין אינה נשאלת.

תמורת-מעמקים באגדה העתיקה

תמורת החומר המיתולוגי העתיק, שנתבצעה באגדות-בראשית המקראיות, עמוקה היא ויסודית. לא שהורחקו מכאן האלים באופן מלאכותי, ובמקומם בא האל האחד, אלא שנתרחשה תמורה מהותית, החומר לבש צורה חדשה ונעשה מבע לאידיאה דתית חדשה, לא-מיתולוגית. שרידי הרקמה המיתולוגית הישנה, שנשתמרו באגדות-בראשית פה ושם, אינם צריכים להתעות את עינינו מן התמורה השרשית. מאגדות אלה נפלטו האידיאה היסודית של האלילות: האידיאה של ההווה העל-אלהית, שהאלהות באה ממנה ושהיא תלויה בה, בחמרה, בכחותיה ובחוקיה. אין באגדות המקראיות שום מוטיב של תיאוגוניה, של התהוות האלהות, שהיא גופה של אלילות. בזה נשלל הערך האלהי של החומר וגם הכרח החומר הקדמון כיסוד עולם. אין בהן מוטיב של פלוגמיני ברשות האלהות, אין מוטיב של חמדה והזדווגות. כמו כן אין באגדות המקראיות יסוד של מלחמות-אלים, של תיאומכיה בסגנון אלילי. בכמה קטעים פיוטיים שמחוץ לתורה נזכרה מלחמת-בראשית של האל עם רהב, תנין, לויתן, נחש בריח². אבל הדעה המקובלת, שאלו הן מקבילות למיתוס הבבלי על מלחמת האלים בתיאמת, אס-האלים הקדמונה, אינה מדויקת. בעולם האלילי אנו מוצאים שני טפוסים-אגדות על מלחמות-אלים: מלחמת-אלים לפני בריאת העולם (טופס אגדת-תיאמת) ומלחמת-אלים אחרי בריאת העולם (טופס אגדת-לבו). במטבע שני זה טבועות אגדות כנען, יון ועוד. והנה באגדה המקראית על מלחמת ימי קדם לא נתן מקום לטופס אגדת-תיאמת: אין ספור על מלחמת-קדומים לפני בריאת העולם. מלחמת רהב ותנין מדומה כמלחמה, שהתחוללה אחרי בריאת העולם. גם רהב ותנין מדומים כבריית אלהים,

² עיין: יש' נ"א, ט; תה' ע"ד, יג—יד; פ"ט, יא; איוב ז', יב; ט', יג; כ"ו, יב.

השוה יש' כ"ו, א.

בריות-אימים, שהסתערו על העולם, והאל דכא אותן בזרוע עזו⁸. בכל אופן אין זכר למלחמת-ש לטון אלהית, למלחמה בין רשויות אלהיות שונות. ואם נגנז במלה „תהום” זכר לתיאמת, הרי אין מלה זו מסמלת עוד במקרא רשות אלהית. על פני מי תהום מרחפת „רוח אלהים” (בר' א', ב). תהומות יצר אלהים (מש' ג', כ; ח', כד). האל כסה את הארץ מי תהום (תה' ק"ד, ו). כל תהומות יהללוהו (שם קמ"ח, ז). ראשית מלכות האל על בריותיו היא לא הנצחון על רהב אלא — בריאת העולם (שם צ"ג, א—ב)⁴.

אין לרע שורש קדמון

בודאי לא מקרה הוא, שמלחמת רהב ותנין נזכרה ביצירות פיוטיות שמחוץ לגוש הראשי של אגדות-בראשית, ואילו בגוש הראשי (בר' א'—י"א) לא נזכרה. כי מלחמה זו אין לה באגדה המקראית אותו הערך, שיש לה במיוחד: היא אינה קובעת גורל-עולם, אינה מסבירה שום תופעה מחושפת העולם. היא נתפסת כאפיזודה בת-שעתה, העשויה לשמש למשוררים סממן לרומם בו את האל, ואילו אגדות בר' א'—י"א באות לבאר את מערכת העולם ודמותו. קוטב האגדות האלה היא שאלת לקויו של עולם, שאלת הרע, ולפיכך מאלף הדבר מאין כמותו, שהאגדה המקראית לא איחזה את הרע-החטא ביסוד רהב-תנין, בחינת יסוד-אהורמין, „סטרא אחרא”, שהוא כבשו, אבל הוא עדיין קיים במסתרי מחשכים ומתאמץ לדחוק את רגלי השכינה. אגדות ס' בראשית, הדנות במסכת הרע, אינן פוקדות כלל את מלחמת רהב-תנין. הדמות הפועלת כאן (בבר' ב'—ג', מיסודו של סי"א) הוא הנחש-היבשה, אבי מין הנחשים, חיה מחית השדה: הנחש מסית את האשה ומביא את הרע לעולם. ועם כל היות אגדת-הנחש עממית ותמימה, כמעט בדרגת המעשיה הקדומה, הרי דוקא היא המרחיקה אבק-מיתוס, מאחר שבה מסומלת ביחוד האידאאה, שהרע אין לו שורש אלהי-קדמון. לזה מקביל מטבע האגדה של ס"כ (בר' א'), שלפיה אין הרע מושרש ביסוד החושך הקדמון, יסוד הרע במיתוס האילי, רשות אהורמין. בחושך הקדמון מרחפת רוח אלהים על פני המים, וגם בו שולט האל (בר' א', ב—ה). בזה, ולא בהכרזה נוסחאית של „אחרי”, הוטעמה וסומלה האידאאה השרשית של היחוד. כאן האידאאה השרשית נעשית נקודת-יסוד לראיית-עולם חדשה. ראשיתו של עולם-הבריאה הוא רצונו העליון של האחד. אידאאה זו מסומלת בספור האגדה, שראשיתו של עולם

⁸ עיין למעלה, כך א', ע' 423—431, 433—435.

⁴ השוה שם, ע' 580—581.

הוא הטוב לבדו. לרע אין שורש אלהי-קדמון מיוחד. הרע בא לעולם בגלל החטא. והחטא יסודו במעלת הבחירה, בסגולת חירות הרצון, שבו חונן האל את נזר הבריאה — את האדם. אין בהויה רשות אלהית-קדמונה, שהיא מחוץ לשלטונו של האל. אבל האל ברא בעולמו רשות-חירות: רצונו של האדם השולט במעשיו. בחירות זו פרשת דרכים: היא מוליכה אל הטוב ואל הרע. אם האדם בוחר בדרך החטא והמרי באלהים, הוא מביא את הרע לעולם. בזה נעקר הרע משרשו המיתולוגי, לפי תפיסת האלילות, והועבר לממד אחר: לממד המוסרי. הרע הוא איפוא בחשבון אחרון אף הוא לא קדמון אלא נברא. הוא מקרה ממקרי העולם הנברא. הוא חלק מן ההיסטוריה העולמית. ואם יש בעולם מלחמת כחות, אין זו מלחמת כחות אלהיים-ראשוניים, כתפיסת המיתוס, אלא מלחמה בין רצון האלהים ובין רצון האדם, שניתנה לו רשות להשתמש לרעה במתנת-אלהים. המלחמה היא לא מיתולוגית, אלא מוסרית-היסטורית. בממד המוסרי-ההיסטורי מתחוללת הדרמה האלהית העולמית. זהו המטבע של האמונה הישראלית כולה, כמו שכבר הטעמנו כמה פעמים. ומסכת-היסוד שלה נארגה באגדות-בראשית בכח יוצר אינטואיטיבי עצום.

החטא הקדמוני. עץ הדעת. ראשית הרע

גם לפי נוסח האגדה של ס"כ גם לפי הנוסח של ס"א נברא העולם במדת הטוב. העולם הוא פרי רצון האלהים להאציל מטובו. העולם אינו פרי התהוות, פרי שפע כחות, ששפעו מן ההויה הקדמונה, אם האלהים וכל יש, כתפיסת האלילות. ואין הוא פרי חמדה וזווג. כמו כן אין תכלית הבריאה לשמש ספוק לצרכיו של האל. לא ברא לו האל עולם למשכן ולמחסה, ולא יצר אדם לספק לו מזון-קרבת ולעדור עמו במערכה מול כחות הרע המתנכלים לו, כתפיסת האלילות. העולם הוא רצון, מחשבה, שעלתה לפני האל ונתגשמה במאמר. כל בריאה, שברא האלהים, נחתמה במאמר „כי טוב“. ועל העולם הטוב השליט האל את האדם. את האדם זכה בטוב עליון: עשה אותו בצלם אלהים והמשיל אותו על כל חי (בר' א'). החסד הזה ממלא את לב המשורר של תה' ח' הכרת טובה אין קץ. לפי אגדת ס"כ נברא האדם „זכר ונקבה“ (בר' א' כז; ה' ב), ומראש נתברך בברכת „פרו ורבו“. זאת אומרת, שמבראשית נברא מין האדם, ואדם הראשון ואשתו לא היו אלא אבות המין האנושי. האדם נועד מראש לכבוש את הארץ, שהוא שוכן עליה, ולא הושם מתחלה באיזה מקום מיוחד. וכן נברא בן-תמותה. אלא שלפי ספר תולדות הדורות הראשונים בבר' ה' נתנה לו תחלה מתנת חיים ארוכים ושובע ימים.

עוד יותר מובהק ספור האגדה בנוסח סי"א (בר' ב', ד—ד'; כו). כאן אין אנו מוצאים את המוטיב של „צלם האלהים“. אבל לעומת זה מתואר האדם הראשון כיצור יחיד ומיוחד, יצור שעשועיו של האל, לא אב לסוג, אלא תכלית לעצמו. הוא נברא תחלה יחידי, בלא אשה, ולא נתברך בברכת הפריה. אין לומר, שנברא בן-אלמות, אבל גם לא נגזרה עליו מיתה בהבראו; גורלו היה תלוי ועומד. הוא לא הושכן בארץ למלאותה ולכבשה, אלא הושם בגן-עדן, גן-אלהים פלאי, לעבדו ולשמרו ולאכול מפריו. הוא לא הושלט על החי, אלא החי נברא למענו, להיות „עזר כנגדו“. גם האשה ניתנה לו לא למשגל ולא לבנים, אלא להיות „עזר כנגדו“ ושלא יהיה „לבדו“. כך השפיע האל על האדם את שפע חסדו וטובו. רק דבר אחד מנע ממנו: הוא אסר עליו לאכול מפרי „עץ הדעת טוב ורע“. המוטיב הזה של האגדה היה מאז ענין קשה לענות בו. מה טיבה של הדעת הזאת, שבקש אלהים למנוע מן האדם? הבטוי „הדעת טוב ורע“ משמעותו, לכאורה, בינה במובנה הרחב, אם תבונה עליונה ואם שכל מעשי יוצרת-רבות. אולם קשה לקיים ביאור זה, מכיון שבהמשך מסופר, שהאדם ואשתו הכירו אחרי אכלם מעץ הדעת, „כי עירמים הם“. הדעת, שרכשו להם, היתה איפוא לפי זה הרגשת הבושה, הרגשה פרימיטיבית ביותר, לא דעת עליונה וגם לא דעת יוצרת-תרבות. הרגשה זו שייכת בעצם לרשות המוסר. והאפשר להניח, שהאל בקש למנוע מאת האדם את ההרגשה המוסרית ושעל רכישתה נענש האדם? מכל מקום אין האגדה מתכוונת לתאר את האדם, בן טפוחיו של האל, כיצור חסר דעת. החכמה נחשבת בכל המקרא כמתנת אלהים, והשגתה אינה חטא. ואמנם, האדם של אגדה זו יש בו דעת מראשית ברייתו. הוא יודע את עבודת האדמה, והאל הניחו בגן-עדן לעבדו ולשמרו. הוא נחן בסגולת הלשון, הוא נותן שמות לבעלי החי, הוא מדבר עם האל. וכן נתנה לו חירות הרצון: האל מצוה אותו מצוה ומאיים עליו בעונש. הוא אוכל מן הפרי האסור בעטיה של הסתת הנחש, היינו: מתוך הכרעת הרצון. הוא יודע „טוב ורע“ גם לפני שאכל מפרי עץ הדעת. הוא מבחין בבעלי החי, אין הוא מוצא ביניהם „עזר כנגדו“, ואילו על האשה הוא אומר: זאת הפעם עצם מעצמי וגו'. האל מאיים עליו בעונש על אכילת פרי עץ הדעת, ויראת העונש לא תתכן בלי הבחנה בין טוב לרע. האשה חומדת את פרי העץ לא בגלל טעמו הטוב או ריחו הנעים אלא בגלל הסגולה הכמוסה בו לפקוח עינים ולהשכיל. אולם חמדת הדעת הרי לא תתכן אלא בכך-דעת. ולא עוד אלא שהחמדה הזאת מניחה כח-הבחנה להכיר את הדעת כטוב נכסף, ולפיכך נראה, שהאגדה בקשה לתאר את האדם הראשון כיצור, שהאל נתן בו רק את דעת הטוב עם שאיפה לטוב. כי הידיעה היא

כאן גם שאיפה וחמדה. האדם הראשון היה חכם להיטיב. ואם כי הוא יודע את ההבדל בין חיים למות, עדיין צעיף פרוש על עיניו, ואת כל עולם הרע אין הוא יודע, כי לא טעם עוד טעם הרע. בזה נבדלת דעתו מדעת „האלהים“ היודעים את שני העולמות, גם את הטוב גם את הרע, דעת־אלהים עליונה. „העץ“ מדומה איפוא לא כמקור הרעת בכלל אלא כמקור דעת הרע וחמדת הרע, ועם זה גם כהשלמת הרעת בשתי דמויותיה. והנחש ממלא כאן תפקיד של מסית, שגלה לאדם את הרע וגרם לו לחמוד אותו. אולם האגדה, שבקשה לספר את ראשית החטא כגורם עולמי, לא יכלה להעמיד את האדם הראשון לגמרי מחוץ לדעת הרע. כי החטא עומד, לפי התפיסה המקראית, על חירות הבחירה, והבחירה המוסרית תתכן רק בספירת הטוב והרע. ולפיכך היא מסמלת באמנות עליונה את כל הרע בסמל עץ הדעת: בו כל הרע גנוז בהעלם, ומסביב לו רובץ החטא — הוא האסור, שאסר האל על האדם לאכול מפריו. ברירת החטא והרע היתה איפוא ברשות האדם מבראשית. ובנסיון זה לא עמד. הוא גלה במריו את עולם הרע, שהאל הסתירו מעיניו, אם כי לא חסם בפניו את הדרך אליו.

לזה מתאים המשך הספור. האדם ואשתו אוכלים מפרי העץ, עיניהם נפקחות, ועתה הם יודעים, „כי עירמם הם“. הם תופרים להם עלי תאנה ועושים להם חגורות. מתוך בושה הם מסתתרים מפני האל. העץ לא הנחיל להם איפוא דעת עליונה, „אלהית“. הם אף אינם יודעים איך לכסות את מערומיהם, והאל תופר להם כתנות עור ומלמד אותם את חכמת הלבוש (ג', כא). ולא עוד אלא שלא כשרון תפירת העלים נחשב לתוצאת אכילת הפרי, אלא פקחון העינים והרגשת העירום. אולם ברור, שלא הרגשת הבושה כשהיא לעצמה נחשבת לראשית פרי החטא. ברמז צנוע רומזת האגדה על מה שראה האדם אחרי שאכל מן הפרי ומה שעורר בו את רגש הבושה: הוא ראה את ההבדל המיני ונתעוררה בו החמדה המינית. זו היתה ה„דעת“ שקנה לו. עם פקחון־עינים זה נכנס האדם לעולם החמדה והחטא. החמדה המינית נחשבת כאן לחטא היסודי, לסמל כל חמדה. לחותמו של היצר הרע. רק אחרי זה „ידע“ האדם את חוה אשתו, ובנים נולדו להם (ד', א). לפי השקפה זו היתה הפריה לא ברכת אלהים אלא פרי החטא. זאת היא ההשקפה המובעת גם בתה' נ"א, ז: ובחטא יחמתני אמי. האדם נברא במדת הטוב, אבל נולד במדת הרע. האגדה מביעה השקפה מרוממה על האשה ועל המשפחה: האשה ניתנת לאדם לעזר ולרעה. אולם את המשגל היא רואה ביסודו כחטא. ואף פרי־בטן ניתן לאדם רק אחרי שחטא ואחרי שנגזרה עליו מיתה. רק אז חדל להיות יחיד ואחד ונעשה אב למין האנושי. כך נולד המין

לכבוש את השמים ולהיות „כאלהים“. אז פלג האל את לשונם והפיצם על פני האדמה (י"א, א—ט). כך נולד הפירוד הלאומי וכל מה שהיה כרוך בו. בס"כ הצבעים עמומים יותר, ונקודות-המפנה אינן בולטות כל כך. אבל גם כאן שלטת האידיאה, שחטא האדם הביא את הרע לעולם, שברא האל במדת הטוב. אפשר, שבס"כ היו ספורים מקבילים לספורי סי"א על הגן ועל קין ועל דור ההפלה, אלא שנדחו מפני ספורי סי"א. בכל אופן ראינו, שגם לפי ס"כ נברא העולם ב„כי טוב“ ולמען הטוב, ועל העולם הושלט האדם, נזר הבריאה, צלם האלהים, שהאל ברכו ונתן לו שובע ימים. אולם האדם הביא בחטאו את הרע לעולם. בימי דור המבול נשחתה הארץ לפני האלהים, „ותמלא הארץ חמס“ (ו' ט ואילך). אז הופיעה מדת הדין, ומבול בא לעולם למחות כל בשר מעל פני הארץ. אחרי המבול נתקצרו והלכו ימייו של האדם (י"א, י ואילך). בגורל העולם בא איפוא גם לפי ס"כ מפנה בגלל המרי והחטא. וגם לפי ס"כ אין לרע שורש אלהי-קדמון; שרשו — יצר לב האדם.

ראשית האלילות. דור ההפלה

שאלת הרע הדתי קרובה ביותר לאותה השאלה, שהמקרא מתלבט בה ביחוד, היינו: לשאלת הרע הלאומי — שאלת גורלו של ישראל בעולם האילי. מה היא ראשית האלילות? על זה אין אגדה מיוחדת. אולם ראשיתה של תקופת האלילות מסומנת בבירור: עם דור ההפלה מסתיימת התקופה המונותאיסטית של תולדות העולם ומתחילה תקופת האלילות. מימי אברהם ואילך דעת האלהים היא נחלת אברהם וצאצאיו. ובעצם — רק נחלת אברהם, יצחק ויעקב ובניו. השקפת המקרא היא, שבימי אבות העולם, לפני התהוות העמים, ידע האדם את האל, אבל העמים לא ידעוהו מעולם. גם אחרי דור ההפלה יש יחידים היודעים את האלהים: מלכי צדק, בלעם, איוב ורעיו. אולם אין עמים היודעים אותו חוץ מישראל. דור ההפלה הוא איפוא פרשת-תקופות גם בבחינה דתית. ונראה, שבאגדת דור ההפלה (בר' י"א, א—ט) גנוז יותר ממה שנאמר בה במפורש בנוסחה, שהגיעה לידנו. בדור זה הגיע מרי האדם לשיא: הוא רצה לכבוש את השמים, זאת אומרת: להיות „כאלהים“, להיות שליט בעולם כמוהו. ועל מרי זה הטיל עליו אלהים עונש כפול: הוא פלג את לשונו ושלח בו את מארת מלחמת-העמים. אבל מלבד זה גם העלים את עצמו ממנו ומסר אותו בידי יצר-מרדותו ורצונו להיות „כאלהים“. על שבקש לכבוש את השמים השכיח מלבו את אדון השמים. גם בזה מתבטא הכח הסמלני העצום של האגדה

המקראית. המקרא רואה את האלילות לא כעבודת אלים אלא כעבודת לא־אלהים, אלהים, שהאדם „עושה“ לו בשגיון־גאותו. תפיסה זו קולעת לתוך־תוכה של האלילות: להיותה המגירת האדם האלילי רואה את אלהיו כנושאי כח מגי, אבל גם את עצמו הוא רואה כנושא הכח האלהי הזה וכיודע חכמת כשפים. לפיכך הוא מדמה את עצמו כעוזר לאלים וכשותף בחייהם ובפעולתם. הוא לא רק עובד את אלהיו, אלא בפולחנו הוא גם מקיים אותם, מפרנס אותם, פודה אותם מרעה, מקים אותם מן המתים. את עבודת־לא־אלהים זאת תופס המקרא כפרי מרי וגאווה. בה האדם מדמה את עצמו ככובש השמים. ועם זה אפייני הדבר מאין כמותו, שהמקרא כולו אינו חושב את האלילות של הגוים לחטא: בשום מקום אין הם נענשים על האלילות. ביסוד ההשקפה הזאת מונחת האידאית, שהאלילות שרשה, אמנם, במרי, ומהותה גאות־התאלהות, אבל בכל זאת היא גופה עושה, שהטיל האל על האדם על חטא, שחטא בימי קדם. כי — לזה יש לשים לב — גם אגדת דור־ההפלגה, אף אם נתפוס אותה כספור על ראשית האלילות, אינה מספרת על חטא האלילות: האדם לא עוב את האל ולא התחיל לעשות לו אלהים. ספור כזה אין במקרא. זה מתאים להשקפה הנזכרת, שעבודת האלילים של הגוים, עם כל היותה טומאה ותועבה, אינה נחשבת להם לחטא. אפשר לומר: היא פרי חטא קדמון, אבל היא גופה עושה ולא חטא. האל לא ערטל את האדם מכל הכבוד והגדולה, שנתן לו מבראשית. אבל את דעת־האלהים נטל ממנו ו„חלק“ לו את עבודת האלילים (ע״ן דב' ד', יט; כ"ט, כה). אחרי כן עשה עם ישראל חסד חדש ומיוחד וגלה לו את שמו. אולם תפיסת האלילות כעונש הובעה באיום, שהמקרא מאיים על ישראל עצמו, שהאל יטיל עליו את עבודת האלילים כעונש (ש"א כ"ו, יט; דב' ד', כח; כ"ח, סד; יר' ט"ו, יג, השוה ה', יט). האלילות היא איפוא, כמות וכצער החיים, פרי מרי וחטא, ועם זה היא גורל, שהטיל האל על העמים. כל זה מסומל ומרומז באגדת דור ההפלגה ובמקום, שניתן לה כסוף תקופת אמונת־היחוד וכראשית פלוג העמים וכמבוא לתולדות האלילות העולמית.

אגדת דור־ההפלגה משלימה, לפי זה, את ביאור הרע כפרי החטא: היא מבארת את הרע הדתי הקיים בעולם — את שלטון האלילות. וגם ביאור זה אפייני הוא מאין כמותו. הפלוג הדתי בין ישראל ובין העולם האלילי מקורו לא בברבוי אלים, במלחמת־שלטון בין אלים, גם לא בניגוד בין אל עליון ובין אלים נמוכים, וגם לא בנגוד בין אלהי הטוב ובין אלהי הרע. אלהי הגוים אינם רוחות רעות או אלים, שנעשו רוחות רעות. אין כל זכר לתפיסה האלילית הרואה לפעמים אלים זרים, וביחוד אלי דת, שנצחה

ונדחתה, כאלהי הרע או כדימונים. האלילות אינה פרי חלופי־רשויות או נגוד־רשויות. היא — שכחת אלהים, ירידה, שירד האדם במריו ובגזרת אלהים. האגדה הזאת גם היא משמשת איפוא בטוי סמלי ליחוד שרשי העולם האלילי מופיע כאן כעולם ריק מאלהים. זהו מצע כל התפיסה המקראית של האלילות. עבודת „עץ ואבן“ לא נזכרה כאן בפירושו. אבל מקור עבודה זו נרמז: הטרדת האדם מדעת אלהים, ירידתו למדרגת אמונה בלא־אלהים. ואפילו אם נאמר, שאגדת דור־ההפלגה אין בה רמז ישר לראשית האלילות, הרי פרשת־התקופות כמו שהיא נתונה לנו בספורי ס' בראשית אפיינית היא ביותר כשהיא לעצמה: אחרי דור־ההפלגה מופיע פתאום עולם אלילי, אבל לא בעטים של אלים או רוחות, מאחר שבאגדות שלפני כן אין שום זכר לפעולת אלים או דימונים ואין שום רמז למציאותם. תיאור זה של ראשית התקופה האלילית מסמל איפוא אף הוא אותה האידאיה: האלילות היא שכחת אלהים, עבודת לא־אלהים.

ספר תולדות המרי האנושי

באגדות־בראשית נתגבשו איפוא ולבשו סמלים שתי מגמות, שהן ביסודן אחת. המיתוס נכבש כאן עם כבוש האידאיה האלילית היסודית של הויה קדמונה על־אלהית, עם הרחקת יסוד התיאוגוניה, הפלוג המיני באלהות, מלחמות אלים, עם השלטת רעיון היחוד על ידי השלטת מדת־הטוב כיסוד עולם והרחקת האידאיה של שורש אלהי־אהורמיני לרע. בזה נוצח גם היסוד האידאיוני של הפולחן האלילי כפולחן מגי, כהכרעת גורל האלהים במערכת חוקת הויה על־אלהית. אולם מצד שני העמדה במקום המיתוס הדרמה העולמית של המרי והחטא כגלוי רצונו של האדם המתקומם לרצון האלהים, המצמצם את מדת הטוב ופותח את שערי הרע. אידאיה זו משמשת יסוד להסבר ההיסטוריה העולמית, שהיא ממד התגלמותה של מלחמת הטוב והרע. במקום הדרמה המיתולוגית הדחוייה באה איפוא הדרמה ההיסטורית־המוסרית. שאגדות־בראשית עם ספורי המרי שבהן, הנתונות בראש ספר תולדות־העולם המקראי, לא נבראו מתוך שעשועי־יצירה סתם ולא נאצרו במקום זה מתוך נסבות מקריות, אלא שבהן יצרה לה התקופה העתיקה מבע לחפ־סית־עולם שלמה ומצע להסבר חדש של ההיסטוריה האנושית, נמצאנו למדים מן העובדה, שהאידאיה של המרי האנושי, המשמשת כאן הסבר לראשית תולדות האדם, היא אידאיה שלטת יסודית בספרות המקראית ובאמונה הישראלית בכלל (וגם — בנצרות ובאיסלם שנולדו ממנה). אפשר לומר: המקרא הוא ספר המרי האנושי. אדם הראשון ואשתו מרו פי אלהים והביאו את

המות לעולם, קין מרה ונענש, מרו דור המבול ודור ההפלה, מרתה סדום, מרה פרעה, מרה בלעם. יותר מזה: הנביא השליח־הראשון עצמו ממרת פי אלהים בהתגלות הראשונה ואינו רוצה ללכת אל פרעה. וכן בסוף חייו: לא זכה להכנס לארץ על שמרה פי אלהים במי מריבה. גם אהרן מרה: במעשה העגל ובמי מריבה. ומלבד זה עובר רעיון מרי ישראל וקשי ערסו כחוט השני בכל ספורי התורה. העם מתלונן וממרה באין לו מים ובאין לו בשר. הוא עושה עגל. הוא ממרה בדבר המרגלים ואינו רוצה לעלות, ואחרי כן הוא מעפיל לעלות למרות פי אלהים. הוא ממרה עם קרח. הוא ממרה בשטים־פער. והאל נשפט עמו באש ובמגפה ובנחשים, ופעם בפעם הוא רוצה להשמידו מעל פני האדמה. „ממרים הייתם עם יהוה מיום דעתי אתכם“, מסכם משה (דב' ט', כד). ואחרי כן כשנכנסו לארץ מתחילה פרשה חדשה של מרי, שלשלת אינ־סופית של מרידות באלהים. אפשר לומר: כל תולדות ישראל הן, לפי התפיסה המקראית, היסטוריה של מרי. זהו שורש תוכחות הנביאים. וליד מרי זה עובר המרי של האדם האלילי. ישראל יודע את יהוה ואינו שומר את תורתו, והעולם האלילי בוטח בכחו וחכמתו ואינו יודע את האלהים. זוהי הדרמה ההיסטורית הגדולה. תולדות העולם הן תולדות מרי האדם באלהים. ומתוך האידיאה הזאת יצרו הנביאים את חזונם: סופו של המרי האנושי יהיה רק ביום הדין האחרון — באחרית הימים. זוהי גם תפיסת היהדות, גם תפיסת הנצרות והאיסלם.

במקרא (וגם ביהדות המאוחרת) אין „החטא הקדמוני“, חטא אדם הראשון, תופס אותו המקום, שהוא תופס בתיאולוגיה הנוצרית. אין בשום מקום במקרא רמז עליו. לבם של סופרי המקרא נתון ל„חשבון השוטף“ של חטאי האדם בכל דור, הם מעוררים כל דור להגאל מחטאיו הוא ומענשם, ואין הם דורשים או מבשרים גאולה מחטא־מורשה מימי בראשית. הם רואים את המרי־החטא והוא אורב לאדם בכל דור ומכשילו. הם מזרזים כל אדם וכל דור להשמר מפני נחש־החטא שלו. אבל ברור, שבאגדות־בראשית מסומלת האידיאה הכללית של תפיסת־העולם המקראית: שורש הרע הוא המרי־החטא. הן מספרות על ראשיתה של אותה מלחמת הטוב והרע ההולכת ומתגשמת מאז בחיי כל אדם וכל דור, בחיי ישראל ובחיי העמים. הן אינן יצירות מאוחרות, פרי „עבוד“ עיוני של אסכולות. הן יצירה ישראלית־שרשית, רובד־השתין של העולם המקראי.

יא. אלהים, בני-אלהים ולא-אלהים

אל עליון. דמות וחביון סתר

האידיאה היסודית של האמונה הישראלית נתקה את הקשר הטבעי, האלילי-המגי, בין האל ובין ההווה החמרית ומערכת חוקיה. היא שחררה את האלהות מן השעבוד לחומר וכחותיו. היא תפסה את כל היש כהגשמת מאמר האל, ואת האל כשליט עליון על כל. בזה גלומה תפיסת האל כהווה לא-חמרית. אין רעיון זה מנוסח במקרא נסוח מושגי. אבל הוא מובע בהרחקה השלמה של כל תלות האל בחומר ושל כל סמלי התלות הזאת, שהם מלוא עולמה של האלילות. האל המקראי הוא לא נולד ולא מוליד, הוא לא נאצל מן החומר ואין הוא אוצל חומר. אין ברשותו לא זכרות ולא נקבות, לא חמדה ולא פריה. אין בו לא ילדות ולא זקנה, לא מיתה ולא תחייה. אין במחיצתו משתה אלהים ואין תענוגות אלהים. אין האל זקוק למזון, ואין גורלו תלוי במעשי פולחן. הרעיון מובע גם בנתוק כל קשר מהותי בין האל ובין תופעות הטבע. האל המקראי אינו מדומה כסמל שום תופעה טבעית או שום יסוד טבעי. הוא שולט בכל הטבע כולו. הזהוי: אל — רוח, בנגוד ל"בשר", אינו חידושו של ישעיה (יש' ל"א, ג), אלא הוא רעיון מקראי שרשי. הוא מסומל בספור-הבריאה של ס"ב: ורוח אלהים מרחפת על פני המים (בר' א', ב).

אולם האל המקראי אינו „מופשט" במובן הפילוסופי של המלה. יש בו דמות ויש בו רצון¹. ולא עוד ששתי מדות אלה אף קשורות בעצם מהותה של האמונה המקראית כאמונה נבואית. ממד פעולתו המיוחדת של האל המקראי היא ההיסטוריה האנושית. האל מגלה רצונו לאדם ומבקש לגשם את רצונו בחייו. הוא מתגלה לו, נותן לו תורה ומצוות, הוא משגיח, נותן שכר ומעניש. כלי פעולתו הוא הנביא-השליח. אולם ההתגלות קשורה בראיית מראה ובשמיעת קול. והפעולה ההיסטורית היא בסיו של רצון. מפני זה דוקא המקרא מרבה לספר על הראות האל לאדם, לא רק בחזון אלא גם בהקיץ ולעין בשר. וכן מיחס המקרא לאל אהבה וקנאה, רחמים וכעס. האמונה המקראית לא יכלה לרמות את אלהיה כאל נעלם בחביון-סתר, מרוחק מן העולם והמעשים הנעשים בו, מן האדם ומלחמת יצריו. וביחוד לא יכלה לרמות את האל כנעלה על הרצון, מאחר שהשלטון העליון של הרצון הוא

¹ עיין למעלה, כרך א', ע' 227 ואילך.

לה המדה הראשונית של האל, ומתוך השאיפה לתאר את האל כשליט עליון דחתה את המיתוס ואת המגיה. אולם המקרא נוהג הצנע בתיאורי הדמות, כאילו מתוך חרדה להציץ מאחורי הפרגוד. וכן אין הוא קובע דמות אחת, אלא מראה מראות הרבה, ורבוי זה אף הוא יש בו משום הסתר³, ומלבד זה אפשר לומר, שתיאורי הדמות המקראיים וכל הקשור בהם הם תמיד תיאורי הופעה והתגלות, ותכליתם — גלוי נבואה או בצוע שלטון ומשפט־אלהים. על ידי זה הדמות עצמה נהפכת סמל. וכן מעביר המקרא את גלויי הרצון האלהי מתחום המיתולוגיה, מספירת חיי האלהות וגורלה, לתחום היחסים שבינה ובין העולם הנברא. וגם בזה מתבצע ויתור על ההצצה לכבשונה של האלהות ולמסתרי מהותה. כך יצר המקרא סמל לאל על־עולמי הפועל בתוך עולמו, מתגלה בו ומגשם בו את רצונו.

אלהי השמים

הציור, שהאל שוכן בשמים, אחוז בדמוי הדמות⁴, אין ספק, שציור זה שולט היה באמונה הישראלית מראשיתה ולא נתהווה בה מתוך התפתחות פנימית, כדעת המניחים לאמונה זו דרגת־ראשית „פרימיטיבית“. וגם ציור זה ביסודו לפני־ישראלי הוא באמת, ואף הוא מן הנחלה, שקבל ישראל מן התרבות המזרחית העתיקה. כי מצוי הוא בדתות מצרים, בבל, כנען וכו'. אנו מוצאים אותו באגדות עתיקות כגון אגדת המבול, דור ההפלגה, סדום, חלום יעקב וכו'. אולם גם הציור הזה החליף את מהותו על קרקע האמונה הישראלית. אין האל „אלהי השמים“ במשמעות אלילית, דוגמת אֵנו או אהורמיז או זבס. זאת אומרת: אין הוא עצמו השמים, ואין הוא מסמל את השמים, ואין השמים ה„אֵלִמֶנֶט“ שלו או מקומו הקוסמי־הטבעי. אפייני הדבר, שאף־על־פי שהמקרא מיחס לאל את כל תפקידי־הפעולה השלטוניים, שהאלילות מיחסת לאלהי השונים, הוא קובע את השמים בלבד כמקום משכן קוסמי של האל, אבל לא את הים ולא את האדמה ולא את שאול, שהאלילות מדמה אותם כרשויות אלהיות־קוסמיות נפרדות. „אם אסק שמים, שם אתה, ואציעה שאול — הנך...“ אשכנה באחרית ים, גם שם ידך תנחני...“ אומר המשורר (תה' קל"ט, ח—י). „מבטן שאול“, ממעמקי תהום, ממקום „קצבי הרים“, מבעד לבריחי הארץ משוע יונה ליהוה (יונה ב', ג—ז). ובכל זאת רק השמים הם מעון אלהים. מזה נמצאנו למדים, שהאמונה הישראלית לא השיאה על אלהים מדות שונות, שצירפה אותן באופן מיכני באחד. היא קבלה רק מה שיכול

² עיין שם, ע' 228.

היה לשמש מבע לאידיאה שלה, ועל ידי זה שנתה שנוי מחותי במה שקבלה. כשם שהים והאדמה ושואל אינם רשויות קוסמיות־טבעיות של אלהיה, אף־על־פי שהוא שולט בהם, כך גם השמים, אף־על־פי שהם „מעוני“, אלהים הוא „קנה שמים וארץ“ (בר' י"ד, יט). אלא שהשמים ושמי השמים, העולם העליון, משגב העולם, שהדרך אליהם נשגבה מאדם, יכלו לשמש סמל גם לשלטרון עליון גם לחביון עזו, ולפיכך נאחזה האמונה המקראית דוקא בצירור זה. מושב האל בשמים הוא סמל מלכותו.

כסא אלהים. ההיכל. המרכבה

סמל־מלכות עתיק הוא גם כסא האלהים, וגם הוא באמת לפני־ישראל. הוא נרמז בשמ' כ"ד, י ונוכר בשמ' י"ו, טז (לפי נוסח המסורה). בחזון מיכיהו (מל"א כ"ב, יט) הוא נזכר כציור ידוע ומפורסם: האל „ישב על כסאו, וכל צבא השמים עמד עליו מימינו ומשמאלו“. הכסא הוא איפוא כסא מלכות, שהאל יושב עליו בין צבאו. תיאורו ישעיה (יש' ו', א—ב) ויחזקאל (יחז' א', כו—כח; י', א). בתהלים הכסא נזכר כמה פעמים ככסא מלכותו ומשפטו של האל: ט', ה; ח; י"א, ד; מ"ו, ט; פ"ט, טו; צ"ג, ב; צ"ו, ב; ק"ג, יט; השוה כ"ט, י. כסא אלהים נכון „מאז“ (תה' צ"ג, ב), צדק ומשפט הם מוכן הכסא (פ"ט, טו; צ"ו, ב), עליו יושב האל בענן ובערפל (צ"ו, ב; איוב כ"ו, ט). הכסא עומד בהיכל האלהים בשמים (תה' י"א, ד; יש' ו', א). עיין על ההיכל גם חב' ב', כ; תה' י"ח, ז (ש"ב כ"ב, ז); כ"ט, ט. מקביל לו דמוי המעון (דב' כ"ו, טו; יר' כ"ה, ל; תה' ס"ח, ו). העליות (תה' ק"ד, ג) או המעלות (עמ' ט', ו) שבשמים. בחזון יחזקאל תיאור הכסא קשור בתיאור הכרובים, הם מרכבת אלהים. ציורי הכרובים ושאר ציורי רכב אלהים קרובים הם איפוא לציורי הכסא. הארון עם הכרובים שעליו, שישראל הביאו עמם מן המדבר, קשור גם הוא לפי זה בדמויי הכסא⁸. דבר זה בא ללמד על עתיקות הדמויים האלה בישראל.

והנה גם כאן מסתמן בבהירות ק־התחום בין האמונה הישראלית ובין האלילות. האמונה הישראלית קבלה את דמויי הכסא, ההיכל והמרכבה, אבל מאלף מה שלא קבלה. אין במחיצת אלהיה דברים, שתכליתם לספק צורך אלהי, מעין הדברים, שהאלילות מצידת בהם את האלים. אין מאכל ומשתה, כלי שלחן, מירחצה, תכשיטים וצרכי קשוט, מטת לילה או ערש דודים וכיוצא

⁸ על ציורי רכב אלהים ועל הכרוב והארון עיין למעלה, כרך א', ע' 441—442, 447—448; כרך ב', ע' 82—83, 137, 175, 349—354.

באלה. ההיכל אינו מדומה כמחסה, ואין בו זכר לשמירה מפני כחות רעים. הכסא וההיכל הם סמלי מלכות. המרכבה — אמצעי של פעולה ושלטון. וכן ענינם של שאר הכלים, שנזכרו במחיצת האל: קשת, חרב, חצים וחניתות⁴, אבני ברד (איוב ל"ח, כב—כג). גם אלה הם אמצעי פעולה ושלטון. וכן אין במחיצתו של האל שום עצם מגי, שיהיה רומז על תלות האל בכח-הויה עליון עליו⁵. נזכרה פורפיריה של מעלה (יש' ו', א; דנ' ז', ט). אבל גם הלכוש הרי הוא מסמל הצנע והסתור, והוא מקביל לענן ולערפל, שהם סתר עליון.

ה'ר מועד. סיני. ארץ הקודש. המקדשים

השמים מדומים כמקום משכן קבוע של האל. אולם ליד ציור זה אנו מוצאים גם ציורים אחרים של משכן אלהים. קשור בציור משכן האלהים בשמים הוא הציור העתיק של משכן האלהים ב"הר מועד, בירכתי צפון" (יש' י"ד, יג—יד; ובמליצה נקרא הר ציון "ירכתי צפון": תה' מ"ח, ג). הוא "הר אלהים", ששם שוכנים גם בני האלהים (יחז' כ"ח, יד, טז). זהו, כנראה, הרהעולם הצפוני, שראשו בשמים, "ממעל לכוכבי אלה" (יש' י"ד, יג). לפי יחז' כ"ח, יג גן עדן הוא על ההר הזה. גם לפי בר' ב', ח ואילך גן עדן מדומה כמשכן אלהים. מלבד זה אנו מוצאים ציורים על משכן אלהים במקומות ארציים. "הר האלהים" הוא הר חורב (שמ' ג', א; ד', כז; יח, ה; כ"ד, יג; מל"א י"ט, ח) או סיני, ששם נראה האל למשה ואחר כך נתנה עליו תורה לישראל. סיני נקרא גם הרי הוה (במ' י', לג). כאן נראה האל למשה בסנה, ובין תארי האל אנו מוצאים גם "שכני סנה" (דב' ל"ג, טז). הופעת האל בארץ ישראל מתוארת בכמה מקומות כהופעה מסיני או מן המדבר בכלל או מתימן ומהר פארן (שופ' ה', ד—ה; תה' ס"ח, ח—ט; דב' ל"ג, ב, טו; חב' ג', ג; השוה מל"א י"ט, ח—יח)⁶. מלבד זה מדומה ארץ ישראל בכללה כמקום משכן אלהים, ובבחינה זו יש שהיא כולה מתוארת כהר אלהים, שבה כונן האל מכון לשבתו (שמ' ט"ו, יז; השוה דב' ג', כה). עיין גם תה' ס"ח, טז—יז: "הר אלהים, הר בשן" מסמל את כל הארץ — "ההר חמד אלהים לשבתו"⁷. אולם בארץ נתקדשו לאל ביחוד כמה הרים: הר גרזים והר עיבל (דב' י"א, כט; כ"ז, ד—ח; יהושע ח', ל—לד), הר תבור

⁴ עיין למעלה, כרך א', ע' 441, 447—448.

⁵ עיין שם, ע' 447—448.

⁶ על חורב וסיני עיין למעלה, כרך א', ע' 443—446; כרך ב', ע' 334 ואילך.

⁷ עיין להלן, נספח: תהלים.

(דב' ל"ג, יט: הושע ה', א) ועוד. וביחוד נחשב הר ציון בספרות המקראית שבידנו למקום משכן אלהים. מלבד מקומות משכן אלה נחשבו בישראל המקדשים העשויים בידי אדם למקומות משכן האלהות. המקדשים והבמות נכנו ביחוד על ההרים ועל הגבעות. בזה נשתלבו שני הצדדים: משכן אלהים על ההר ומשכנו במקדשים.

שכינה. התגלות. המקדש הישראלי

אולם כשם שהשמים אינם נחשבים למקומו ה"טבעי" של האל כך גם לא ההרים. וכל שכן לא המקדשים. אין יסוד להשוב שום מושב-אלהים למקומו הטבעי-הראשוני של יהוה באיזו תקופה של דרגת-אמונה "פרימיטיבית". קדושתה של הארץ וקדושת מקדשיה היא בכלל מאוחרת, והיא נחשבת במקרא לפרי בחירה. הארץ נתקדשה מששכן בה ישראל, עם יהוה, ומשנעשתה מקום עבודת יהוה. לפני כן שכנה בארץ הטומאה האלילית (ויק' י"ח, כה). אמנם, האגדה בקשה לאחז את קדושת הארץ בקורות האבות. אבל גם לאבות רק נתגלה אלהים בארץ הזאת, ובזמן, ששלטה בה האלילות. קדושת הארץ כאילו הובטחה להם על ידי זה. ואף אגדת בית אל, התופסת את קדושת המקום כקדושה עצמית, באשר שם, "שער השמים" והסולם, שבו מלאכי אלהים עולים ויורדים (בר' כ"ח, יא—כב), מושרשת בדמוי, שמשכן האלהים הוא בשמים, אלא שמכאן הוא שולח את מלאכיו בדבר שלטונו בעולם⁸. קדושת הארץ שרשה איפוא בכל אופן בהופעת אלהים וגלוי שכינתו. ואילו קדושת הר סיני אחוזה בעצמותה בהתגלות הנבואית. כי ההר, והמדבר בכללו, אין בהם שום קדושה פולחנית, וקדושתם אינה ידועה לאבות. המקום נתקדש, לפי האגדה המקראית, רק על ידי הופעת האל למשה ולישראל. זאת אומרת, שקדושתו אינה "טבעית" ושאינה יהוה מבראשית "אלהי הר סיני". רק מפני שההתגלות לעם היתה תחלה במקום הזה, ומפני שכאן נתגלה בענן ובאש ובקולות ובברקים, היה דמוי התגלות האל כמושיע לעם בסערת-גבורה קשור זמן רב בהופעה מסייגית ומן המדבר⁹.

קדושת המקומות בישראל נתפסה איפוא כמושרשת בהתגלות האלהים במובנה הרחב: הם צנורות של שפע החסד האלהי, מקומות מגע שכינתו עם האדם. בהקדשת ההרים והגבעות כרוכה סמליות דומה לזו של הקדשת השמים: ההרים מסמלים את העליונות, הם כאילו רומזים אל

⁸ השוה למעלה, כרך ב', ע' 143—144.

⁹ השוה שם, ע' 137, 337; ועיין כרך א', ע' 420, 443—446.

על. אין הקדושה בהם אלא עליהם: האל יורד עליהם אל האדם. ואף על הר סיני ירד אלהים, כדי להתגלות לעם. קדושה כזו היא גם קדושת המקדשים ומקומותיהם. הם קדושים באשר שם אלהים גזכר עליהם (שם' כ', כד) או באשר שכך אלהים את שמו שם (דב' י"ב, ה, יא, כא; ט"ו, כג; ט"ז, ב, ו, ועוד). תפיסה זו הובעה בבהירות יתרה בתפלות שלמה (מל"א ח', כג ואילך, ביחוד כז: ליד פסוק יג: בנה בניתי בית זבול לך וגו'). וגם להשקפה זו לא היתה האמונה הישראלית צריכה להגיע מתוך התפתחות פנימית ועליה אטית מדרגה, "פרימיטיבית", כדעה הרווחת בין החוקרים. כי גם הדתות האליליות הגדולות, שעל רמת התפתחותן נבראה האמונה הישראלית, כבר התרוממו אף הן מעל לתפיסה הפרימיטיבית-באמת של המקדש כמשכן-האלים. דתות אלו כבר תפסו את האלים כסמלי כחות קוסמיים אדירים ודמו אותם כשוכנים ברשויות קוסמיות. המקדשים בבבל ובמצרים היו לפי תכנית בנייתם דמות-דיוקנו של הקוסמוס, סמלים למשכנות האלים. אלא שעל קרקע הדתות המיתולוגיות היתה בכל זאת לתפיסת המקדש כמעון ומחסה לאל משמעות ממשיה מסוימת. במקדש שוכן הפסל, הגשמת גופו של האל. מעשי הפולחן הנעשים בפסל יש להם ערך בחיי האל. השמירה על הפסל והטיפול הפולחני בו הם שמירה על האל והשפעת שפע מסתורי עליו, במשמעות זו הויתו הקוסמית של האל אחוזה במקדש וכלויה בפולחנו. ואילו על קרקע האמונה הישראלית לא היה מקום לדמויים כאלה. הוית האל אינה מקבלת שום שפע-כח מן המקדש ופולחנו. ולפיכך אין המקדש מעון-מחסה לאל אף במשמעות מסתורית. המקדש הוא רק מקום לגלוי שפע-הקודש, שהאלהות משפיעה על האדם המתרצה לה. במקדשי ישראל לא היו פסילי-יהוה כלל, כמו שראינו. באהל מועד ובמקדש ירושלים עמד הארון עם הכרובים, במקדשי הצפון עמדו עגלים, אף הם רכב אלהים. אלה הם סמלי מלכות ושלטון. המקדש הישראלי נתפס איפוא כמקום גלוי, "שמו" של האל, כבית מלכותו וממשלתו בעולם. וזוהי לא תפיסה מאוחרת אלא ראשונית-שרשית.

הופעות אלהים

ומפני שהאמונה הישראלית לא דמתה לה את האל כקשור קשר, "טבעי" בשום תופעה, בשום כח, בשום יסוד מיסודות העולם ובשום מקום. אנו מוצאים, שהוא מתגלה, לפי תיאורי המקרא, בכל תופעות הטבע, בכל הכחות והיסודות ובכל המקומות. הוא מתגלה בגן-עדן, "לרוח היום", הוא נראה בין העצים ועל המעין, הוא מתגלה בענן, בסערה, ברעם ובברק, באש, בהמית ים ותהומות,

ב„קול דממה דקה“¹⁰. מן היסודות קרובים לו, לכאורה, ביותר **אש** ו**ה אור**. לאברהם הוא נראה כ„לפיד אש“ (בר' ט"ו, יז), למשה — ב„לבת אש מתוך הסנה“ (שם' ג', ב—ו), על הר סיני הוא יורד באש (שם' י"ט, יא; דב' ד', יא—יב, לו; ה' ד' ואילך, ועוד). „מראה כבוד יהוה“ הוא „כאש אכלת“ (שם' כ"ד, יז). כמראה אש הוא נראה לי **חזקאל** (יחז' א', כו—כח), ואף נאמר, שהאל הוא „אש אכלת“ (דב' ד', כד; ט', ג), באפו עלה עשן, „ואש מפיו תאכל“ (ש"ב כ"ב, ט; תה' י"ח, ט). תאור המלאכים ככריות־אש שולט בכל הספרות המקראית והמאוחרת. התגלות האל קשורה בדמוי האור. הוא זרח משעיר, הופיע מהר פארן (דב' ל"ג, ב), ובהופיעו „נגה כאור תהיה, קרנים מידו לו“ (חב' ג', ד). האור מבשר את הופעת האל (איוב ל"ז, כא—ל"ח, א). עור פני משה קרן בכח הדבור (שם' ל"ד, כט—לה), ובכלל שולט יסוד האור בתיאורי ההתגלות בכל הזמנים. ובכל זאת אין לחשוב לא את האש ולא את האור ל„אלמנט“ הטבעי של אלהי המקרא. יהוה אינו לא אלהי האש ולא אלהי האור. לא באש ולא באור, עד כמה שהם תופעות הטבע, אין שום קדושה, לפי תפיסת האמונה הישראלית¹¹. ולהלן: „רוח אלהים“ מרחפת בחושך הקדמון (בר' א', ב), החושך הוא סתר אלהים (תה' י"ח, יב; ש"ב כ"ב, יב), ואף האור הוא „חביון עז“ (חב' ג', ד). האור נוצר במאמרו (בר' א', ג), אלהים „עטה אור כשלמה“ (תה' ק"ד, ב). — באש ובאור המופיעים בתיאורי־האלהים המקראיים יש איפוא גון לסמליות. האש מסמלת עוצם־עוון, והאור הוא סמל ההתגלות, פקחון העין לראות ממרחקים. בו האל נודע לברואיו.

וכן מופיע האל בכל מקום, בשמים ובארץ, בים ובמדבר, אמנם, בתקופה היסטורית נחשבת ארץ ישראל למקום־התגלותו המיוחד. אבל לאדם ולצאצאיו הופיע במקומות אחרים. לאברהם נראה בארץ ארם (בר' י"א, לא—י"ב, א). הוא נראה במצרים ובמדבר, הוא נראה לבלעם בפתור „אשר על הנהר“ (במ' כ"ב, ה; דב' כ"ג, ה), בארם והררי קדם (במ' כ"ג, ז). הוא נראה לאיוב וחבריו בארץ עוץ. הוא נראה ליונה, ה„בורח“ מפניו, לכאורה, תרשישה, מקדם לעיר נינוה (יונה ד', ב, ה).

בני אלהים

גם את הדמוי, שלא־להים יש בני לווה, „פמליה של מעלה“ (כבטוי האגדה התלמודית), נחלה האמונה המקראית מן התקופה הלפני־ישראלית.

¹⁰ עיין למעלה, כרך א', ע' 442—447. ¹¹ השוה שם, ע' 443.

אולם על קרקע האמונה הישראלית ניטלה גם מדמוי זה נשמחו האליליות, והוא נברא בריאה חדשה.

זכר לשורש העתיק של ציור הפמליה האלהית נשחמר בשברי קליפוח מיתולוגיות. המלאכים נקראים בני אלהים (בר' ו', ב. ד; איוב א', ו; ב', א; ל"ה, ז; השוה דנ' ג', כה, כח). בני אלהים (תה' כ"ט, א; פ"ט, ז). בזה יש רמז למוטיב של הפריה. וכן נקראים הם צבא השמים (מל"א כ"ב, יט), והם נזכרים עם "כוכבי בקר" (איוב ל"ה, ז). מהם הוא הילל בן שחר (יש' יד, יב). בזה גלום רמז על הקשר בין המלאכים ובין כחות הטבע. בבר' ו', א—ד אף נחלה בהם ספור מיתולוגי. אולם תפיסת הפמליה האלהית באמונה הישראלית חדשה היא באמת במהותה ושונה לגמרי מן האלילית. "סמליה" זו אינה כוללת נשים, בנים ובנות; אין היא "משפחה". אין בה שומרי-ראש, אמנים עושים בכל מלאכה, אין בה כהנים ודמויות כיוצא באלה, שאנו מוצאים בין בני-לויתם של האלים. המלאכים ממלאים, לפי תפיסת המקרא, שני תפקידים: הם מקדשים את שם האל, וביחוד—הם שליחים הממלאים את דבר שלטונו. בתפקידיהם אלה מתבטאה האידיאה של מלכות האל ושלטונו.

המטבע הישראלי של אמונת המלאכים

המלאכים אינם גלגולם של אלי פנתאון אלילי, כדעה הרווחת. אין כל דוגמא לתמורה כזאת של אלים: לירידתם למדרגת "מלאכים". השפעת האמונה העתיקה על אמונת-המלאכים הישראלית נתבטאה לא בזה, שהנחילה לה אלים עצמאיים, שנהסכו בה למלאכים, אלא בזה, שהנחילה לה את עצם הציור של בני-לויה אלהיים, של מצויים אלהיים, שתפקידם שירות ושליחות. היא השפיעה, להלן, ודאי גם בזה, שהנחילה לה את הדמוי, שהכוכבים הם צבא של מצויים אלהיים. אולם דמויות מיתולוגיות מסוימות לא הנחילה לה. ולא עוד אלא שהאלים לא הנחילו למלאכים אף את שמותיהם¹². בתקופה העתיקה אין למלאכים שמות פרטיים כלל. זאת אומרת, שלא זו בלבד שאין בהם קבע מיתולוגי, אלא שאין באישיותם קבע בכלל. הם נבלעים בסוגם, מצד שני, יש שהם מופיעים כמראה-דמות בלבד, בלי ישות עצמאית. כך הם נראים לנו באוהן האגדות, שבהן מופיע מלאך, ופתאום הוא נעלם, ובמקומו בא הדבור האלהי. עיין בר' ט"ו, ז—יג; י"ח—י"ט; כ"א, יז—יח; כ"ב, יא—יד; ל"א, יא—יג; מ"ח, טו—טז; שם' ג', ב ואילך;

¹² עיין למעלה, כרך א', ע' 425 ואילך.

במ' כ"ב, כב—לה: שופ' ו', יא—כד. בשמ' י"ד, יט מלאך נוסע לפני מחנה ישראל (השוה במ' כ', טז). ושם י"ג, כא יהוה הולך לפניהם. המלאך, שישלח, לפי שמ' כ"ג, כ—כג, לפני ישראל להעלותם לארץ. שם יהוה, "בקרבו", ובעצם אינו אלא דמות האל. (ואילו בשמ' ל"ב, לד—ל"ג, טז מוטעם ההבדל, ומשה מבקש, ש"סני" האל ילכו עם ישראל ולא מלאך¹³). אפייני ביחוד הספור בבר' י"ח—י"ט: כאן האל מופיע חליפות בשלש דמויות, בשתי דמויות ובדמות אחת¹⁴. באגדות אלה המלאך נתפס כמין בבואה. זוהר־נאצל, של יהוה. שאין זה פרי עבוד ספרותי או פרי התפתחות מאוחרת, מראה הספור העתיק בבר' י"ח—י"ט: כאן רבוי הדמויות הוא חלק מן הספור עצמו. תפיסה זו מוכיחה, שציור המלאכים אינו נחלה בלבד, אלא שיש לו שורש גם בצורך סנימי של אמונת־יהוה עצמה. המלאך אינו לפיה אלא צורת הופעה של כח האל ורצונו. הדמויות רבות, אבל הרצון השליט הוא אחד. ולא עוד אלא שהדמויות האלה הן הופעה והסתר בבת אחת¹⁵.

באמונת־המלאכים המקראית עלו איפוא יסודות שונים. במדה שהמלאכים נתפסים כישויות בעלי עצמות מסוימת — עצמות של כחות טבעיים או של מאויי־יצר — שרשם עולה עד האמונה הלסני־ישראלית בפמליה אלהית. עד כמה שהם דמויות־הופעה או שליחים בלבד שרשם באמונה הישראלית עצמה. מפני זה יש במקרא שניות ידועה בתיאור אפים. מצד אחד הם, "קדושים"

¹³ יש סבורים, שגם "פני" יהוה (שמ' ל"ג, יד—טו) הם מין היפוסטזה. אבל לפי ההמשך פני יהוה הם האל עצמו ולא מלאך. לבטוי עיין ש"ב י"ו, יא. ועיין יש' ס"ג, ט לפי השבעים: לא ציר ומלאך, פניו הושיעם.

¹⁴ עיין למעלה, כרך א', ע' 228.

¹⁵ דעה רווחת היא, שלפי ס"י יש "מלאך־יהוה" אחד (בר' ט"ז, ז—יד; כ"ב, יא, טו; שמ' ג', ב; כ"ג, כג; ל"ב, לד ועוד), ולדעת קצת מופיעה האמונה במלאכים רבים רק בס"א, והיא פרי התפתחות מאוחרת. אבל "מלאך יהוה" זה לא נשאר "צל ללא ישות" (מייאר, Israeliten, 216) באשר הוא המצאת "העיון" הדתי של סופרי המקרא (נונקל, ביאורו לבר' ט"ז, ע' 187), אלא — הוא כולו המצאת "העיון" של החוקרים עצמם. בכל האגדות, שמופיע בהן "מלאך יהוה", הכונה לא חד המלאכים, ואין בהן מקום ליותר מאחד או אין בהן הכרח ביותר מאחד. ואמנם, בשמ' כ"ג, כג נאמר "מלאכי", ושם, כ נאמר "מלאך"; שם ל"ב, לד נאמר "מלאכי", ושם ל"ג, ב נאמר "מלאך". ואין צורך בפלפולים, כדי "ליישב" את הדבר. בר' א', כו; ב', ה, כב; י"א, ז; י"ח, א ואילך; י"ט, ב ואילך דים להוכיח את קדמות האמונה במלאכים רבים. — על שופ' ב', א—ד עיין כרך זה למעלה, ע' 393, הערה 58.

(תה' פ"ט, ו, ח; איוב ט', טו, ועוד), ורצונם אינו אלא רצון האל. אולם ליד דמוי זה אנו מוצאים גם דמוי אחר. ב"בני האלהים" שלטת התאווה המינית הם באים אל בנות האדם ומולידים בנים (בר' ו', א—ד). בספור על מלחמת יעקב עם "האיש" (בר' ל"ב, כה—לג; האיש הוא "אלהים", שם, כט, לא; הושע י"ב, ד, היינו: מלאך, שם, ה) המלאך מופיע כרוח-לילה האורב לאדם והירא את אור היום (בר' ל"ב, כז). יעקב שרה עמו ויכול לו. הרי שהמלחמה עם יעקב אינה רצון יהוה. מלאך יהוה אינו אוכל בלחם האדם (שופ' י"ג, טו. כבר' י"ח—י"ט ה"אנשים" אוכלים, מכיון שהם מופיעים בדמות עוברי אורח). אבל יש בשמים מוזן-מלאכים — "לחם אבירים" (תה' ע"ח, כה; עיין חכמת שלמה ט"ו, כ). המלאכים הם קדושים. אבל האל "לא יאמין" בהם וקם גם בהם "תהלה" (איוב ד', יח; ט"ו, טו). בספרות החיצונית מרד המלאכים באלהים תופס מקום חשוב. בדמוי זה מושרשת ודאי גם האמונה, שבני אדם יכולים לההפך למלאכים (בר' ה', כד; מל"ב ב', א—יא). ובכל זאת התפיסה הישראלית של אמונת-המלאכים היא הגוברת במקרא, והיא שטבעה אותה כולה במטבע מיוחד.

בריאת המלאכים. דמויות

אין במקרא ספור מיוחד על בריאת המלאכים. אבל ההנחה היא, שהמלאכים הם מן הברואים (ולא קדמונים). הם נמנו בין הברואים בתה' קמ"ח, ב—ה. המלאכים הם "צבא השמים", שהוא מן העולם הנברא. בתקופת-תהו יש רק רוח אלהים המרחפת על פני המים (בר' א', ב). אבל בספור על בריאת האדם כבר נרמזו המלאכים: נעשה אדם בצלמנו כדמותנו (שם, כו). ההנחה היא, שנבראו בינתיים.

על צורת המלאכים אנו מוצאים במקרא דמויים שונים. הדמוי היסודי הוא, שצורתם צורת אדם. עיין בר' א', כו; ג', כב; י"ח, א ואילך; כ"ח, יב; ל"ב, כה, ועוד. זוהי גם הנחת הכפור המיתולוגי העתיק כבר' ו', א—ד. אבל יש בהם גם דמויות אחרות. צורת הכרוב היא, כנראה, בעיקר צורת שור או עגל בעל כנפים (השוה יחו' י', יד עם א', י: במקום "שור" בא "כרוב"). בכל אופן מתואר הכרוב במראות יחזקאל כ"חיה" או כ"חיות", שיש בהן עירוב-צורות. רגלי החיה "ככף רגל עגל" (א', ז). גם עגלי ירבעם הם, כנראה, צורת כרוב. בתור "חיה" הכרוב משמש רכב (יחו' א'—י"א; ש"ב כ"ב, יא; תה' י"ח, יא). לשרפים דמות נחשים מעופפים (יש' ו', ב, ו; עיין שם י"ד, כט; ל', ו; במ' כ"א, ו, ח; דב' ח', ט). שרף סמל נחש הנחוש ש"ת (במ' כ"א, ד—ט). הכרובים והשרפים מכסים גופם בכנפים (יש'

ו'. ב: יחז' א', יא. כג). הם איסור ערומים כ„חיות“. המלאכים מתוארים גם בלי כנפים (בר' כ"ח, יב: הם עולים ויורדים בסולם). הם יכולים לעלות השמימה גם בלהב אש (שופ' י"ג, כ).

תפקידי המלאכים

לפי איוב ל"ח, ז ראו „כוכבי בקר“ ו„בני אלהים“ במעשה־בראשית, והם רננו והריעו לכבוד האל. תפקיד זה, הקדשת אלהים, הוא אחד משני תפקידיהם הקבועים של המלאכים. „בני אלהים“ נותנים כבוד ועזו לאל ומשתחווים לפניו (תה' כ"ט, א—ב: השוה נח' ט', ו). האל נערץ בסוד קדושים (תה' פ"ט, ח), מלאכיו יברכוהו ויהללוהו ברקיע עזו (ק"ג, כ; קמ"ח, א—ב: ק"נ, א). השרפים משלשים לו קדושה (יש' ו', ג). ויש שהם מופיעים כלוית־כבוד בלבד. בבר' א', כו: ב', כב: י"א, ז האל מדבר אליהם, אבל הם עצמם נעלמים ואינם פועלים כלום. אולם עיקר תפקידם — שירות ו שליחות מטעם האל בהנהגת עולמו. בבר' כ"ח, יב הם „עלים וירדים“ בסולם השמים. הם עוברים בארץ כיחידים, אבל גם מחנות מחנות (בר' ל"ב, ג—ג). הם עומדים לפני האל כחבר מקידים ושרים, נותנים דין וחשבון לפניו על הנעשה בארץ ומקבלים פקודות (מל"א כ"ב, יט—כב: איוב א', ו—יב: ב', א—ו). יש ביניהם מליצים על האדם (איוב ל"ג, כג—כד). תפקיד של משטין ממלא השטן (שם א', ו—יב: ב', א—ו). אחד המלאכים הרעים (עיין להלן). הם צבא אלהים היוצא במלחמה, ובראשם שר צבא (יהושע ה', יג—טו). תפקידם זה נרמז אולי בשופ' ה', כ. לצבא אלהים סוסי אש ורכב אש, ואין הוא נראה אלא לגלויי־עין (מל"ב ו', טז—יז). בדמיו זה קשור אולי הכנוי „יהוה צבאות“ המצוי במקרא. שליחויות המלאכים רבות ושונות. הם מופיעים לבשר בשורות טובות (בר' ט"ז, ז—יד: י"ח, א—ט: כ"א, יז—יח: שופ' י"ג, ב—כ). להודיע דבר אלהים (בר' כ"ב, יא ואילך; שם' ג', ב: שופ' ו', יא ואילך). לשחת מקום (בר' י"ט, א ואילך). הם מלוים אדם בדרך (בר' כ"ד, ז, מ). יש ש„מלאך גואל“ שומר על האדם כל ימיו (בר' מ"ח, טז). מלאכים טובים שומרים על האדם הכוסח באלהים מכל רעה ומכל פגע (תה' צ"א, יא—יד). תפקיד מיוחד ממלאים המלאכים בנבואה. המלאך מביא לנביא את דברי יהוה (מל"א י"ג, יח). ביחוד גדול תפקידם בנבואה המאוחרת (אצל יחזקאל, זכריה, דניאל ובספרות־החזון החיצונית). — בחזון ישעיהו (יש' ו', א—ז) שרף מטהר את הנביא ברצפת אש מחטאתו (ו—ז). תפקיד קבוע יש לכרובים. הם שומרי משמרת (בר' ג', כד), וביחוד הם משמשים רכב אלהים. האל נקרא „יושב הכרובים“ (ש"א ד', ד; ש"ב ו', ב; מל"ב י"ט, טו;

יש' ל"ו, טז: תה' פ', ב: דה"א, י"ג, ו). הכרובים, שעל כפורת הארון, והכרובים, שעמדו בדביר מקדש ירושלים, סמלו את שני החפיקים: רכב אלהים ומשמר על לוחות-העדות שבארון-הברית.

רוח אלהים

לרוח אלהים מיחס המקרא פעולות שונות. החיים, החכמה, הנבואה, ההתנבאות ותופעות-הלואי של אלה, השיר והגבורה הם גלויי פעולת רוח אלהים. פעולת רוח אלהים הן גם מחלות-נפש מסוימות¹⁶. אבל רוח אלהים נתפס בדרך כלל לא כהויה אישית, כ"מלאך", אלא כשפע אלהי הפועל באדם. אולם מנצנצת גם תפיסה אחרת. בחזון מיכיהו (מל"א כ"ב, יט—כג), "הרוח" מופיע בין "צבא השמים" העומד על האל "מימינו ומשמאלו". ולא עוד אלא ש"הרוח" ממלא כאן תפקיד של מלאך רע, ואף של שטן מסית: הוא פועל כ"רוח שקר" בפי נביאי אחאב, כדי להתעותו ולהפילו ברמות גלעד. חזון זה מושרש באמונה, שגם הרע הוא פעולת האל ומלאכיו.

מלאכי הרע. השטן

האידיאה הישראלית, שלפיה אין להיות אלא שורש אלהי אחד ושהרע אינו רשות אהורמינית מיוחדת, טבעה במטבע שלה גם את אמונת המלאכים: גם את מלאכי הרע הכלילה בפמליה של מעלה. המלאכים הרעים הם מבני לויתו של יהוה או שליחיו.

באמונה הישראלית העתיקה אין החטא, שורש הרע, ענינם של המלאכים הרעים. החטא נתפס כרשות עצמאית, כמרי ביהוה ובמצותו. ומכיון שהאמונה הישראלית תפסה אותו ככח לא-אלהי, לא השרישה אותה ברשות ה"אלהים" בכלל. כזה הביעה את האידיאה בטהרתה, שהרע אין לו שורש "אלהי" מיוחד. היצר הרע שבלב האדם מביא את החטא לעולם, וכעונש על החטא האל בורא את הרע הטבעי לצורותיו. את 'אדם הראשון' ואשתו מסית לא השטן ולא שר משדי הטומאה והחושך, אלא — הנחש בערמתו, סמל היצר הרע, הגאווה והנטיה למרי. (רק בזמן מאוחר נתאחדו שלשה אלה: השטן, הנחש והיצר). אף באגדת איוב אין השטן ממלא עוד תפקיד של מסית לחטא. קודם כל, אין הוא שואף להרבות חטא ורע מתוך נגוד לאל. ומלבד זה אין השטן מושך את לב איוב בנועם החטא. הוא מנסה

¹⁶ עיין למעלה, כרך א', ע' 516 ואילך.

[illegible]

וקטב מרירי נלחמים באדם, אימה שוכנת בחדריהם (דב' ל"ב, כד-כה). דבר מתהלך באופל, קטב ישוד בצהרים (תה' צ"א, ו). מות ושאול מדומים גם כשרים, שברשותם שוכנים דבר (או, "דברים") וקטב (הושע י"ג, יד). בכור מות אוכל בדי עור האדם (איוב י"ח, יג). המות הוא גם מלך בלהות (שם, יד). אולי יש לתפוס את עלוקה ושתי בנותיה (מש' ל', טו) כמפלצות שאול. אלא ששאול וכל אשר בה הם ברשות יהוה (תה' קל"ט, ח; עמ' ט', ב; איוב י"ד, יג; כ"ו, ו; מש' ט"ו, יא; ש"א ב', ו; יונה ב', ג, ועוד).

בין מלאכי הרע יש להבחין טופס מיוחד של מצויים רעים, אם אפשר לומר כך, מצד עצם תכונתם. יש מלאכים המביאים רעה, רק משום שנשלחו לכך (כגון הופכי סדום, שהם גם מצילים את לוט ובני ביתו). ויש מחבלים המסמלים את הרע עצמו (כגון דבר, קטב וכו'). אבל יש מצויים האוהבים את הרע בכלל, הששים לעשות רע. יש מלאכים אכזרים (מש' י"ז, יא). על סוג זה יש למנות גם את השטן, טופס ראשון של "קפיסטופלס". השטן כאילו עומד על משמר המוסר ויראת-האלהים האמתית. אבל לא באשר הוא עצמו אוהב את הטוב, אלא באשר קטרוגו מביא רעה על האדם, וזה גורם לו קורת-רוח. את השטן מאשים האל, שהוא הסיט אותו באיוב, לבלעו חנם (איוב ב', ג). מדה"א כ"א, א ("ויעמד שטן", בלי ה' הידיעה) יש אולי ללמוד, ש"השטן" היה רק אחד מבני סוג של מלאכים-שטנים, שתפקידם היה להשטין על האדם¹⁹. ונראה, שניתן להם גם תפקיד במשפט: להכשיל את הנידון לפני שופטיו. ואולי לכך מתכוונת התפלה: הפקד עליו רשע, ורשע יעמד על ימינו, בהשפטו יצא רשע וגו' (תה' ק"ט, ו). השוה זכ"ג, א: השטן עומד על ימינו של הנאשם. — בתכונה זו של אהבת הרע יש משום נגוד יסודי לאל, שברא את עולמו במדת הטוב. וכאן גרעין הדמוי המאוחר של המלאכים המורדים באל מתוך נגוד לו.

אמצעי מגן. האות. דם. טוטפות. ציצית. מזוזה.
שמירה מפני פעולת המלאכים המחבלים משמשים "אותות" שונים, שדוגמתם אנו מוצאים גם בעולם האלילי: סימנים בגוף האדם, במעונו, בלבשו וכיוצא בזה. אולם האדיאה של השמירה באמונה הישראלית שונה ביסודה מן האלילית. האלילות תופסת את האלים ואת הרוחות כרשיות

¹⁹ "שמנים" רבים נזכרו גם בספרות המאוחרת, עיין ס' חנוך הכושי מ', ז; ס"ה, ו; דב"ר י"א, ג ("סבאל ראש כל השמנים").

שונות וכוונות שונות מגיית שונים. אמצעי השמירה — הקמיע, הלחש, האות וכו' — מדומה כטעון כח מגי, שיש בו כשהוא לעצמו כדי להדיח רעה וסכנה ושהאל ג' לה אותו לאדם בחסדו. או שאמצעי השמירה נתפס כאמצעי לאיים על הכח הקדמוני בכחו ובשמו של אל המגן. לא כן במקרא. כאן הרע עצמו מדומה כבא מכחו של האל, ומבצעו מדומה כשליחו. ומלבד זה לא נחשב שום אמצעי של שמירה לטעון כח מגי אלהי. השמירה אינה מפני זה אלא אות, שהאל נותן למשחית, שיפסח על פלוני ולא יפגע בו²⁰. האידאיה הזאת מובעה בבירור בפרשת קרבן פסח: יהוה מצוה לתת מדם הקרבן על המשקוף ועל שתי המזוזות, כדי שהמשחית יפסח על בתי ישראל (שם' י"ב, כג). ובאמת מובע כאן עוד יותר: הדם משמש אות לאל עצמו. שיפסח על בתי ישראל (שם; וביחוד שם, יג, שלא נזכר שם „משחית“, אלא האל עצמו הוא הנוגף). האידאיה של פעולה מגית ניטלה על ידי זה מן הנימוס של מתן הדם. על ידי מתן הדם כל איש ישראלי מכליל את עצמו בעדת נאמני יהוה ושומרי דברו, והאל אינו מפגיע בו את הנגף. השמירה היא איפוא בעצם אות-ברית, ובדיקו: אות נאמנות לאל ולמצותו; היא לא אמצעי מגי אלא — „מצוה“, קבלת עול האל, ולהפך: אות-ברית משמש גם שמירה. אידאיה זו הובעה באגדת-המלון בשם' ד', כד—כו, למרות המטבע המיוחד שלה. נימוס המילה, שהוא נימוס של ברית (בר' י"ז, י—יד), נתפס כאן כשמירה מסכנה, והסכנה באה גם כאן מיד האל עצמו. ואמצעי השמירה הוא גם באגדה זו מתן-דם²¹. האידאיה של אות האל למשחית הובעה בצורה מובהקת ביחוד ביחז' ט', ד—ו: האל מצוה להתוות תו על מצחות יושבי ירושלים הצדיקים, ועל המשחיתים הוא מצוה לפסוח על האנשים האלה. מדם הפסח או מדם הבכורות היו נוהגים, כנראה, לתת אותות גם על היד ובין העינים, הן „טוטפות“ (שם' י"ג, ט, טז), ששמשו אף הן שמירה²². מדם הברית בהר סיני זורק משה על העם (שם' כ"ד, ח). ואף-על-פי שלא נזכרה שם סכנת נגף, אפשר, שמתן-דם-ברית זה מדומה גם כשמירה. (ואולי יש קשר בין מתן-דם זה ובין הצלת „אצילי בני ישראל“ מסכנת הקרבה לאלהים, שם, יא). במצות ציצית (במ' ט"ו, לח—מא) לא נזכרה שמירה. אבל הציציות הן קשרי פתילים (גדילים: דב' כ"ב, יב), והקשירה

²⁰ עיין למעלה, כרך א', ע' 554, 573—574.

²¹ על מנהג ערבי של מתן-דם המשמש אות ברית וגם שמירה עיין סמית, Religion

צ' 328 ואילך.

²² עיין למעלה, כרך א', ע' 573, הערה 43.

היא פעולה מגית ידועה, המשמשת גם מגן בפני הרע. שמוש באמצעי-שמירה מעין זה אנו מוצאים גם אצל עמים אחרים.²³ אולם הציציות נהפכו במקרא לאות ולזכרון בלבד, סימן התקדשות לאלהים. ולעומת זה נחשב בפירוש לשמירה אמצעי דומה לציציות: הרמונים (גם הם קשרי פתילים) והפעמונים שבשולי מעיל האפור (שם' כ"ט, לג—לה). ביחוד קול הפעמונים מציל את הכהן מסכנת מיתתו. נראה, שהוא נתפס ב"אות" לפמליה של מעלה, שלא יפגעו בילוד-אשה הבא אל הקודש. למתן דם הפסח, על המזוזות ועל היד ובין העינים מקבילה בס' דברים המצוה לכתוב את דברי התורה על המזוזות ולקשרם כ"טוטפות" לאות על היד ובין העינים (דב' ו', ח—ט; י"א, יח, כ). הטוטפות הן כאן קשר-קמיע, שנעשה אף הוא אות זכרון בלבד. (אולם אפיני הדבר, שביהדות העממית המאוחרת נעשו הציציות, המזוזות והטוטפות-התפילין שוב אמצעי-שמירה מפני המזיקים). שמירה ממין ה"טוטפות" שמשו, כנראה, גם הניספות. שנזכרו ביש' ג', יט.

רוחות הטומאה

מקום מיוחד תופסות באמונת-הרוחות המקראית רוחות הטומאה: השדים והשעירים למיניהם. "שדים" נקראו במקרא במקומות אחדים אלהי הגוים: "שדים לא אלה" (דב' ל"ב, יז), "שדים" או "מתים" (תה' ק"ו, כת, לו). "שעירים" הם רוחות השדה, החרבות והמדבר (ויק' ט"ז, כב; י"ז, ה, ז; יש' י"ג, כא; ל"א, יד). שנים מהם נזכרו בשם: עוזל (ויק' ט"ז, ח ואילך), לילית (יש' שם). המגע עם רשות השעירים מביא טומאה. דבר זה נובע מכמה וכמה נימוסים שבס"כ.²⁴ יש לשער, שהפנתיאון הישראלי הקדמון נבלע לא בעולם המלאכים, אלא ברשות עמומה זו של צללי רוחות הטומאה. אולם עדות מיוחדת במינה על עומק התמורה, שחוללה האידאיה הישראלית במעמקי נפש האומה, כבושה בעובדה, שרוחות הטומאה האלה לא נהפכו לדימונים מזיקים אלא — לצללים, שניטלה מהם כל פעולה "אלהית", אף-על-פי שרטט של יראה קדמונה מפניהם עוד נשתמר. זה נובע מהערכת הטומאה באמונה המקראית: הטומאה אינה מקור סכנה כשהיא לעצמה.²⁵ המחלות, ובכלל זה גם המחלות המטמאות, אינן באות מכחן של רוחות הטומאה. טומאתן

²³ עיין סמ"ח, Religion, ע' 437.

²⁴ עיין למעלה, כרך א', ע' 543 ואילך. ועל אמונת השדים והרוחות עיין שם, ע' 437.

ואילך.

²⁵ עיין שם, ע' 539—559.

של מחלות מסוימות, הטומאות הקשורות בחיי המין, וכן טומאתם של בעלי חי מסוימים ושל מאכלים מסוימים רומזות על יחס לעולם הרוחות. אבל בשום טומאה אין, לפי תפיסת המקרא, סכנה עצמית. סכנת הטומאה היא רק בערבובה עם הקדושה. אלא שהסכנה עצמה באה תמיד רק מתחום הקדושה. חלוקת הרשויות הזאת מסמלת את האידיאה, שאין רשות אלהית אלא אחת ושרשות האלילות העתיקה אינה אלא „תועבה“.

כי זהו ההבדל בין המלאכים, ובכלל זה גם מלאכי החבלה, ובין רוחות הטומאה: בראשונים פועל כח אלהי, הם שליחי האל, ואילו רוחות הטומאה אין להן כל יחס לרשות הכח האלהי. במלאכים אין שום פולחן קשור. ואילו ברוחות הטומאה, ובכללן אלהי הנכר, כרוך פולחן. זוהי רשות של „לא-אלהים“, שהאדם עובד אותם כאלהים. גם בישראל עצמו נשתמרו שרידי פולחן „שעירים“. והלא אף ה„טומאה“ עצמה, שגם המקרא נותן לה מקום, היא זכר למעלה אלהית או דמונית של ה„שעירים“ בתקופה קדומה. אולם באשר הם ענין לפולחן הם „טמאים“, ובאשר אינם שליחי האל הם צללים ללא פעולה. המקרא אינו מאחז אף את הכשוף בעולם רוחות הטומאה. כי הכשוף הוא כח ממשי, לפי המקרא, ולפיכך אינו בא מכחם של השעירים. וכן אין במקרא שום אמצעי-שירה המכוון נגד סכנת השעירים. אמצעי-השמירה מכוונים רק נגד כחות-הנגף האלהיים.

שונה קצת מזו היא השקפת המקרא על רוחות המתים. לרוחות המתים, המכונות גם בשם „אלהים“ (שׁא כ״ח, יג), מיחס המקרא כח-פעולה מסוים, והיינו כח מנטלי. הדרישה אל המתים יש בה ממש: המת העולה מקברו יכול להגיד נסחרות (שׁא כ״ח, ג—כ). האוב משמיע קולו מארץ (ישׁ כ״ט, ד). באמונה זו נתערבבה, כנראה, האמונה העתיקה ברוחות-נבואה אישיים, הם ה„ידעונים“. אולם יותר מפעולה מנטית אין המקרא מיחס גם לרוחות אלה. ובעצם אף היא נתפסת כפעולה מגית של האדם המסעיל את המת ומדובבו, אולם אין נפש המת-נחשבת לרוח מזיק. וגם טומאת המת, החמורה ביותר, אינה נחשבת במקרא לטומאה מסוכנת²⁶.

יב. ישראל והעולם

האוניברסליזמוס האידיאוני, החזוני והמעשי
ההבדל בין שתי התקופות הגדולות בתולדות האמונה הישראלית —
הקדומה והנבואית-המאוחרת — מתבטא בטוי בהיר ביותר בהשקפה על גורל
אמונת-היחוד בעולם: לפי האמונה הקדומה שלט היחוד בעולם בראשית
הימים, לפי האמונה הנבואית עתיד הוא לשלוט גם באחרית הימים.
זה סמל גדול וכולל הכל. בו מתבטא גם האופי האוניברסלי השרשי של שתי
התקופות, גם ההבדל במטבע האוניברסליזמוס של התקופות האלה.
הדעה הרווחת, שהאוניברסליזמוס בכללו הוא רעיון נבואי ושהאמונה
הישראלית היתה בראשיתה אמונה לאומית בלבד, ואלהיה היה אל לאומי,
ששלטונו היה מוגבל בעמו ובארצו, היא מן הסעויות הקשות ביותר של
המרע המקראי. יצירתה של הנבואה הספרותית הוא חזון חשוב העמים
באחרית הימים. אוניברסליזמוס חזוני, אֶסְכָּטוֹלוֹגִי, זה מיוחד הוא
לתקופה הנבואית, והתקופה העתיקה אינה יודעת אותו. זהו הסימן המובהק
המבדיל ביניהן. מן האוניברסליזמוס החזוני נולד בהמשך הדורות
האוניברסליזמוס המעשי של היהדות בימי בית שני; השאיפה הממשית
למיסיה, להפצת דת ישראל בין העמים. אולם שניהם מושרשים
באוניברסליזמוס הראשוני והמהותי של האמונה הישראלית הגלום באידיאה
היסודית שלה והמובע גם בספרותה העתיקה. אוניברסליזמוס עתיק זה, מאחר
שאינו כולל לא אמונה בתשובת העמים באחרית הימים ולא שאיפה ממשית
להנחיל לעמים את אמונת-היחוד, אינו באמת אלא אידאה הטבועה
בתפיסת-האלהים-והעולם שלה, ולכל היותר כרוכה בה משאלה או תשוקה,
שהעמים יכירו בכבוד אלהי ישראל. ולפיכך יכולים אנו לקרוא לו
אוניברסליזמוס אידיאוני. אוניברסליזמוס אידיאוני זה הוא אבי
האוניברסליזמוס החזוני והמעשי.

האוניברסליזמוס האידיאוני העתיק. יסודו הקוסמי.

התגלות-בראשית

האמונה הישראלית היתה אמונה לאומית בבחינת אופן התהוותה
וגם בבחינת היקף-פעולתה מראשיתה עד סוף בית שני: היא נוצרה
בישראל, ועד סוף בית שני היתה נחלת ישראל בלבד. שאיפתה האנטואטיבית

לשחרר את האלהות מכבלי הדרמה המיתולוגית ולהעמיד במקומה של זו את הדרמה ההיסטורית-המוסרית אף היא גרמה לה, שתתגלם בסמלים חברתיים-היסטוריים, היינו — לאומיים. את קורות ישראל וחיי עשתה לספירת-התגלותו של הרצון האלהי. את ישראל עשתה לנושא החד האלהי, באשר רק בו נתגלה האל, ואילו לשאר העמים לא נודע שמו. זה היה צמצומה הלאומי. אולם לפי האידיאה נתגלה בישראל לא אל לאומי, אלא אלהי העולם, האל האחד. רק רשות חסדו המיוחד נצטמצמה בישראל ובארץ ישראל, אבל לא רשות של טונו. על הבחנה זו כבר עמדנו למעלה¹.

אולם באמת נתבטא האוניברסליזמוס האידיאוני של התקופה העתיקה לא רק בזה, שדמתה את אלהי ישראל כאדון כל הארץ. כי שלטון האל אינו, לפי תפיסת המקרא, שלטון בלבד אלא גם חסד. רק החד ההיסטורי החדש, חד ההתגלות החדשה לעם, שנמשך על ישראל משנשלח משה אליו, הוא שיוחד לישראל. אבל בחסד האלהי בכלל, במדת הטוב, שבה ברא האל את העולם ושבו הוא מנהיגו, יש חלק לכל אדם גם לפי האמונה העתיקה.

האוניברסליזמוס האידיאוני הובע בבהירות יתרה בתפיסת ההיסטוריה העולמית, שנתנה לנו באגדות-בראשית (בכל המקורות) ושעמדנו עליה למעלה. לא זה בלבד שבאגדות אלה יהוה לבדו מופיע כיוצר עולם וכל חי, כבורא הטוב והרע. אלא מכריע הדבר, שהן קובעות בראשית ההיסטוריה האנושית תקופה של אמונת-יחוד עולמית. זאת אומרת, שהחד המיוחד, שנודע לישראל לבדו בין כל העמים בהווה, נודע לאדם בראשית הימים. עתה הכדיל יהוה את ישראל, גלה לו את שמו, נתן לו תורה וקדש את ארצו מכל הארצות, ולעמים „חלק“ את עבודת האלילים. אולם פלוג זה אינו קדמון. בנגוד לאגדות בכל מצרים, כנען, אין האגדה הישראלית מעלה את מגלת-היחש של עם ישראל עד תקופת בראשית. בתקופת בראשית אין ישראל, ואין גם אבות ישראל, שלשלת-האבות הנפרדה של ישראל מתחילה רק באברהם. לפני כן יש רק אבות-העולם. לפני דור ההפלגה (או לפני דור המבול) אין עוד עמים ואבות-עמים. ובתקופה ההיא ידע האדם רק את האל האחד (בשמו המיוחד או בשם אחר). האלילות באה לעולם במריו ובחטאו של האדם. אבל אמונת היחוד, שנתנה לישראל, נועדה מבראשית לאדם. היא מן הכבוד וההדר, שעטר האל את בחיר יצוריו. בתפיסה היסטורית זו משתקפת השניות הטבועה באמונה הישראלית, בעצם — מאז ועד היום הזה. היא אחוזה ברעיון הבחירה הלאומית, היא נחלת עם אחר, היא קשורה בארץ

¹ עיין כרך א', ע' 612—623. ועיין עוד להלן: האמונה הלאומית.

לאומית, חוקיה מיחדים עם אחד מכל העמים. אבל במהותה היא אמונה עולמית. מהות זו מסומלת באגדה, שבתקופת בראשית היה אלהיה אל נודע לכל אדם, וכמה מיסודי חוקיה כבר נתגלו אז בעולם, ושהאלילות היא פרי חטא קדמון. את תפיסת התקופה העתיקה אנו יכולים איפוא לנסח כך: האמונה הישראלית נתנה לישראל בלבד, ותכליתה אף ליחד עם מכל העמים ולקדש ארץ מכל הארצות. אבל טופס-בראשית של אמונה זו היה בימי קדם נחלת מין האדם כולו.

ולהלן. ההשקפה הזאת של התקופה העתיקה היא, לכאורה, במסקנתה המעשית כולה לאומית ומתיחדת. בראשית הימים שלטה אמונת היחוד בעולם, אבל על העמים הוטל גורל האלילות, והגזרה — גזרת עולם, ללא חזון תשובה באחרית הימים. ובכל זאת אין זה צריך להתעות את עיננו אף ממהותה האוניברסליסטית של השקפה זו גופה. כי השקפה זו, אף-על-פי שהיא מוציאה את העמים מתחום הקדושה האלהית, הרי היא רואה אותם כנתונים ברשות שלטונו: האל הוא שהטיל עליהם את האלילות. האלילות אינה רשות אלהית (או דימונית) מיוחדת, אלא היא גופה גזרת אלהים. האל כאילו נתן דת גם לגויים — דת של לא-אלהים. האלילות היא מין אות-קין, שטבע במצחם. בין השקפה זו ובין חזון תשובת-העמים של הנביאים מהלך כמה מאות שנים, אבל אוניברסליסטית היא לא פחות ממנו.

ולא זה בלבד אלא שחזון הנביאים עצמו מושרש אף הוא באוניברסליזמוס של התקופה העתיקה. התקופה העתיקה ראתה את האלילות כגזרת-עולם, שנגזרה על הגויים. ובכל זאת לא הוציאה גם היא את האדם האלילי לגמרי מרשות חסדו של האל. ודוקא מתוך האמונה באחדות האל אף לא יכלה להוציאו. רחמי האלהים על כל מעשיו — זהו יסוד מוסד גם לה. גם היא רואה את האדם — גם את האדם האלילי — כשותף בחסד האלהי אף אחרי שנטרד מלפניו. מכאן פתח לחזון-התשובה של הנביאים.

כי תפיסת האלילות כפרי חטא קדמון הרי היא מושרשת ברעיון הכללי של האמונה הישראלית, שהובע ביחוד באגדות-בראשית, שהאל ברא את העולם ואת האדם במדת הטוב והחסד, אלא שהאדם בחטאו גרם לצמצום החסד. בחטאו של האדם נטרד מחיי-עולם, גורש מגן עדן, הוטלו עליו יסורים, נתמעטו ימיו, ולבסוף הסתיר האל את שמו ממנו. ובכל זאת הרי לא הסיר האל את כל חסדו מן האדם. את צלם האלהים, את השלטון על האדמה והחי, את החכמה וכשרון-התרבות לא לקח ממנו. חסד זה לא נתן לישראל אלא לא לאדם — גם לאדם האלילי. לא אלים נתנו לו את כל הכבוד הזה אלא האל האחד. חסד זה של יהוה עם האדם מרומם המשורר בתה' ח'.

השלטון העולמי של האל כולל איפוא את האידיאה, שגם האדם האלילי, אף על-פי שנטרד מלפני האלהים, עדיין הוא יורש החסד האלהי, שניתן לאדם מבראשית. הוא ירש גם את החטא עם פריו — את המות, את היסורים, את האלילות — גם את הכבוד והגדולה, שניתנו לו לפני החטא, בשעה שעדיין ידע את האלהים.

ברעיונות אלה, שהאל הוא בורא עולם וכל חי, שיצר את האדם בצלמו, המשילו במעשה ידיהם, נודע לו בימי בראשית, הטיל עליו ענשים בחטאו וגזר עליו אף את האלילות, ועם זה לא הסיר את כל חסדו ממנו, הובע האוניברסליזמוס הקוסמי של האמונה הישראלית העתיקה, שבו מושרש גם האוניברסליזמוס החזוני של הנביאים.

יסוד ההשגחה. שופט עולם. רחמיו על כל מעשיו

אולם יותר מזה: האל הוא גם מכלכל ומנהיג את כל העולם. גם זהו רעיון, שלא הנביאים חדשוהו. הוא שולט באמונה הישראלית מראשיתה. רעיון זה שולט לא רק באגדות העתיקות על התקופה המונותאיסטית של תולדות העולם לפני התהוות העמים, אלא גם בכל מה שנאמר בספרות תנ"ך-אמית על העמים וקורותיהם. יהוה הוא הקובע את גורלם של כל העמים. גורל עמי שם, חם ויפת נקבע על ידו (בר' ט', כו—כו). גמרו ד, מלך בבל וארך ואכד וכלנה, היה, גביר ציד לפני יהוה" (י', ח—י). יהוה הוא שפלג את לשון בני האדם וחלקם לגויים ולמשפחות והפיץ אותם על פני האדמה (י"א, א—ט). הוא שפט את סדום על מעשיה הרעים (י"ח, טז—י"ט, כו). הוא הציל את אבי עמון ומואב (י"ט, א ואילך). הוא המשפיע שבע ומביא רעב על מצרים (מ"א, טז, כה, כח, לב; מ"ה, ה—ח). הוא הנחיל גויים והציב גבולות עמים (דב' ל"ב, ח). את הר שעיר נתן ירושה לבני עשו והשמיד את החורי מפניהם (שם ב', ה, כב; יהושע כ"ד, ד). את ער נתן ירושה לבני מואב (דב' ב', ט). את ארץ עמון נתן לבני עמון, ואת הרפאים השמיד מפניהם (שם, יט, כא). את פלשתים העלה מכפתור, ואת ארם מקיר (עמ' ט', ז). את אליהו שלח למשוח מלך בארם (מל"א י"ט, טו; עיין מל"ב ח', ז—טו). בידי נעמן, "נתן יהוה תשועה לארם" (מל"ב ה', א). — אמנם, יהוה שוכן בישראל ובארץ ישראל. אבל אין שכינה זו אלא גלוי מיוחד של שפע-קודש ולא צמצום ההשגחה בתחום לאומי. משה מבקש, שיהוה עצמו, ולא מלאך, ילך עם ישראל. זאת היא, לכאורה, תפיסת-אלהים לאומית ביותר. אבל הנימוק הוא: ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה (שם' ל"ג, יב, טו). היש טעם לדברים כאלה ביחס לאל לאומי? ההנחה היא איפוא, שהאל שולט

על ידי מלאכיו ב"כל העם אשר על פני האדמה", ועל ידי זה שהוא עצמו ילך עם ישראל יודע לישראל חסדו המיוחד. כאן ראשית האמונה המאוחרת בשרי האומות. מלאכי אלהים עולים ויורדים בשליחות אלהים עוד לפני היות עם ישראל בעולם (בר' כ"ח, יב). — על שופ' י"א, כד כבר עמדנו למעלה.² לפי האגדה העממית המשמשת מסגרת לס' איוב, שהיא עתיקה בכל אופן, "בני האלהים" מספרים לפני יהוה על הנעשה בכל הארץ. השטן בא "משוט בארץ ומהתהלך בה". איוב, "אין כמהו בארץ". איוב ורעיו הם אנשי ארץ עוף. שבא וכשדים פועלים בשליחות יהוה. ובכל ס' איוב אין שום זכר לישראל. אל אחד הוא המושל בכל העולם, בשמים ובארץ ובים. והוא הקובע גורל עמים ומלכיהם (י"ב, יז—כח) וגורל כל אדם. — בס' רות ובס' יונה, אף-על-פי שבשניהם יש יסוד מסוים של צמצום לאומי, ההנחה המובנת מאליה היא, שיהוה משגיח על בריותיו בכל מקום. הפרובלמה של ס' יונה היא: התשובה והעברת החטא ברחמי אלהים. אבל שיהוה משגיח על כל הארץ ושמדת רחמיו כוללת כל עם — דבר זה אינו מוטל בשאלה.³ — לעמוס דבר מובן מאליהו הוא, שיהוה משגיח על כל הגויים (א', ג ואילך). לא הוא ולא שום נביא אחר אינם מטעימים את הרעיון כחדוש. יחזקאל (י"ד, יב—כ), בבארו את דרכי יהוה בשעה שהוא פוקד על "ארץ כי תחטא", מזכיר בשם שלשה צדיקים: נח, דניאל ואיוב. שלשתם מגבורי האגדה העממית העתיקה. האדיאיה, שיהוה עינו בכל ארץ ושיש לו בכל מקום "צדיקים", היא איפוא מוטיב עממי עתיק.

המזמור העתיק תה' ק"ד (שכבר עמדו על הדמיון שבינו ובין הימנון אחננת ון לשמש) הוא שיר-תהלה ליהוה בורא הכל ומכלכל עולם וברואיו. כל אדם וכל חי, עוף השמים, חית השדה והים — כולם ישרו ליהוה וישבעו טובו. זוהי ההשקפה השלטת בס' תהלים, שגם הוא מיצירת האמונה העתיקה ושגם בו אין אוניברסליזמוס חזוני-נבואי. "טוב יהוה לכל, ורחמיו על כל מעשיו" (קמ"ה, ט). "חסד יהוה מלאה הארץ" (ל"ג, ה). צדקתו כ"הררי אל", "אדם ובהמה" ושיע (ל"ו, ז). הוא "מבטח כל קצוי ארץ וים רחקים", הוא פוקד הארץ ומשפיע עליה ברכת גשם (ס"ה, ו—יד). הוא מלך כל הארץ ומושל בגוים (מ"ח, ג, ח, ט; כ"ב, כט). הוא דן (מנהיג) עמים בצדק, שופט ומנחה לאומים במישרים (ט', ט; ס"ו, ה; צ"ו, יג; צ"ח, ט). הנביאים נבאים לחסד גדול מזה; עתיד יהוה לעשות את ביתו "בית תפלה לכל העמים". אבל בשום

² כרך א', ע' 621.

³ עיין למעלה, כרך א', ע' 616—618, 620; כרך ב', ע' 213, 281 ואילך.

מקום אין הם מטעימים כרעיון חדש את הרעיון, שהוא עושה חסד עם כל ברייתו ומרחם גם על עובדי האלילים. רעיון זה אינו חדושה של תקופה מאוחרת. הוא מרעיונותיה העתיקים של האמונה הישראלית. הוא כלול בתפיסת האל כאל משיח על כל העולם. אוניברסליזמוס זה הוא אוניברסליזמוס של ההשגחה האלהית.

היסוד המוסרי. חוק מוסרי עולמי

האמונה העתיקה כללה את העולם האלילי בכלל השגחת האל וחסדו גם במובן אחר: במובן מוסרי. העמים אינם נדונים על עבודת אלילים, אבל על חטאים מוסריים הם נדונים — זוהי השקפה השלטת בכל המקרא. ההנחה היא, שיהיה לא נתן להם תורה דתית, אבל תורה מוסרית הטיל עליהם. בס"כ הובע הרעיון במיוחד. הרצח נאסר על נח ובניו, והטעם: כי בצלם אלהים עשה את האדם (בר' ט', ו). המצוה המוסרית היסודית היא איפוא אנושית בטעמה, והוא ברית כרותה לכל אדם. מצוה יסודית אחרת נתנה לנח ובניו: לנהוג ברחמים עם כל חי ולא לאכול בשר מן החי (שם, ד).⁴ אולם בכלל שלטת הדעה בכל המקרא, שהגויים חייבים במצוות מוסריות, אף-על-פי שמקור החובה אינו מתבאר. החובה המוסרית היא, לפי השקפת המקרא, מצוות אלהים. בכל אופן זוהי התפיסה השלטת בספרות התורה

⁴ את הכתוב: אך בשר בנפשו, דמו, לא תאכלו (מ', ד) מפרשים המבארים הנוצרים במובן איסור אכילת דם. אבל איסור אכילת דם מנוסח בכל מקום במקרא בצורה אחרת: לא הבשר בדמו נאסר אלא הדם עצמו, עיין ויק' ג', יז; ו', כו—כו; י"ז, י—יד (עיין ביחוד יד: דם כל בשר לא תאכלו); דב' י"ב, כג—כו (עיין ביחוד כג: ולא תאכל הנפש עם הבשר). מלבד זה הרי אין כל התאמה בין איסור אכילת דם ובין איסור הרצח שבבר' מ': הראשון הוא איסור ריטואלי, השני מוסרי; הראשון פרט פולחני, השני מצוה מוסרית יסודית. ולהלן: איסור כללי של אכילת דם בין "בני נח" הוא פיקטיבי, ואילו איסור הרצח הרי היה קיים באמת אצל כל העמים. ועוד: איסור אכילת דם בישראל קשור בקדושתו למזבח, עיין ויק' י"ז, יא (ובויק' ג', יז וז', כה, כז) הוא בא כאחד עם איסור אכילת חלב המוקמר על המזבח). אולם מה מעם איסור זה על בני נח? ברור, שהכתוב בבר' מ', ד כוונתו (אחרי שהותרה שם בפסוק ג אכילת בשר) לאסור אכילת בעלי-חי בעודם חיים (בעוד נפשם-דמם בהם) כדרך המורפים. גם זוהי איפוא מצוה מוסרית יסודית האוסרת אכזריות פראית קדומה, שבאמת לא היתה קיימת כבר בזמן מאוחר בין העמים, אלא שנשאר לה זכר, כנראה, בפולחן. על מנהג של מריפת קרבן אצל הערבים מספר ג' ל' וס (עיין סמ"ח, Religion, עמ' 338). ויפה דרשו חכמינו מקרא זה לענין איסור "אבר מן החי" על בני נח (סנהדרין ג"מ, ע"א).

והנבואה. (על ההבדל הקיים בבחינה זו בין ספרות התורה והנבואה ובין ספרות החכמה עיין להלן). וגם החובה המוסרית של עובדי האלילים נתפסת, כמו שנראה בסמוך, כ„יראת אלהים“. השקפת המקרא, שכל העמים כפופים לחוק המוסרי, קשורה, כנראה, בהשקפתו על שלטון אמונת-היחוד בעולם בימי קדם. עם אמונת-היחוד נתנה לאדם גם תורת-המוסר; כי דעת אלהים היא גם דעת רצונו המוסרי. ואף-על-פי שאמונת-היחוד נשתכחה מלב העמים, ואין הם נענשים על האלילות, לא פקעה מעליהם החובה המוסרית. הדעת, שהחוק המוסרי הוא חובה גם על הגויים הוא בכל אופן מן הדעות השרשיות של האמונה העתיקה.

קדושת החיים היא חוק עולם, המוטל על כל אדם ואף — על האדמה עצמה. על הרצח נענש קין, ואף האדמה נתארה בימיו על אשר „פצתה את פיה“ לקחת את דמי הבל (בר' ד', ג—טז). האל ידרוש את נפש האדם גם „מיד כל חי“ (ט', ה). הדם מחניף את הארץ (במ' ל"ה, לג). אולם גם מצוות מוסריות אחרות חובה הן על כל אדם. דור המבול אבד בחטא החמס (בר' ו', יא). אנשי סדום היו „רעים וחטאים ליהוה מאד“ (י"ג, יג). בבר' י"ט, א—ט הם מתוארים כמפירי מצות הכנסת אורחים וכפרוצים במשכב זכור. חטא באשת-איש, ואפילו בשוגג, עלול להמיט רעה גדולה על ממלכה אלילית (כ', ט; כ"ו, י). ובעיני עובדי האלילים עצמם אף קשה הוא מחטא שפיכות דמים (י"ב, יא—יב; כ', יא—יג; כ"ו, ז, ט). יראת החטא המוסרי של עובדי האלילים היא מין „יראת אלהים“, והיא המונעת אותם מרצה (כ', יא) ומניאוף (ל"ט, ט; יוסף מדבר אל אשה אלילית). יותר מזה: גם הבגידה באמון היא בעיניהם חטא „לאֱלֹהִים“ (ל"ט, ח—ט), וגם נוהגים הם בחסד עם בני אדם מתוך יראת „האלהים“ (מ"ב, יח: יוסף מדבר בלשון שר מצרי). עמלק נידון להשמדה, מפני שהתנפל על ישראל באכזריות ורצה את הנחשלים, „ולא ירא אֱלֹהִים“ (דב' כ"ה, יח); מפני זה הוא עם „החטאים“ (ש"א ט"ו, יח). בני העמים הם גם מצווים על הברית והשבועה (בר' י"ד, יג; כ"א, כב—לב; כ"ו, כח—לא; ל"א, מג—נד). כמו כן הם מגינים על הגר. זהו הרקע של כל ספורי האבות: האבות הם גרים בין הכנענים, הפלשתים, המצרים, בני חת מכבדים את אברהם הגר כ„נשיא אֱלֹהִים“ (שם כ"ג, ד, ה). יעקב ובניו מתקבלים במצרים בסבר פנים יפות. פרעה מכבד את יעקב הזקן ומקבל ממנו ברכה (שם מ"ו, ז—י). למרות השעבוד נחשבת הכנסת-גרים זו למצרים לזכות (דב' כ"ג, ח). אלא שעל לחיצת ישראל הגר נידונה מצרים ונענשה במכות (בר' ט"ו, יג—יד). בארץ כנען היתה הזנות נענשת בשריפה, וקיימים היו חוקי משפחה, שכללו דיני יבום (בר' ל"ח). אלא שהכנענים נחשבו לפרוצים

בעריות. בנות כנען רעות בעיני יצחק ורבקה (שם כ"ו, לד—לה; כ"ו, מו; כ"ח, ח). את עמי כנען דן יהוה להורשה בעוונם וברשעתם (בר' ט"ו, טז; דב' ט', ד—ה). הם טמאו את הארץ בגלוי עריות, ומפני זה קץ יהוה בהם (ויק' י"ח, כד—ל; כ', כג—כד). ואף-על-פי שעבודת-האלילים עצמה אינה נחשבת לגויים לחטא, הרי הם נענשים על שריפת הבנים למלך, בגלל אכזריותה (ויק' י"ח, כ; י"ט, א—ה; דב' י"ב, לא; י"ח, יב).

עדות מונומנטלית לכך, שמדת יהוה כאלהי המשפט והצדק נתפסה בישראל תפיסה אוניברסלית, כלולה בעובדה המפליאה, שהדיון בשאלות מוסריות (אם אינו קשור במיוחד בשאלת גורלו של ישראל) יש לו במקרא תמיד רקע לא-ישראלי. זוהי מדתן של אגדות-בראשית, של הספור על סדום, של ס' איוב ומשלי וקהלת, של פרקי החכמה שבס' תהלים, של ס' יונה, של יחז' י"ד, יג—כ⁵ וגם של חבקוק א'—ב' (כמו שנראה להלן, כרך ג'). הפרובלמטיקה המוסרית היתה איפוא בישראל תמיד עולמית ביסודה, ללא צמצום לאומי. ומכיון שהיא במהותה מוסרית-דתית, הרי דבר זה מעיד, שתפיסת האל כשופט עולם היא בישראל עתיקה-שרשית. על זה מעידה גם העובדה, שכלפי הגויים קיימת במקרא רק דרישה מוסרית ולא דתית. הדרישה המוסרית של האל לא היתה מצומצמת איפוא בתחום העם היודע אותו. אמנם, הספרות המוסרית שבמקרא נוטה לגולל את שאלותיה על רקע דמיוני של שלטון אמונת-היחוד הקדומה⁶. אבל הרי בס' יונה אין רקע זה. לא נאמר, שנינוה אינה עיר אלילית. המלחים הם עובדי אלילים: הם זועקים „איש אל אלהיו“ (א', ה). אבל חטאה של נינוה אינו אלא מוסרי, וחשובתה—מוסרית. ותשובה זו נתפסת כפרי אמונה באלהים (ג', ה). וגם זעקתה היא זעקה „אל אלהים“ (ג', ז—ח). מלחי האניה האליליים יראים לשפוך דם נקי מחמת נקמת יהוה (א', יד).

בס' תהלים יחודו הדתי של העולם האלילי מורגש בכל תקפו, והנגוד לו מוטעם. אבל גם בספר זה כל העמים האליליים כלולים בתחום השגחתו המוסרית של האל. „משפט“ אלהים ודינו בעולם משמעותם בס' תהלים גם השגחה והשפעת-חסד בכלל וגם מתן גמול מוסרי. עיין ז', ט; ט', ח—ט. מן השמים יבחן האל „בני אדם“ וישגיח „אל כל יושבי הארץ“ וגומל גמול לצדיק ולרשע (י"א, ד—ז; ל"ג, יג—טו). הוא „יסר גוים“ ו„מלמד אדם דעת“ (צ"ד, י). משמים ישקיף „על בני אדם“ לראות, אם יש בהם דורש אלהים ועושה

⁵ השוה למעלה, ע' 283.

⁶ השוה להלן: ספרות החכמה.

אין זה אלא „אוניברסליזמוס של כאילו“. הוא מופיע בצירוף התייחסות לאומית מובהקת. על-פי רוב אין הוא קשור כלל ברעיון התשובה הממשית מן האלילות, ואין הוא משמש אלא בטוי לעזו הרגשת הבחירה וההתייחסות הלאומית-הדתית. האדם האלילי רואה ומכיר ואף מביא מנחה ליהוה, אבל — הוא נשאר אלילי. מטבע זה אנו מוצאים עוד גם אצל אחדים מן הנביאים-הסופרים ובספרות החיצונית. אלא שבספרות המאוחרת מופיע ליד השקפה זו גם חזון תשובת-העמים הממשית. ואילו בספרות העתיקה חזון זה איננו, לא בתנ"ך ולא בס' תהלים. אמנם, המושג הזה, שהעמים ישובו ליהוה הובעה כבר בספרות זו. אבל החזון האסכולוגי של תשובת-העמים לא הובעה בה בשום מקום.

לעמים „חלק“ יהוה את האלילות, ולישראל נתגלה באותות ובמופתים. אבל בהתגלות זו יש בכל זאת גם פנים אחרות: אלהי ישראל מראה באותות אלה את כבודו גם לעיני הגויים העובדים והעתידים לעבוד את האלילים. הנפלאות, שנעשו במצרים, נועדו לנטוע בישראל את אמונת יהוה, אבל הן נעשו, גם כדי להודיע למצרים עצמם את כח יהוה, ולא כאחד האלים אלא כאל אחד, אשר לו „כל הארץ“ (שם' ז', ה', יח'; ח', ו', יח'; ט', יד—טז, כט; י', א, ג—ו; י"א, ט; י"ד, ד, יח). יציאת מצרים היתה „לעיני העמים“ (ויק' כ"ו, מה). ואף עשתה, לפי משפט סופרי המקרא, „שם“ לאלהים לא רק בישראל אלא גם „באדם“ (יר' ל"ב, כ). הפלשתים יראו מפני אלהי ישראל „האדירים“, „המכים את מצרים בכל מכה“ (ש"א ד', ח; ו', ו). ואף עמי כנען שמעו את דבר הנפלאות והכירו, כי יהוה הוא „אלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת“ (יהושע ב', ט—י)⁷. משה מתפלל ליהוה, שלא ישמיד את ישראל, כדי שהעמים לא יאמרו, שהשמידם מבלתי יכלת להביא אותם לארץ (במ' י"ד, יג, טז; דב' ט', כח). יהושע חרד, אחרי המסלה לפני אנשי העי, לחלול שמו הגדול של יהוה בעמים (יהושע ז', ט). בתורה לא הובעה בשום מקום התקוה לתשובת הגויים מן האלילות. אבל בבמ' י"ד, כא נאמר: וימלא כבוד יהוה את כל הארץ. בס' יהושע, הספר ה„גזע“ ביותר במקרא, אין כל יסוד של אוניברסליזמוס ממשי. אבל לפי יהושע ד', כד בקע יהוה את הירדן „למען דעת כל עמי הארץ את יד יהוה, כי חזקה היא“. ועם זה המטרה היא באמת לאומית בלבד: „למען יראו את יהוה

⁷ לפי חכמת שלמה י"ח, יג הכירו המצרים אחרי מכת הבכורות, כי ישראל הם

בני אלהים.

אלהיכם כל הימים⁸. חזקיהו מתפלל לישועה מיד סנחריב, למען ידעו „כל ממלכות הארץ“, כי יהוה הוא האלהים לבדו (מל"ב י"ט, יט)⁹. וכן נתנת ההודאה באלהי ישראל לעתים קרובות בפי עובדי אלילים בלי כל כונה לסמן בזה את פרישתם מן האלילות. יתרו מכיר, „כי גדול יהוה מכל האלהים“ (שם י"ח, יא). אבל הוא חוזר לארצו ולכהונתו, ולא נאמר, שעזב את אלהיו. בלעם אינו יודע, לכאורה, אלא את יהוה, ובשמו הוא נבא. ועם זה הוא קוסם אלילי. ס' יהושע מיחס לכנענים, הנלחמים בישראל והמיועדים לחרם. „אני מאמין“ מונות יאיסטי (ב', ט—יא). הפלשתים מאמינים לא רק בנפלאות של יציאת מצרים, אלא גם בזה, שיד יהוה היתה באלהיהם (ש"א ה', ז; ו', ה). חירם, מלך צור, ומלכת שבא מברכים את יהוה על החסד, שעשה עם ישראל (מל"א ה', כא; י', ט). מלחי האניה, שבה ירד יונה, רואים במה שעבר עליהם את אצבע יהוה, אלהי הנביא העברי, והם קוראים אליו, זובחים לו ונודרים לו נדרים (יונה א', ז—טז), אבל לא נאמר, שעזבו את אלהיהם¹⁰.

⁸ וכן אומר בן־סירא על יהושע, שהאל עמד לו במלחמת־גבעון „למען דעת כל נוי חרם, כי צופה ה' מלחמתם“ (מ"ו, ו).

⁹ בתוון ברוך הסורי ס"ג, ח אף נאמר, שחיל סנחריב הוכה, למען יסופר שם האל „בכל הארץ“. מכיון שחזון זה מספר על העבר, הרי הוא כאילו מניח, שהמאורע גרם באמת לפרטום שם האל בעמים. וכן גם חשמו"ג ו', ה. — הפלות במטבע חפלת חזקיהו עיין גם: ס' ברוך ב', יד—טו; חפלת עזריהו, כב—כה; חשמו"א ד', יא; ו', טב; חשמו"ב א', כו; ט"ו, כג; חשמו"ג ו', יא, יג, טו; יהודית ט', יד.

¹⁰ הפיסה כזו אנו מוצאים גם בספרות המאוחרת. לפי דה"ב י"ו, י; כ', כט היה פחד יהוה על כל ממלכות הארצות בימי יהושפ. ושם ל"ב, כג מסופר, שרבים מן הגויים היו מביאים מנחה ליהוה בימי חזקיהו. כורש כאילו מודה ב, „יהוה אלהי השמים“ (עז' א', ב; דה"ב ל"ו, כג). גבוכד נצר נוחן כבוד לאלהי ישראל ומרומם אותו (דנ' ג', כח—לג) ואף כאילו מודה ביתידותו (שם ד', לא—לד). דריוש מצוה על כל עמי הארצות לירוא את אלהי דניאל (שם ו', כו—כח). באלהי ישראל הודו אחשורוש (נוספות למגלת אסתר ו', טז, כא), מלך בבל או (לפי נוסח תיאודוטיון) כורש הפרסי (נוספות לס' דניאל: כל והתנין, למ; נוסח תיאודוטיון, מא), הליודרוס (חשמו"ב ג', לא—לט), אנטיוכוס אפיפנס (שם מ', יא—יז), תלמי פילדפוס (אגרת אריסטאס, לו, טב), תלמי פילופטור (חשמו"ג ו', כח, לג; ו', טז). אחיור מרצה לפני הולופרנס את חולדת ישראל ומביע אמונה בכח אלהי ישראל, והוא או עדיין ראש בני עמון ומשיא עצה איך להלחם בישראל (יהודית ה', די—כא; רק אחר כך הוא מהנייר: י"ד, י).

במגמה זו של האוניברסליזמוס האידיאוני קשורה גם השאיפה והתקווה, שהגבורה המדינית של ישראל, שלטונו על העמים או נקמת יהוה מאויבי ישראל ירוממו את שם ישראל ואת שם אלהיו בעיני הגוים. יהוה יתן את ישראל „עליון על כל גויי הארץ“, כל עמי הארץ יראו כי „שם יהוה“ נקרא על ישראל, ויראו ממנו (דב' כ"ו, יט; כ"ח, א—י). ביום דין ינקום יהוה את נקמת עמו מיד אויביו ויודיע כחו בעולם, ואז ירננו גוים לעם ישראל (דב' ל"ב, לה—מג). במזמורים הלאומיים שבס' תהלים הובע האוניברסליזמוס הזה בכמה וכמה צורות¹¹. גם בחזונותיהם של כמה מן הנביאים (יחזקאל ועוד) אנו מוצאים עוד מטבע זה: במאורעות אחרית-הימים יודע יהוה לעיני הגויים, אולם יהוה יהיה גם לעתיד לבוא אלהי ישראל בלבד. וכן גם בכמה מן הספרים החיצונים. זאת אומרת, שהאוניברסליזמוס האיריאלי של התקופה העתיקה היה קיים כהלך-רוח מיוחד גם אחרי שנוצר חזון-העתיד הנבואי. קרוב ביותר לאוניברסליזמוס הנבואי הוא גלוי אחר של האוניברסליזמוס העתיק, והיינו: ה ת ש ו ק ה, שהעמים ישוּבו מן האלילות לכשיראו את חסדי יהוה עם ישראל ואת הצלחתו של ישראל במעשי יום יום. הלך-רוח זה נתבטא ביחוד בתפלת שלמה לחנוכת בית המקדש (מל"א ח', מא—מג, נט—ס), הודגם בספור על נעמן (מל"ב ה') והובע בתה' כ"ב, כח; ק"ב, יד. אולם גם הלך-רוח זה דבר אין לו עם האוניברסליזמוס החזוני של הנביאים. אף בתפלת שלמה אין כל זכר לחזון, שהעמים עתידים לשוב ליהוה באחרית הימים מתוך התגלות היסטורית חדשה במלחמת-עמים אדירה ובאותות גדולים. וכן אין חזון זה נמצא בס' תהלים¹². האוניברסליזמוס של תפלת שלמה, של ספור נעמן ושל מזמורי ס' תהלים גם הוא אינו אלא אידיאוני, לפני-נבואי.

א פ י ו ה א י - ר י א ל י ש ל ה א ו נ י ב ר ס ל י ז מ ו ס ה ע ת י ק
מתוך כל האמור יכולים אנו לעמוד על אפיו ותחומיו של האוניברסליזמוס העתיק.

האוניברסליזמוס העתיק, האידיאוני, יש בו יסוד קוסמי, השגחתי, מוסרי והיסטורי. הוא „אידיאוני“ באשר אינו כולל את חזון תשובת העמים של הנבואה הספרותית, וזהו, כאמור, ההבדל המובהק בין האוניברסליזמוס העתיק ובין הנבואי. אולם התפיסה היסודית משותפת

ע

¹¹ עיין להלן בנספח: תהלים.

¹² עיין למעלה כרך א', ע' 43—44; כרך ב', עמ' 208, 278—279. ועל ס' תהלים

עיין להלן בנספח. לשאלה הזאת בכללה עיין כרך א', ע' 39 ואילך.

היא לשתי התקופות. ברעיון-היחוד השרשי של האמונה הישראלית כלולה היתה האמונה, שכל העולם היא רשות שלטונו של האחד — של אלהי ישראל. אל אחד ברא את העולם, והוא המכלכלו בחסדו, והוא המשגיח על כל העמים והוא השופט אותם בצדק. בתפיסה זו של יחס האל לעולם שוות שתי התקופות: לשתיהן מלכות האל על העולם הוא דמוי ממשי. אולם ההבדל הוא בתפיסת יחס העולם האלילי, לאל. העולם מפולג לשתי רשויות: ישראל והעמים. האל הוא אל נעלם בעולם האלילי, והוא אל נודע בישראל. בעצמת הנגוד מרגישות שתי התקופות, ואף שוות הן בהרגשה, שהנגוד הוא מן הרע העולמי: באלילות יש מעוּס־דמות. אלא שהנבואה מרגישה, שהרע הנה יעבור מן העולם רק על ידי התגלות חדשה — באחרית הימים. החזון הזה הוא, אמנם, הוא גופו חלום אידיאליסטי. אבל הוא נובע מהרגשת ממשות הרע שבמציאות ומתוך השאיפה העזה לבטולו. ואילו התקופה העתיקה אינה יודעת חזון זה. אדרבה, היא רואה את הניגוד כקיים לעולם. ובכל אופן אין היא מצפה לבטולו על ידי מפעל-אלהים חדש. ובכל זאת פועמת גם בה השאיפה האוניברסליסטית, והיא מביאה אותה לפעמים לראות את הרע כאילו איננו. העמים הם אלייליים ויהיו אלייליים. אלא שבתוך אלילותם הם כאילו הכירו, מכירים או יכירו בגדולת ישראל ואלהי ישראל. בצירוף זה של אלילות והכרת-אלהים אפיה האיריאלי, האידיאליסטי המופרז. מצרים, כנען, פלשתים וכל העמים כבר ראו והכירו את כבוד יהוה, והם — עמים אלייליים. בס' תהלים נתן בטוי קיצוני להלך-רוח זה. המשוררים קוראים לעמים להכיר בחסדי האלהים עם כל חי, בהשגחתו, במשפטיו וגם בנפלאות, שהראה לישראל. על אלה כל העולם ירנן ויריע לו. ויותר מזה: ממזרח שמש עד מבוא מהלל שם יהוה (תה' קי"ג, ג). זהו לא חזון, אלא מציאות — בדמיונו של המשורר. או: האל ינחיל לישראל נצחון במלחמה, ידביר עמים תחת רגליו, ואז יביאו העמים שי לאלהיו, ויעבדו אותה. ולכל היותר: הגוים יראו את הצלחת ישראל במעשה ידיהם, דבר יום ביומו ויכירו באלהים. כאן יש כבר, אמנם, תקווה לתשובה ממשית. אבל התקווה עצמה תמימה ביותר, ודוקא משום שאין בה מן החלום הגשג של הנבואה.

אפייני הדבר לתקופה העתיקה, שאין היא מקשרת את הודאת הגוים באלהי ישראל אף בטענת הפטישיזמוס. העמים לא יכירו באלהים מתוך שישכילו ויבינו את סכלות האמונה ב"עץ ואבן", במעשי אצבעות או, נאמר, באלהות החומר בכלל. כל עצמת הטענה הפטישיסטית בתורה ובנביאים ראשונים מכוונת אך ורק כלפי ישראל. כך הוא הדבר גם בתה' קט"ו וקל"ה. הכוון הנבואי העולמי של הטענה מנצנץ אולי בתה' צ"ז, ז, אבל בכל אופן

רק ברמז. בתפלת שלמה הטענה לא נזכרה כלל. זאת אומרת, שהתקופה העתיקה אינה רואה את תשובת העמים שתבוא אף מתוך מין החגלות שכלית חרשה. תנועת־גאולה מן האלילות היא לגמרי מחוץ לאופק עולמה. זהו קר־התחום בינה ובין התקופה הנבואית.

האוניברסליזמוס האלילי והאוניברסליזמוס הישראלי גם לתפיסה האוניברסליסטית של האלהות לא הגיעה האמונה הישראלית בעצם מתוך התפתחות פנימית. הדעה, שהאוניברסליזמוס הוא חדושם של הנביאים כרוכה גם היא בהנחה, שראשיתה של האמונה הישראלית היא „פרימיטיבית“, כמעט קרובה לטוטמיזמוס. אולם באמת לא זו בלבד שהאוניברסליזמוס אינו חדוש נבואי אלא שאף הוא ביסודו לפני־ישראלי הוא, והוא מן הנחלה, שנחל ישראל מסביבתו התרבותית העתיקה. כי במצרים ובבבל היתה קיימת תפיסת־אלהות אוניברסליסטית עוד לפני שנוצרה האמונה הישראלית. ותפיסה כזו שלטת בכלל בעולם האלילי התרבותי. במצרים, בבבל, באשור, בפרס וכו' האלים נתפסים כבוראי עולם וכיוצרי האדם וכל חי. הם מכלכלים את כל העולם. הם שופטי „השמים והארץ“. האלים הם אוניברסליים באשר הם מסמלים כחות טבעיים־קוסמיים ובאשר הם מסמלים את הסדר המוסרי של החברה האנושית. במזמורים המצריים והבבליים כל העמים וכל החי נקראים לרומם את האלים. הצמצום הלאומי של הדתות נאחז גם בעולם האלילי ברעיון הבחירה: במצרים, בבל, אשור וכו' בחרו האלים לשים בהן משכנם. אבל פעולתם והשגחתם הן עולמיות. תגלת־נינורת תופס את איבת האויבים כלפי אשור ככפית טובה כלפי האל אשור המשפיע על העמים את שפע חסדו¹³. כורש הפרסי מציג את עצמו כבחירו של מרדך¹⁴. וכן להלן.

צד שוה יש באוניברסליזמוס האלילי ובאוניברסליזמוס הישראלי־העתיק, ששניהם אינם אלא אידיאליים. למרות המגמה העולמית אין האלילות יודעת את השאיפה הממשית לאחד את העמים בדת אחת. כל שכן שאין היא יודעת חזון אסכטולוגי של אחדות דתית. ובכל זאת שונה הוא גם האוניברסליזמוס הישראלי־העתיק במהותו מן האלילי. האלילות נוטה לאוניברסליות באשר היא מאלהה כחות־טבע אוניברסליים. אבל האמונה

¹³ עיין אבלינג, Quellen, חוברת א', ע' 62 ואילך.

¹⁴ עיין וייסבך, Achemäniden, ע' 2 ואילך. ועיין על כל זה להלן, בפרק על ס'

ההיגיון בנספח.

ברבוי-רשויות היא בה יסוד ושורש. הטבע הוא אחד, אבל כחותיו מתגלים ברבוי תופעות. על בסיס זה גם הפלוג הלאומי בתחום האלהות הוא יסודי וממשי. האלילות שואפת כאילו לאחדות, אבל אינה מתרת לא על רבוי אלהי הטבע ולא על רבוי אלהי העמים והשבטים והארצות. ולפיכך קצה התפתחותה במגמה האוניברסלית הם הסינקרטיזמוס והתיאוקרסיה, ערבוב אלים ואחוד אלים, שגברו ביחוד בתקופה ההלניסטית. כאן אחדות ורבוי שולטים יחד. האלילות אינה שוללת „אלהים אחרים“. לכל היותר היא מורידה אותם למדרגת אלים רעים. לא כן האמונה הישראלית. אמונה זו שוללת רבוי רשויות מראשיתה ובשרשה. אלהיה אחד הוא, הוא על-טבעי ועל-לאומי. את אלהי-העמים היא תופסת כל-א־אלהים. אין היא יודעת פלוג באלהות, גם לא פלוג לאומי. מפני זה אין היא יודעת „אל לאומי“ ממש. הצמצום הלאומי הוא לה רק צמצום שכינת-החסד האלהית. ואת הצמצום הזה עצמו היא תופסת תפיסה אוניברסלית: האל האחד הוא שנתן אלילות לעמים ותורת-אלהים לישראל. מתוך כך נולדה בה האדיאה (שהאלילות אינה יודעת אותה) של אמונת-יחוד קדומה, ששלטה בעולם בראשית הימים. קצה מגמתה הם לא סינקרטיזמוס ותיאוקרסיה, אלא הכרת כל העמים באחד. בתקופה העתיקה מגמה אחרונה זאת מנצנצת רק כמשאלה ולא כיעוד וחזון. אבל חזון העולם של הנביאים נבע מתוכה, מתוך תפיסתה את עבודת האלילים כעבודת לא־אלהים.

יג. האמונה הלאומית

ממש וסמל ביסוד הלאומי

האמונה הישראלית לא היתה מעצם ראשיתה אמונה של חוג או של חבר אנשים הוגידעות או הווי-הזיות, מעין מה שהיתה דתו של אחרונות או דת בודה או הנצרות בראשיתן. היא הופיעה מלכתחילה כאמונה לאומית, והיא נעשתה לבוש לתרבות לאומית. לא היה בה כוון של התפשטות בין-לאומית. האדיאה הישראלית הפרתה והפעילה חיי שבטים, שבכחה נתגבשו לאומה. היא פעלה בקורותיה של אומה, שמשו גרעין רוחני ליצירת תרבות לאומית. האגדה, שאמונה זו כבר ניתנה לאדם בימי בראשית בלבד לא-לאומי, או הכוסף, שכבוד אלהיה ימלא את כל הארץ, שעמים יביאו לו מנחה או אף יכירו ביחידותו, בטאו, אמנם, את מהותה העל-לאומית. אבל בזה לא נגרע כלום מהותה הלאומית הריאלית. קורות האומה, חייה, יצירתה שמשו לה לבוש, והיא היתה נחלת ישראל בלבד ונחשבה למתנת-חסד מיוחדת לו, שאין לעמים חלק בה. נביאה הראשון בשר לשבטי ישראל בשורת גאולה משעבוד מצרים והבטיח להם נחלת ארץ. הצלחתו הלאומית של ישראל נחשבה לגלוי חסדו המיוחד של האל.

ובכל זאת מיוחד היה גורלם ההיסטורי של היסודות הלאומיים שבאמונה זו: ברבות הימים נהפכו לסמלי קדושה דתית. הארץ נעשתה ארץ קודש לעמים רבים, ירושלים — עיר אלהים, ישראל עצמו — סמל קהל המאמינים, תולדות ישראל — היסטוריה קדושה. תמורה זו התחוללה לא רק בנצרות אלא בבחינה מסוימת אף בתוך היהדות עצמה. הוקרת הערכים הלאומיים כערכי קודש גברה על הוקרתם כערכים כלכליים-לאומיים וכיסודות של גבורה מדינית ממשית. התמורה הזאת היתה אפשרית, מפני שהערכים הלאומיים, שבהם נתגבשה האמונה הישראלית, היו מראשיתם לאומיים ועל-לאומיים כאחד.

כי קדושת החיים הלאומיים של ישראל לא היתה קדושה אלילית. בעולם האלילי נתפסה קדושת החיים הלאומיים (או השבטיים) כקשר טבעי-מסתורי בין חיי הקבוץ הלאומי ובין האלהות. האל חי בעמו ובארצו. גורלו קשור בגורלם. בין האל ובין העם יש קשר „משפחתי“, קשר בשר ודם. הארץ היא מקום משכנו הטבעי של האל. חיי האל אחוזים בפולחן הלאומי. וכן להלן. בישראל אין שום זכר לתפיסה כזאת או מעין זאת של היחס בין

האל ובין העם. כבר הטעימו (ב ו ד ה וחבריו), שהקשר בין ישראל ובין יהוה היה קשר בריית. אבל טעות היא לחשוב, שמתוך המושג „אל בריית“ התפתח במשך הזמן רעיון היחוד¹. אדרבה, רעיון הברית נבע הוא גופו מרעיון היחוד: מכיון שיהוה נתפס כאל אחד, דמו בהכרח את היחס בינו ובין ישראל כיחס של ברית ובחירה. ומפני זה לא היתה לברית עצמה משמעות אלילית. היא לא היתה שתוף טבעי-מסתורי בשום בחינה. לא דבר ריק הוא, שהברית הזאת נכרתה לא על ידי כהן או מלך-כהן אלא על ידי נביא. היא היתה הגשמת דבר אלהים ורצונו, גלוי חסד בחירתו. בברית קבל העם את מלכות האל האחד, קדש את עצמו לו, התחייב להיות נאמן לו ולדברו ביד נביאו. חיי ישראל אינם קדושים באשר הם עצמם גלוי „חיי“ האלהות, אלא באשר הם הגשמת הברית ההיא או – הגשמת דבר אלהים. „קדשים תהיו“ (ויק' י"ט. ב): הקדושה היא מצוה. יעוד, הגשמה, ואין היא מעלה טבעית-מסתורית, גזעית-אלילית, מעלת זרע-אלהים וכיוצא בזה.

ומפני זה לא היה לשום יסוד לאומי שבאמונה הישראלית משמעות לאומית-אלילית. הארץ לא היתה מקום משכנו הטבעי של האל, מלחמות-יהוה לישראל לא היו מלחמות אלים, הגבורה המדינית של ישראל לא קבעה את שיעור-כחו של האל, היות האל לא היתה אחוזה בחיי ישראל ובפולחנו. יהוה אינו מסמל את כחו האתני-המדיני של ישראל. אין הוא אל עליון באשר עמו, שבו הוא כאילו חי ובו הוא כאילו מגשם את עצמו, הוא עם עליון על כל העמים, אלא אל עליון הוא באשר הוא – „האלהים“.

האל העליון והמעט מכל העמים

עדות מונומנטלית על כך מעידה העובדה, שאין שום התאמה בין השגבת יהוה, השלטת בכל מקורות המקרא, ובין הערך האתני-המדיני של ישראל בין העמים: יהוה הוא אל עליון, וישראל הוא „המעט מכל העמים“. דעה רווחת היא במדע המקראי, שיהוה נתפס מלכתחלה לא כאל יחיד אלא רק „כחזק ביותר בין האלים“. אבל אף אם נקבל הנחה זו, הרי לא יסור הפלא, ששבטים דלים, שבקושי הצליחו ליסד מלכות קטנה, ידמו את אלהיהם „כחזק ביותר בין האלים“. בכל אופן אנו דנים כאן לא בשאלת הראשית אלא בשאלת אפיה של השקפת-העולם, שנתגבשה בספרות המקראית העתיקה. בספרות זו יש יסוד לאומי מובהק. ועל טיבו האמתי של יסוד לאומי זה נוכל לעמוד מתוך הבחנת הנגוד המפליא בין רוממות האל ובין חולשת עמו, נגוד,

¹ עיין למעלה, כרך א', ע' 5 ואילך.

שהוא לא רק קיים, אלא שהוא גם מוכר ומוסעם בספרות המקראית בכל תוקף.

באגדה העתיקה עם ישראל נחשב לעם צעיר, ובעצם הוא לפי הסכימה של ס' בראשית הצעיר מכל העמים. ולא זה בלבד שהעם הוא צעיר, אלא שגם שלשלת-היחש הלאומית שלו אינה קדומה: אברהם הוא ראשיתה. זאת אומרת, שהיתה היסטוריה של אדם וגוי עוד לפני היות ישראל, ובהיסטוריה אנושית-עולמית זו פעל יהוה, האל האחד. וגם כשנולד ישראל ונבחר, לא נועד לשלטון-עולם ולא נתנה לו מלכות-עולם. ישראל הוא רק ספירה קטנה בחלל עולמו הגדול של האל. ואף בחירת אברהם כוללת יותר מאשר בחירת ישראל בלבד. כי באברהם נתברך כל זרעו. לא רק יצחק אלא גם ישמעאל נולד בדבר אלהים ויעודו (בר' ט"ז—י"ז, השוה כ"א, יב—כא), וכן לא רק יעקב אלא גם עשו (שם כ"ה, כא ואילך). בבריתו של אברהם נכנסו ישמעאל וכל אנשי בית אברהם (י"ז, י—כז). הדעה הרווחת במדע המקראי, שלפני התקופה האשורית לא היתה קיימת בישראל הכרת עולם, אין לה יסוד. האגדה העתיקה היא אגדת עולם. וגם שירת-המושלים הקדומה כללה שירים וחזונו על גורל עמים בלי כל קשר לישראל. עדות מכרעת מעידה גם האמונה העתיקה בשלטון אמונת-היחוד בעולם בתקופת בראשית. ישראל העתיק ראה את עצמו על רקע עולם גדול ועצום, ואת האל, ששמו נודע לו, ראה כבורא עולם זה וכמכלכלו, כמלך העולם והעמים עוד מלפני שנברא העם הישראלי. אולם ישראל הוא לא רק הצעיר מכל העמים; הוא גם „המעט מכל העמים“ (דב' ז', ז), הוא „קטן“ (עמ' ז', ב, ה), הוא „תולעת יעקב“ (יש' מ"א, יד). חולשתו האתנית-המדינית של ישראל היא לא רק מציאות היסטורית אלא גם הכרה. אמנם, האגדה הקרינה אור מסנוך על קורות ישראל ועטתה אותן זוהר נפלא. אבל מגמתה היא לא לרומם את כחו ועוזו של ישראל אלא לפאר את נפלאות האלהים. סממנים משמשים לה גם הסבל, החולשה והכשלון של העם. כבר עמדנו על התופעה, שהאגדה הישראלית העתיקה אינה אגדת גבורים. העם מתואר כחלש ומוג-לב. בראשו עומדים לא גבורי כח אלא אנשי-אלהים. ראשית תולדותיו הם הענויים והנדודים במדבר הנורא. זוהי תקופת „חסד“ נעוריו (יר' ב', ב).

אמנם, בישראל פעלו שאיפות אתניות ממש: התנחלות בארץ זבת חלב ודבש, הורשת הכנענים, נצחון על האויבים. מלחמות ישראל הן מלחמות יהוה, אויביו — אויבי יהוה. בשירה העתיקה ובספורים העתיקים ההצלחות הלאומיות של תקופת כבוש הארץ וראשית המלוכה מפארות כהגשמת יעודי-אלהים. מופיעה גם תקוה של שלטון מדיני על עמים אחרים, וגם תקוה זו

היא יעוד דתי. אולם ההשגים הלאומיים של ישראל אינם נתפסים כקצה גבול כחו של האל, וכן אין הם נתפסים כתכלית קורותיו של ישראל, כתכלית בחירתו. כי מה שנחל ישראל אינו אלא מעט מן המעט ממה שהנחיל יהוה לגויים. האל, שנשא את ישראל „על אברתו“, הוא שהנחיל גויים והציב גבולות עמים (דב' ל"ב, ח ואילך). לישראל הנחיל ארץ, אבל הוא המנחיל ארץ לכל עם ועם (דב' ב' ועוד). את ארץ כנען, שנתן לישראל, כבר נתן קודם לעמים אחרים. ארץ מצרים היא „כגן יהוה“ (בר' י"ג, י). אהלים וארזים עלי מים נטע יהוה באשר נטע (במ' כ"ד, ה). „עצי יהוה“ בלבנון (תה' ק"ד, טז) היו ונשארו נחלת כנען. ישראל ידע והרגיש תמיד, ש„נחלת יהוה“ נתונה בחוץ עולם אלילי גדול ועשיר, שהיא מוקפת עמים רבי חוסן ועושר וחכמה. מפליא הדבר, שהיעודים העתיקים אינם כוללים כלל הבטחת שלטון ומלוכות לישראל. שבטי ישראל נסו תחלה אפילו לגשם „מלוכות אלהים“ קטנה עלי אדמות, ללא מלך וגבורים. זאת אומרת, שלא ההשגים הלאומיים-הארציים הם החסד, שנתיחד לישראל מאת יהוה, וזאת אומרת ממילא, שלא הם כשהם לעצמם מסמלים את הויתו וכחו של האל.

רק בדבר אחד נתיחד ישראל מכל העמים: לישראל לבדו גלה יהוה את שמו, רק לו שלח נביאים-שליחים, רק לו נתן תורה ומצוות. המהות המיוחדת היתה מתנת-הרוח. גורל העמים האליליים אינו תלוי בנאמנותם ליהוה, כי על כן „חלקי“ להם יהוה את האלילות. ואילו גורל ישראל תלוי בברית, שכרת עמו האל. והתלות הזאת היא היסוד ה„אלהי“ שבקורותיו. „אלהי“ הוא לא כחו הלאומי-המדיני של ישראל; אלהיים הם החסד, שנמשך לו, והשכינה, שנתגלחה בתוכו, והבחירה שנבחר להיות „כלי“ להתגלות האלהים. הטעמת המקרא, שישראל הוא עם קטן וחלש, נובעת מן השאיפה לסגן את קורות ישראל כפלא-אות. כשם שאיש-האלהים הישראלי אינו חכם-כשפים ואינו יודע לעשות נפלאות בכחו ובחכמתו, אלא הוא נושא דבר אלהים ומבשר רצונו המחגשם בפלא, שהוא „אצבע אלהים“ ואות לשלטון העליון של רצונו, כך גם עם ישראל: הוא עצמו קטן ודל, ובו בעצמו אין „כח“; בו מנצנץ רק כחו של האל. מפני זה קורותיו הן פלא ואות, הגשמת דבר האל ורצונו. ורק בבחינה זו הוא נבחר להיות נושא החסד האלהי המיוחד. ולפיכך אתה מוצא, שתקופת הנפלאות ותקופת החסד המפוארת ביותר היא לא תקופת כבוש הארץ אלא דוקא תקופת יציאת מצרים והנדודים במדבר. הגאולה ממצרים נתנה לישראל רק חירות. ובאותה שעה היו בעולם עמים אליליים, שכבר ניתנו להם חירות ואף שלטון כביר. אלא שחירות ישראל נתגשמה בדבר אלהים וביד נביא ובאותות ובמופתים ולשם כריתת ברית עם

האל האחד. ומשום כך היא חסד מיוחד. ואחרי כן הובאו ישראל אל המדבר — אל הדלות ואל הסבל של „המדבר הגדול והנורא“. וכאן נתן להם האל מים במשורה, „לחם קלוקל“, בשר שליו, ובאותה שעה כבר ישבו עמים אליילים רבים על אדמתם בעושר וברוב טובה. אלא שלִישראל ניתנו המתנות הדלות ההן בדבר אלהים. ומשום כך הן מתנות חסד אלהים מיוחד. ולא זה בלבד אלא שתקופת המדבר היתה בעצם תקופה של פגעים וענויים: של צמאון ורעב וגם של מגפה ודבר ואש ונחשים, שגזר יהוה על ישראל. ואף על דור המדבר כולו נגזרה כליה. במדבר „נסתה“ האל את ישראל (שם' ט"ו, כה), שם ענהו והרעיבו למען נסותו (דב' ח', ב—ט). וגם הפגעים והנסיונות האלה הם מן האותות, שעשה אלהים לישראל ושבהם נתגלה בו. וזוהי דוגמא לכל תולדות ישראל. בטוב וברע ראה העם את „אצבע האלהים“, באשר הטוב והרע היו הגשמת דברו. המים והצמא, הלחם והרעב, החיים והמות, הארץ והגלות, המלכות והחורבן — הכל היה לו דבר אלהים, והכל ניתן לו באשר הוא נושא דבר אלהים. באספקלריה זו ההערכה הדתית של ההווה הלאומית — המדינית משמעותה לא הערכת הכח הלאומי הממשי ככח אלהי ולא הערכת גורל הקבוץ הלאומי כגורל אלהים אלא — הערכת ההווה הלאומית וכל הקשור בה כהגשמת רצון אל עליון, שהטיל גורל מיוחד על העם, שחנן אותו בחסד העליון והודיע לו את שמו ונתן לו את תורתו.

ישראל, היותו הלאומית, ערכיו, קורותיו, נימוסי חייו אינם איפוא אלא סמלי שלטונו של הרצון האלהי העליון. בתפיסה זו הלאומי עצמו נהפך לסמל על-לאומי. היסוד הלאומי של האמונה המקראית אינו מפני זה לאומי-בעצם, אלא הוא הממד ההיסטורי של התגלות יהוה, והוא מסמל את הנגוד לממד המיתולוגי-המגי של עולם האלילות. לא הדרמה הלאומית-בעצם אלא הדרמה ההיסטורית היא שבאה במקום הדרמה המיתולוגית. הרקע הלאומי היה הכרח של המסכות ההיסטוריות. המעבר אל הממד ההיסטורי-המסורי מסמל את שחרור האל מן הצמצום המיתולוגי, מחוק מלחמת-האלהים המיתולוגית. היסוד הלאומי של האמונה המקראית מסמל איפוא אידיאה דתית-עולמית, ומפני זה הוא גופו סמל על-לאומי, אוניברסלי.

על-לאומיות בפולחן הלאומי

במטבע הכפול של לאומיות ועל-לאומיות טבועה לא רק האגדה ההיסטורית הישראלית אלא התרבות הישראלית הקדומה כולה. מטבע הפולחן המקראי הוא כולו לאומי. הוא בנוי על רעיון קדוש העם והארץ. נושא הפולחן הפומבי הוא העם, „קהל יהוה“, או „העדה“.

מקום עבודת יהוה היא ארץ ישראל. חובותיו הדתיות הראשיות של הישראלי קשורות באדמתו, בפרי האדמה ובשגר העדר, שמהם הוא מרים ונודר לבית יהוה ולכהניו: ראשית הגורן, בכורי הפרי, הבכורות, הלולי היין, הלולי פרי העץ אחרי שנות הערלה („נטע רבעי“), נדרי מעשר התבואה והעדר, ראשית העריסות („חלה“). כל אלה מקומם רק בארץ יהוה. בקדושת ישראל וארצו קשורים גם חגיו של הישראלי. החגים העממיים היסודיים הם חגי עבודת האדמה: חג האביב, חג הבכורים, חג האסיף, בחור חגים הקלאיים ארוגים הם בחיי העם הישראלי, ותלויים הם בטבע ארצו ועתות שנתה. בבחינה זו הם לאומיים-ארציים. מלבד זה חגים אלה הם גם חגי זכרון: כולם קשורים בזכר יציאת מצרים, זאת אומרת: במאורע בחיי האומה הישראלית. וגם קשר היסטורי זה טובע אותם במטבע לאומי.

אולם גם נימוסים וחגים אלה אינם באמת לאומיים בלבד. כי גם בהם נתגשמה האידאיה הישראלית הדתית החדשה, העולמית במהותה. הובעה בהם תפיסה דתית חדשה של היחס אל האדמה ומתנותיה. פריית האדמה והעדר אינה פרי חיי האלהות בטבע, פרי חייה וגויעתה ותחיתתה, אלא מתנת אל שליט בטבע, מתנת אל עליון המברך את האדמה. מופלא הדבר, שנימוסי החגים החקלאיים, שנזכרו בתורה (העומר, הבכורים, הסוכות, פרי עץ ההדר וכו'), אין תכליתם לברך את האדמה לפני היבול, אלא הם נימוסי הודאה על היבול, שהאדמה כבר נתנה². אין זכר לנימוסי ההפראה האליליים, הקשורים באידאיה של מיתת האלים, תחיתם, הזדגוחם, פרייתם. האידאיה של הנימוסים הישראליים היא: שמחה לפני האלהים והודאה לאלהים. מפני זה יש קשר אורגני בין היסוד החקלאי שבחגים אלה ובין היסוד ההיסטורי שבהם, ובשום פנים אין לראות את ההנמקה ההיסטורית כפרי התפתחות מאוחרת. ההנמקה ההיסטורית מעורה באידאיה היסודית הישראלית של החגים האלה: מתנת

² אמנם, לפי התפיסה המאוחרת הנימוסים הם נימוסי ברכה לעתיד: הבאת העומר — כדי שתתברך תבואה שבשדות, שתי הלחם של עצרת — כדי שיתברכו פירות האילן, גיסוך המים בחג — כדי שיתברכו נשמי שנה (גמרא ראש השנה ט"ו, ע"א, ברייתא של ר' עקיבא). אבל הביאור הזה הוא מלאכותי (מלבד הביאור לגיסוך המים, אלא שגיסוך המים אינו בתורה). ביחוד: מה ענין שתי הלחם לפירות האילן? ובתוספתא (ראש השנה פרק א', וסוכה, פרק ג') הנוסחא היא: „המים ובכורים בעצרה“. אבל בתורה אין בכורי פירות האילן קשורים בחג השבועות. על תנופת העומר אמר ר' סימון בר' יהושע, שבאה לבטל רוחות קשים ופללים קשים (ויק"ר כ"ח, ה, עה"כ „והבאתם את עמר וגו'"). ועל ארבעת הטינים אמר ר' יהודה בשם ר"ש בן פזי, שבזכותם ירד מטר (שם ל', יב). אבל בתורה לא נרמזו דברים אלו.

אלהים. יציאת מצרים והנחלת הארץ נתפסות כמפעל אחד. יהוה הוציא את ישראל ממצרים ונתן לו את הארץ, ובכל שנה הוא כאילו מחדש את המתנה עם שהוא מפרה את הארץ ומכרך את יבולה. הקשר הזה הובע בבהירות ברב' כ"ו: גם על הבכורים ועל המעשר הישראלי מברך את האל על יציאת מצרים ומתנת הארץ כאחד.

הישראלי חוגג איפוא את חסד המתנה ולא את ההתרחשות המיחלוגית. אלהיו אינו „בעל" הארץ החי בה ופורה בה והמשפיע שפע יכול רק בה ורק לעם היושב בה. הוא אדון העולם המכלכל כל חי והנותן גשם ויכול לכל העמים. אלא שרק ישראל יודע את חסדו זה, רק לו גלה האל את דבר החסד, ורק ישראל חוגג חגים לפניו. לכל העמים הוא נותן, ולישראל נודע במתנותיו. החג הישראלי נוטה מפני זה להאחז בזכרונות ההיסטוריים, שבהם נודע יהוה לישראל: ביציאת מצרים ובהנחלת הארץ. אבל במהותו הוא חג לפני אלהי העולם. במזמורי יבול וגשם, שנשתמרו בס' תהלים ושבדאי היה להם איזה קשר עם החגים החקלאיים, הובע הרעיון העולמי הזה. במזמור ס"ז כל העמים נכללים בתפלה או במזמור התודה על היבול. כל העמים ישמחו וירננו על חסד יהוה, בכל גוים תודע ישועתו, וכל אפסי ארץ ייראו אותו בתת הארץ את יבולה. במזמור ס"ה, ו—יד מתנת הגשם היא ישע האל, אשר הוא „מבטח כל קצוי ארץ וים רחקים"; „ישבי קצות" ייראו מאותותיו בפקדו ארץ ובהפרותו „גאות מדבר".

החג של „קהל יהוה" על האדמה הלאומית הוא איפוא חג העם, „שהיהוה אלהיו". לפני אלהי העולם המכלכל כל חי. החג הלאומי הוא חג העולם. השתזרות זו של המוטיב הלאומי והמוטיב העולמי מובהקת ביותר בשלשת החגים, שהם קוסמיים לפי מהותם: שבת, חודש וראש־השנה. קדושת השבת היא לפי מהותה קדושת־בראשית, ודבר אין לה עם קורות ישראל. נראה, שלפי ס"כ (בר' ב', א—ג) כבר נתנה מצוה זו לאדם הראשון, והיא ממצוות אמונת־היחוד של תקופת־בראשית. ועם זה נתפסת השבת כאות־ברית בין יהוה ובין ישראל (שמ' ל"א, יג—יז). וליסוד המוסרי שבה אף נתן בסוס לאומי, זכר לעבדות מצרים (דב' ה', יב—ט). בחודש, שהוא חג הירח, היו תוקעים בחצוצרות על הקרבן, להזכיר את ישראל לפני יהוה (במ' י', י). התקיעה היא „חוק לישראל", „משפט לאלהי יעקב", ומצותה נתנה בצאת ישראל ממצרים (תה' פ"א, ה—ו). בראש השנה היו תוקעים ומריעים להזכיר את ישראל לפני אלהים ולהמליכו עליהם. מזמורי ראש־השנה מזכירים את ישועות יהוה בישראל לפניו ומביעים את התקוה להדברת עמים תחת רגלי

ישראל. ועם זה הם מרוממים את יהוה כמלך העולם וכשופט כל העמים בצדק ובמישרים (תה' מ"ז: צ"ה—ק' ועוד. עיין להלן, על ס' תהלים)³.

קדושה וטומאה בישראל ובעמים

האמונה הישראלית העתיקה יצרה שיטה של נימוסים ותיקונים, שתכליתם לעשות את ישראל וארצו לספירה של קדושה מיוחדת וכאילו ליחדם משאר העולם. שיטת-נימוסים זאת חוצה את העולם לשתי רשויות — רשות הקדושה ורשות הטומאה, ואת רשות הקדושה היא מצמצמת בישראל ובארץ ישראל. כי יהוה, „הבדיל“ את ישראל מכל העמים ויחדם בקדושה.

המקרא מבחין שתי רשויות במקום: אדמת העמים היא, „אדמה טמאה“, אדמת ישראל היא אדמת קודש. באשר היא, „נחלת יהוה“. מקום עבודת האל היא ארץ ישראל לבדה, ומחוצה לה אין עבודת יהוה כלל. לפי יהושע כ"ב, — כט אפשרית עבודת יהוה רק בישראל ובארץ ישראל, ואף עבר הירדן נחשב שם לארץ „טמאה“. ומכיון שמחוץ לארץ ישראל אין פולחן יהוה, הרי הנמצא מחוץ ל„נחלת יהוה“ כאילו נידון לעבוד „אלהים אחרים“ (ש"א כ"ו, יט). בארצות הגוים אין הישראלי יכול לקדש את לחמו, ומאכלו שם „טמא“, „לחם אונים“, ואין לו שם לא חג ולא מועד (הושע ט', ב—ה). על אדמת נכר אין המשורר רוצה לשיר את „שיר יהוה“ (תה' קל"ז, ד). מלבד זה מבחין המקרא רשות של קדושה ושל טומאה בעולם ההויה והתהויה: בגוף ובנפש, בפעולה וגם בחומר דומם. מושג הקדושה והטומאה הוא בכל מקורות התורה מוסרי, דתי ופולחני כאחד. קדושה היא לא רק ארץ ישראל אלא אף אדמת ישראל גופה (מל"ב ה', יז). קדוש הוא לא רק מקום המקדש, אלא יש קדושה אף בעפרו (במ' ה', יז). וכן יש קדושה בכל חומר, שמערכת הפולחן קשורה בו: בבניי המקדשים, במזבחות, בכל הניתן לגבוה, בסעודות הקודש וכו'. יש קדושה מיוחדת באיש האלהים ובכהן. אבל כל עם ישראל כולו קדוש, וחייב הוא להשמר מן הטומאה. על ישראל לקדש את עצמו במעשים ובאותות ולהזיר את עצמו מדברים ופעולות, שיש

³ אף היהדות המאוחרת, למרות אפיה הקנאי הקיצוני, הפסה את חניה תפיסה אוניברסלית. בזמנ העולם נידון על התבואה, בעצרת — על פירות האילן, בחג — על הסיים, בראש-השנה וביום-הכפורים נידונין כל באי עולם (ראש השנה ט"ו, ע"א). שבעים מרים של חג הסוכות הם כנגד שבעים האומות, לכפר עליהן, שירדו נשמים בכל העולם (סוכה ג"ה, ע"ב, עיין שם רש"י). התפלות לראש-השנה ויום הכפורים הן אוניברסליות ביותר.

בהם „טומאה“, למען יהיה „ממלכת כהנים וגוי קדוש“ (שם' י"ט, ה—ו). ישראל מצווים ועומדים להתקדש במשמרת ברית יהוה, בקיום החוקים והמצוות, בצדק וברחמים, בפרישה מן הזנות ומן העריות, מן האלילות ומן הכשוף ומן הנחש. ישראל הוזהרו, שלא יעשו כמעשי המצרים והכנענים ולא ידמו להם, למען יהיו עם קדוש ליהוה (ויק' י"ח, ב ואילך; כ', כג—כו; דב' י"ב, ב—ד, כט—לא; כ"ט, טו ואילך). השבת היא אות לקדושת ישראל (שם' ל"א, יג—יז), וכן הציציות (כמ' ט"ו, מ). הקפת פאת הראש, השחתת הזקן, קרתה בין העינים, שרט בבשר, כתובת קעקע אסורים על ישראל באשר הם „עם קדוש“, ועם סגולה (ויק' י"ט, כז—כח; כ"א, ה—ו; דב' י"ד, א—ב), משום שהללו הם מנהגי אלילות ויש בהם אבק עבודת מתים. ברעיון הקדושה קשורה שיטה של איסורים ריטואליים שונים, אסור לישראלי לאכול „תועבה“: נבלה, טרפה, גדי בחלב אמו, מיני שרצים, סוגים מסוימים מן הבהמה, העוף והדגים. אסור הוא בכלאים: להרביע בהמתו כלאים, לזרוע שדהו וכרמו כלאים, ללבוש בגד כלאים. עליו להזהר ב„טומאות“ (במת, בנבלה, בצרעת, בזיבה, בנדה, ביולדת, בשכבת זרע). המגע בטומאות וכן אכילת אוכלין ומשקין שנשמאו אינם אסורים על הישראלי. אבל הטומאה מפרישה את האדם מן הקודש, ובערוב הקדושה והטומאה יש איסור. הכהן עומד על המשמר בין התחומים, ועליו להורות את העם את משמרת הקודש, עליו לחטא ולכפר ולקדש. יום מיוחד, יום הכפורים, נקבע לחטא ולטהר את ישראל ולהבדילו מספירת הטומאה של „עזאזל“⁴.

והנה מושגים אלה של קדושה וטומאה אינם כשהם לעצמם חדושה של האמונה הישראלית. לא רק מושגי הקדושה והטומאה הדתית והפולחנית, אלא גם מושגי הקדושה והטומאה המוסרית מושרשים בתרבות המזרח האלילי העתיק. וגם בפרטי הצווים והנימוסים יש דמיון רב בין המקרא ובין דתות בבל ומצרים ועמים רבים אחרים. אולם המפעל המכריע של האמונה הישראלית היה: בטול האמונה ברשות-טומאה אהור מינית, „אלהית“, עם בטול האמונה בעצמאותו האלהית של הרע בטלה ממילא האמונה בעצמאותה האלהית של הטומאה. ובזה נבדלת האמונה הישראלית ביסודה מכל אמונה אלילית. ומטעם זה גם הבחנת הקדושה והטומאה בישראל שונה היא ביסודה מן ההבחנה האלילית. ההבחנה האלילית מקיימת אמונה בשתי רשויות

⁴ על הקדושה והטומאה בכלל ועל הנימוסים הכרוכים בה בישראל ובעמים עיין למעלה, כרך א', ע' 403 ואילך, 539—559. ועל קרבנות התמזי ונימוסי השלוח עיין שם, ע' 567—574. והשווה עוד להלן, במרק „הכהן והמקדש“.

„אלהיות“. הישראלית מסמלת באותה ההבחנה מציאות רשות אלהית אחת: אלהית היא אך ורק רשות הקדושה.

ולפיכך יש גם לצמצום הלאומי של הקדושה במקרא משמעות מיוחדת, לא-אלילית. אפשר לומר: האלילות מאמינה בפרוג הקדושה. האמונה הישראלית מאמינה בצמצום הקדושה. גם האלילות יודעת תחומים לאומיים של קדושה וטומאה. אבל באלילות הללו הם תחומי רשויות אל היות שונות. האמונה בטומאת הנכר, עד כמה שהיא מופיעה בעולם האלילי, מושרשת באמונה, שהנכר הוא רשות אלהית זרה, שיכלה להחפס גם כרשות דימונית. הפולחן הלאומי האלילי תכליתו לשמור על הרשות האלהית הלאומית ולהגביר כחה. חטויי הפולחן הזה הם אמצעים לשמור על האלהות מפני כחות הטומאה בכלל ומפני כחות אלהיים או דימוניים זרים. לא כן באמונה הישראלית. אמונה זו לא הכירה ברשויות אלהיות שונות, לא בבחינה קוסמית ולא בבחינה לאומית. היא יצרה פולחן לאומי. אבל תכלית הפולחן הזה לא היתה הגברת כחו של האל הלאומי מול כחות הטומאה בכלל או מול אלים זרים או כחות-טומאה זרים. ה„אדמה הטמאה“ של הגוים אינה רשות אלהית-דימונית מיוחדת. היא רק רשותה של עבודת לא-אלהים. יש רק רשות אחת של קדושה אלהית בהויה כולה, ואין כנגדה שום כח אלהי אחר, אלא שהאל האחד צמצם את קדושתו בישראל ובארצו. קדושת ישראל אינה איפוא קדושת רשות אלהית אחת. אדרבה, בה מסתמל יחוד הקדושה האלהית. ישראל נבדל מכל העמים, מפני שבו נתגלתה קדושה יחידה זאת. ומפני זה הקדושה הלאומית גופה היא מושג על-לאומי, סמל קדושה עולמית.

גזע ודת

ומפני שקדושת ישראל אינה אלא קדושת הספירה ההיסטורית של התגלות חסד האל, אתה מוצא, שהאמונה הישראלית העתיקה אינה יודעת את קדושת הגזע במשמעותה האלילית: קדושת זרע אלהי. לא המלכים ולא הכהנים, לא הנביאים ולא הגבורים אינם „בני אלים“, וישראל כולו אין לו מגילת-יחש „אלהית“. קדושתו היא מתנת אלהים, בחירה ואהבה. וכן אין ישראל חטיבה גזעית נפרדת מבראשית. היחש הגזעי המיוחד שלו מתחיל באמת רק עם יעקב. ולפיכך, עם כל היות האמונה הישראלית לאומית ואחווה בישראל ובארצו ומושרשת בקורותיו, אין היא קובעת לה תחומי גזע ממשיים וקיימים.

איסורי ההתחתנות בעמים נכרים, שאנו מוצאים במקרא. אינם מושרשים בהבחנת מעלה בגזע ודם, מעלת-גזע „טבעית“ או מיתולוגית, אלא הם

גזרות, שנחנו להן טעמים מסוימים. לגזרה, שנגזרה על עמון ומואב, נתן טעם היסטורי (דב' כ"ג, ד—ו). וכן יש למצרים, לעומת זה, זכות היסטורית (שם, ח—ט). ההתחנות בעמי כנען נאסרה מטעם דתי (שם' ל"ד, יב—טז; דב' ז', ב—ד; יהושע כ"ג, ז—יג; שופ' ג', ו). וכן ההתנגדות להתחנות בעמי נכר בכלל יש לה טעם דתי (במ' כ"ה, א—יח; ל"א, טו—טז; מל"א י"א, א—ח; ט"ז, לא—לג; כ"א, כה—כו) או תרבותי—לאומי—דתי (בר' ל"ד, יד ואילך; שופ' י"ד, ג; השוה בר' כ"ד, ב ואילך; כ"ז, מו—כ"ח, א—ט), אבל לא גזעי. הולול הגזעי בכושים (עמ' ט', ז ואולי גם במ' י"ב, א) אינו ישראלי—מיוחד. ואמנם, המקורות מספרים על התערבות גזעית תמידית בין ישראל ובין בני נכר. עם ישראל כולו הוא בן תערובת: הוא ממשפחת ארם, ויש בו תערובת של דם כנעני (יהודה) ומצרי (יוסף). שבטים ובתי אבות נכרים דבקו בישראל ונעשו ישראליים: הקינים, הרכבים, הכלבים, הירחמאלים ועוד. משפחת רחב הכנענית דבקה בישראל (יהושע ו', כה). יעל, אשת חבר הקיני, היא גבורה או אף שופטת בישראל (שופ' ד', יא, יז—כב; ה', ו, כד—כ). יהונדב בן רכב משתתף בהשמדת הבעל (מל"ב י', טו ואילך). נישואי—תערובת מצויים היו בכל הדורות. למשה אשה מדינית (שם' ב', כא ואילך) וכושית (במ' י"ב, א), שמשון לקח אשה פלשתית (שופ' י"ד, א ואילך), רות, אם בית דוד, היא מואבית (רות א', ד ואילך). לדוד אשה גשורית (ש"ב ג', ג). נעמה העמונית היא אם מלכי יהודה החוקיים (מל"א י"ד, כא). נישואי—תערובת וגרים נזכרו הרבה פעמים ביחוד בספורים מראשית תקופת המלוכה (עיין למעלה, ע' 191—193). אבל אין ספק, שהתערבות מצויה היתה גם בזמנים מאוחרים. נראה, שהכלל היה, ש"דור שלישי" לבני נכר, שנשתקעו בארץ ישראל, הותר לבוא "בקהל יהוה" ונחשב ישראלי (דב' כ"ג, ח—ט). מותר היה לשאת שבויות מלחמה (דב' כ"א, י—יד).

מלבד זה קיים היה בישראל מימי קדם גם מעמד מיוחד של גרים, שלא היה אחיד מצד מוצאו ומצבו הסוציאלי. כחטיבה גזעית וסוציאלית מיוחדת קיימים היו הגבעונים ושרידי כנענים אחרים, שלא הוחרמו ושנשתעבדו למקדשים. במשך הזמן נעשו עובדי יהוה נאמנים, והם, "הנתינים ובני עבדי שלמה", שעלו מבבל עם הגולה (עז' ג', מג—נח; ח' כ, ועוד). גרים משועבדים היו גם העבדים וילדי הבית מבני הנכר. היו מלים אותם ומכניסים אותם על—ידי—זוהו בבית ישראל (בר' י"ז, יב—יג, כג, כז) והיו משתפים אותם בפולחן הישראלי (שם' י"ב, מד). מלבד זה היה גם מעמד של גרים בני—חורין. הללו היו בני—נכר, שלא נבלעו בשבטי ישראל ולא נחלו קרקע, ובמשך הזמן נעשו חטיבה מיוחדת של "גרים" בני—בלי—גזע, הם היו מעמד נמוך של

עובדי עבודה קשה, ונוכרו הרבה פעמים יחד עם העבדים והעניים (שם' כ', י; ויק' י"ט, י; כ"ג, כב; כ"ה, ו; דב', ה; יד; י; יט; י"ד, כט, ועוד). בתרבותם ובדתם נעשו ישראלים גמורים, וכנראה התייחסו על "ערב רב" או "אספסוף", שיצא עם ישראל ממצרים (שם' י"ב, לח; במ' י"א, ד).

האמונה הישראלית העתיקה אינה יודעת, אמנם, את הגיור הדתי. בני-נכר דבקים בישראל בדרך ההתבוללות התרבותית-הלאומית ומתוך הסתפחות ארצית וסוציאלית. אבל העובדה, שבני נכר יכולים להעשות ישראלים בדתם, מראה בכל אופן, שהאמונה הישראלית לפי מהותה אינה מצומצמת בתחום גזעי. ביחוד חשוב הדבר, שעל ישראל יכולות להספח גם חטיבות גזעיות נכריות, שיחודן הגזעי ניכר ומורגש ועומד בעינו. משה מבקש מאת חובב המדיני ללכת עם ישראל ומבטיח לו חלק בטוב, אשר ייטיב יהיה עם ישראל (במ' י', כט—לב). הגבעונים ועבדי שלמה והגרים היו מעמדות, שזרותם הגזעית היתה מפורסמת ומובהקת, ובכל זאת נעשו ישראלים בדתם. היחוד הגזעי של הגרים הוא שגרים, כנראה, להפליה החשובה בינם ובין הישראלים כחוקי ס"כ (סה"ק) על העבדות: מן הגרים התושבים מותר לקנות עבדי עולם (ויק' כ"ה, טו—טז), וישראלי, שנמכר לגר ותושב, יש לו גאולה לפני היובל (שם, מז—נד)⁵, ועם זה משהו ס"כ את הגר עם האזרח הישראלי

⁵ היהדות המאוחרת מבחינה הבחנה ברורה וקבועה בין "גר צדק", שקבל עליו את המצוות ושהוא כישראל כמעט לכל דבר, ובין "גר תושב", שקבל עליו שבע מצוות של בני נח (עין עבודה זרה ס"ד, ע"ב, דברי חכמים, ור' מאיר ואחרים חולקים עליהם, עין שם). ולפי ההלכה אין גר צדק נקנה לעבד עולם (ואף כעבד עברי אינו נקנה, עין בבא מציעא ע"א, ע"א). אבל בחקופה הקדומה לא היתה ההבחנה הג"ל קיימת, מאחר שהגיור הדתי עדיין לא היה נוהג. בשימוש הלשון של ס"כ "שכיר" ו"תושב" אינם מסמנים דרגה מסוימת של התגיירות אלא מצב סוציאלי מסוים. "שכיר" ו"תושב" בסמיכות ל"עבד" מסמנים לא-ישראלים הנמצאים במצב של תלות בישראלי אלא שאינם משועבדים לו כעבדים. השכיר הוא בן גבר, שנשכר לעבודה למספר שנים, והתושב הוא, כנראה, בן נכר הנר על אדמת הישראלי כמין ארים והנמצא תחת חמותו. העבד נימול ואוכל בפסח, אבל השכיר והתושב אין גופם משועבד לישראלי, ואין הוא יכול למול אותם בעל כרחם, ולפיכך אינם אוכלים בפסח (שם' י"ב, טד—טו). עבד כהן אוכל בתרומה, אבל לא תושבו ושכירו (ויק' כ"ב, י). עין גם ויק' כ"ה, ו. "גר" הוא המונח הכולל, ונכללו בו השכירים והתושבים וגם לא-ישראלים בני-חורין, שנתקו מעמם ונשתקפו בארץ ישראל, וגם הגרים הותיקים, בני ה"ערב רב". רובם היו מעמד גמוך של "תושבי עצים ושואבי מים". ומצאים אנו גם צירופים: ולשכירך ולתושבך הנרים עמך (ויק' כ"ה, ו), התושבים הנרים עמכם (שם, מו), נר ותושב (שם,

לכל חוקי התורה (שמ' י"ב, יט. מט: ויק' ט"ו, כט: י"ז, טו: כ"ד, טז, כב: במ' ט', יד, ועוד). ולא עוד אלא שהיה רווח הדמוי, שהגרים היו עם ישראל בשעת כריתת הברית עם יהוה (דב' כ"ט, י ואילך) ובמעמד הברכה והקללה בהר גריזים ובהר עיבל (יהושע ח', לג, לה). התורה נתנה איפוא מלכתחלה גם ללא-ישראלים. העבד אוכל מקרבן הפסח (שמ' י"ב, מד). והגר עושה פסח „כאזרח הארץ“ (שם, מח). זאת אומרת: עם כל היותם זרים בגזע, הם משתתפים בחג הלאומי של יציאת מצרים.

בשתוף גרים זריגזע בפולחן הלאומי של ישראל כבר גלומה באמת תמורת היסוד הלאומי שבדת ישראל והתהפכותו ליסוד דתי-סמלי על-לאומי. אולם במשך דורות רבים היה הגיור קשור בכל זאת בשוחפות ארצית ותרבותית. בס"כ שולט דמוי הגיור הארצי. רות באה לחסות תחת כנפי יהוה, מכיון שבאה עם חמותה לארץ-ישראל. הכותים, שהגלו לארץ ישראל, אינם דבקים בעם ישראל, אבל הם נעשים גרים-למחצה בתוקף ישיבתם בארץ-ישראל (מל"ב י"ז, כד-מא). אבל גם האידיאה של הגיור הדתי-בלבד מנצנצת כבר בתקופה העתיקה. נעמן שב לעמו ולארצו, אבל הוא נעשה עובדי-יהוה, אלא שזקוק הוא עדיין ל„משא צמד פרדים“ אדמה ישראלית, כדי לבנות מזבח ליהוה על האדמה הטמאה (מל"ב ה', טו-יט). להקריב קרבן ליהוה במקדש ישראלי יכול כל בן נכר (ויק' כ"ב, כה)⁶. וכן יכול הוא להתפלל בבית

כג, לה, מז; בר' כ"ג, ד; ה' ל"ט, יג, גר תושב (ויק' כ"ה, מז). מן הכמיו „גר וחושב“ נראה, שגם למלה „תושב“ הייתה המשמעות הכוללת של „גר“, עיין ביחוד ה' ל"ט, יג; במ' ל"ה, יד. אין במיו המסמך דרך קבע את דרגת גר ההתגיירות הדתית. אבל בס"כ המלה „גר“ משמשת ע"פ רוב במובן זה. אלא שמלה זו מסמנת בכל זאת לפעמים גם בן נכר במצב של מעבר, לפני פגיעתו התרבותית והדתית הנמורה בישראל. יש „גר“, שלא קבל עוד את מנהג המילה (שמ' י"ב, מח). על „גר“ במובן בן-נכר מדובר בלי ספק בדב' כ"ח, מג—מד: הוא נזכר כאן כגפרד מישראל וזכור נמור, השוה שם, יב וגם מ"ו, ו. לחצי-גר מתכוון בודאי גם הכתוב בדב' י"ד, כא. — ובשים לב לכל זה נראה, ש„התושבים הגרים עמכם“ שבויק' כ"ה, מז ו„גר תושב“ שם, מז אינם מסמנים בני נכר, שלא נתייחדו לגמרי, אלא הכוונה לכל מעמד הגרים הבלתי-משועבדים. — והשוה ספרי „גולה ונכר“, כרך א', ע' 226—234.

⁶ מימות קינן מקובלת בין הסבארים הנוצרים הדעה, שהכתוב בויק' כ"ב, כה אינו אלא המשך לפסוק כד: לא תסרמו בעלי-חי בארצכם ולא תקריבו קרבנותיכם מבעלי-חי, שסורמו ביד בן-נכר בחוץ-לארץ. לפי זה לא נזכר כאן קרבן בן נכר בכלל. עיין: קינן, Volksreligiou, 326—328; ברהולט ובגמשכביאוריהם לויק' כ"ב, כה; ברתולס-קויטש,

המקדש (מל"א ח', מא—מג). על המשאלה המנצנצת בתקופה העתיקה, שכל העמים ילמדו ליראה את שם יהוה כעם ישראל, כבר עמדנו למעלה. השאיפה לפרוץ את התחום הלאומי היתה מפעפעת כמעמקי האמונה הישראלית גם בתקופה העתיקה. בנבואה לבשה דמות של חזון. ובימי בית שני נוצר מתוך השאיפה ההיא הגיור הדתי.

חרגום מקרא זה; הייניש, ביאורו לויק'. אבל הביאור הזה הוא משובש בהחלט. פסוק כה ("מכל אלה", "מום במ") מוסב לא רק על המסורסים (מעוך וכחות וכו') אלא על כל בעלי המומים, שנמנו שם בפרשה, ובין אלה מומים טבעיים, שלא יתכן לומר, שבאו "מיד בן נכר". "ומיד בן נכר" משמעותו בהכרח: קרבן של בן נכר. וכן פירשו חכמי ההלכה.

יד. הכהן והמקדש

יצירותיה של הכהונה הישראלית

הכהונה הישראלית נתיחדה מן העם למין חטיבה „גזעית“ נבדלה. הכהונה היתה נחלת שבט מיוחד בקדושה: נחלת בני אהרן ובני לוי. אבל גם קדושה זו, למרות היותה מתנחלת, לא נתפסה אלא כקדושת מתנה ובחירה (שמ' כ"ח, א ואילך; ל"ב, כו—כט; במ' ח', ה ואילך; ט"ו, ה—יא; י"ז, כ; כ"ה, ז—יג; דב' י', ח; י"ח, ה; כ"א, ה, וועוד). שבט הכהנים היה נושא מסורת פולחנית עתיקה, ששרשיה עולים עד התקופה שמלפני ברית-סיני. יש במסורתה מנחלת שבטי העברים הקדמונים ומנחלת בבל, כנען ומצרים. אבל את מסורתה העתיקה טבעה במטבע חדש, ישראלי. הכהונה היתה ביוצריה של האמונה הישראלית. גם היא דלתה את כחה היוצר ממעמקי האידאה הדתית החדשה. שיר עתיק משבח אותה כשבט חסידי יהוה ונאמניו (דב' ל"ג, ח—י). האידאה הישראלית, שיצרה לה את סמליה בכל גלויי תרבות ישראל וחיו, יצרה לה בידי הכהונה את גבושה הנימוסי והפולחני. מה שבטאה האגדה בפיזיה והנבואה בחזוניתיה בטאה הכהונה במטבע חוקיה ונימוסיה. הכהונה יצרה את הגבוש הפולחני לאידאה של אלהות עליונה, ללא מיעוט-דמות מיתולוגי-מגי.

יצירותיה הגדולות של הכהונה מימי קדם עד ראשית בית שני הן: הארון והאוהל במדבר, הפולחן המקדשי בארץ, מערכת סמלי הקדושה והטומאה, יחוד הפולחן בבית הבחירה (וממילא — הנחת יסוד לפולחן בלי קרבן). ספר התורה, מיצירתה הספרותית הם ס' הכהנים וס' דברים, חוקיהם עם מסגרותיהם הספוריות והתוכחתיות. ההבדל הגדול בתוכן ובסגנון שבין יצירות אלה מוכיח, שנוצרו בחוגים שונים. אבל לקבוע בבירור את טיבם של חוגים אלה אין אנו יכולים. בכל אופן נראה, שאלו הן יצירות הכהונה הדרומית, שמרכזה היה בירושלים. כי גם הכהנים מבית אביתר, אף-על-פי שלא הם אלא כהני בית צדוק היו החוג השליט במקדש ירושלים, חשבו אף הם את ירושלים ומקדשה המפואר למרכוזם, ובודאי שמשו גם כהנים מבית אביתר במקדש ירושלים. הקרבה, שבין ס' דברים ובין ס' ירמיה, והקרבה, שבין ס' הכהנים ובין ס' יחזקאל, מעלות על הדעת את ההנחה, שס"ד הוא ממסורת בית אביתר, וס"כ — ממסורת בית צדוק. ביחז' מ'—מ"ח אף נתנה לנו מגילת-חוקים מקבילה

למגילות של ס"כ. מרקים אלה שביחז' מושרשים הם בלי ספק בספרות הכהנית העתיקה, שהיתה מורשה בידי משפחות בית צדוק. היצירה העתיקה ביותר בין היצירות הכהניות הללו, שנשארו לנו לפליטה, הוא ס"כ. הוא כולו ארחאי, כולו מעורה בסמלים העתיקים, חוקיו ערוכים על מסכת דמוי המחנה המדברי והאוהל הכהני-הנבואי שבמרכזו. ועם זה הוא בעצם מחוקת עבודת הבמות. ס"כ וס"ד הם מקורות ראשוניים, שמתוכם יכולים אנו לעמוד באופן בלתי-אמצעי על אפיה והלך-רוח של הכהונה הישראלית.

אפיה של הכהונה הישראלית

על אפיה של הכהונה הישראלית יכולים אנו לעמוד קודם כל מתוך מה שאין בה, היינו — מתוך העובדה, שהיא הוציאה מתחומה כמה וכמה גופי תפקידים, שבעולם האלילי הם ברשותה של הכהונה ושבתקופה קדומה היו גם ברשותה של כהונת בית-אהרן או שהיו סמוכים לגבול פעולתה ונוחים להכבש על-ידה. על צמצום-תחום זה מעידים עדות מונומנטלית כל המקורות הכהניים שבמקרא וכל המסורת המקראית כולה מכל התקופות.

מכל מקורות המקרא נובעת עדות מכוונת וברורה, שהכהן הישראלי לא היה בשום תקופה לא עושה נפלאות ולא רופא חולים ומגרש רוחות ולא רואה באותות. כמו כן אין הכהן הישראלי ממלא תפקיד מקביל לתפקידו של המכשף האלילי בהדחת פורענות הבאה על הצבור, כגון מגפה, בצורת. מלחמה או לקוי מאורות השמים.

מן האגדות על אהרן, אבי הכהנים, העושה אותות במטה אשר בידו (שם' ד', ל; ז', ט ואילך), יש ללמוד, שהפעולה הכהנית של בית-אהרן כללה בימי-קדם את מעשה-הנפלאות בסגנונו המצרי. אבל האגדה המקראית מיחסת לאהרן מעשי נפלאות לא באשר הוא כהן, אלא באשר הוא איש-אלהים. ולא עוד אלא שהוא פועל תמיד במצותו של משה. בכל אופן אין אהרן מנחיל סגולה זו לבניו, וגם את המטה אינו מנחיל להם. הכהונה הישראלית לא פעלה בתחום מעשי הנפלאות ולא טפחה מסורת של חכמת-חרטומים. לפי יהושע ג'—ד' מלאו הכהנים והארון תפקיד מסויים בבקיעת הירדן, ולפי יהושע ו' הכהנים נושאי הארון ותוקעי השופרות תופסים מקום מרכזי בטקס הקפת יריחו והפלת חומתה. אבל במעשי הנפלאות האלה פועל בעצם איש האלהים: הכל נעשה במצות יהושע, והכהנים אינם אלא אמצעי לפעולתו. ובהקפת יריחו כל העם משתתף עם הכהנים. גם במקרים אלה אין איפוא שום פעולה כהנית-חרטומית.

כמו כן אין הכהן הישראלי רופא חולים, לא בלחש ולא בנימוסי חטוי.

אף-על-פי שהוא מחטא מן הטומאה וגם מן המחלה המטמאה (עיין למעלה, כרך א', ע' 547—558). וכן אין הכהן הישראלי מנחש ורואה באותות, גם לא בקרבי הקרבן, אף-על-פי שהקרבת קרבנות היא פעולה כהנית מיוחדת. הכהונה הישראלית שאלה באלהים רק במשפט-האורים, שהיה מין גורל והיה קשור בתכשירי-כהונה — בחושן ובאפוד. כמו כן אין הכהן הישראלי מדיח פורענות. בחוקי העבודה הכהנית שבס"כ (וכן בס"ד) אין נימוס, שתכליתו להדיח מגפה, בצורת, רעב או להעביר לקוי-מאורות. נימוסי החטוי וקרבנות החטוי הכהניים אינם באים להדיח רעה, וכל שכן שאינם באים להדיח רעה דימונית (עיין שם, ע' 547—551, 567—574). בנימוס קרבן הפסח של ס"כ (שם י"ב) יש, לפי מראית-העין, יסוד של שמירה והדחת סכנה. אבל נימוס זה אינו כהני. לפי במ' י"ז, יא—טו אהרון עוצר את המגפה בהקטרת קטורת. אבל אין זה מדומה כנימוס של קבע, ובפרשת הקטורת לא נזכרה עצירת מגפה. אהרון פועל לפי מצוה מיוחדת של משה, ואין זה אלא מעשה-פלא לשעתו. דומה הוא ספור זה לספור על עצירת המגפה בשטים על-ידי הוקעת ראשי העם או על-ידי קנאת פנחס (במ' כ"ה, א—ט) וכן לספור על עצירת המגפה בימי דוד על-ידי בנין המזבח במצות גד (ש"ב כ"ד, יח—כה). ואמנם, בספורים על פורענויות שונות, שארעו החל מימי יהושע בזמנים שונים, ועל המעשים, שנעשו כדי להדיחן, אין הכהנים תופסים מקום (עיין למעלה, כרך א', ע' 546—547). תפלת שלמה מזכירה פורענויות לאומיות (מל"א ח', לז ואילך), אבל אינה מזכירה נימוסי כהנים; תפלת העם במקדש היא המעבירה פורענות. לפי יואל א', יג—יד; ב', יז הכהנים בוכים עם העם בשעת בצורת. טקס העגלה הערופה (דב' כ"א, א—ט) נעשה במעמד הכהנים, אבל הם אינם פועלים שום פעולה.

רק במלחמה ניתן לכהן תפקיד מסוים. במלחמות, שבהן היה הארון יוצא (עיין פרק זה להלן), היו הכהנים נושאים אותו. אבל ההשפעה נתייחסה במקרים אלה לא לאיזו פעולה כהנית אלא לארון עצמו. לפני הקרב היו נוהגים להקריב עולה (ש"א י"ג, ט—יב). אבל קרבן זה היה המצביא עצמו מקריב ולא הכהן. לא ס"כ ולא ס"ד אינם מזכירים אותו. בספורים מן הזמן שעד ימי דוד תפקידו של הכהן במלחמה הוא בעצם תפקיד של שואל באלהים. אולם לפי ס"כ הכהנים תוקעים בחצוצרות בשעת מלחמה (במ' י', ח—ט; ל"א, ו). זהו הנימוס היחידי, שבו הכהן כאילו פועל כמדיח רעה. אולם באמת אין גם פעולה זו פעולת-הדחה (אֶפֶסְטֶרֶפֶאִית). כי התקיעה נתפסת שם כהזכרה לפני אלהים. היא איפוא סוף סוף מין טקס של בקשה והפצרה.

צמצום מופלא זה של תחום פעולתה של הכהונה הישראלית אינו דבר ריק. הוא מעיד על שאיפת-מעמקים של הכהונה לעצב את דמות עצמה בהתאמה לאידיאה הישראלית. הכהונה הוציאה מתחומה את עשיית הנפלאות ואת רפוי החולים מתוך ההרגשה האינטואיבית העמוקה, שהפלא הכהני והרפוי הכהני, המבוססים על מסורת ותורה קבועה, עשויים להתפס כחכמת כשפים, כמגיה אלילית. מכל דרכי הנחש האינדוקטיבי שמרה רק על הגורל, שהיה עממי, בלתי תלוי בחכמת סתרים, והיה מין דרישה-באות בסגנון ישראלי (עיין למעלה, כרך א', 504). היא ויתרה על תפקידו של הכהן-המג האלילי המדיח רעה והמגן על אל ואדם בנימוסי כשפים, מאחר שהאידיאה הישראלית לא נתנה מקום לפחד האלילי מפני כחות הרע הדימוניים, שהם סכנה לאלהים ולעולמו. מתוך תמורת-מעמקים זו באה התמורה בתפיסת הטומאה ונימוסי החטוי והשלוח. הרע בא מיד אלהים, וכדי להעבירו, צריך להתפלל אליו. הדחת הרע נעשתה מפני זה ענין לדת העממית ויצאה מתוך תחומה של מערכת הנימוסים הכהניים. תפקיד השמירה של הכהונה נתפס בישראל תפיסה חדשה: משמרת יראת-הקודש. מתוך אידיאה זו עצבה הכהונה הישראלית את חוקתה הפולחנית, כמו שנראה.

תפקידי הכהונה

תפקידי הכהונה נזכרו בהרבה מקומות בהנ"ר. בשיר עזיק נזכרו שלשת תפקידיה הראשיים: בידי הכהנים נחן יהוה את האורים והתומים לשאול בהם, הכהנים מורים משפט ותורה לישראל, הם מקטירים (כלומר: מקריבים קרבנות) על המזבח (דב' ל"ג, ח—י). בספורי נ"ר נזכרה כמה פעמים השאילה באשור. תפקיד הכהן הוא גם לברך את העם בשם יהוה (דב' י', ח; כ"א, ה; השוה בר' י"ד, יט). לפי דב' כ"ו, יד על הכהנים (ה"הלויים") לקרוא את הברכה ואת הקללה בהר גריזים והר עיבל. הכהנים הם נושאי הארון. לפי המקורות שמחוץ לס"כ (דב' י', ח; ל"א, ט, כה; יהושע ג', ג—ד; יח; ו', ו—יב; ח', לג; ש"א ד', ד; ו', טו, "לויים" במובן "כהנים"; ש"ב ט"ו, כד—כו, כט; מל"א ב', כו; ח', ג). בידי הכהנים משמרת ספר התורה (דב' י"ז, יח; ל"א, ט, כד ואילך). הכהנים מלאו תפקיד מסוים גם במשפט. כנראה — מפני ועד כמה שהמשפט היה קשור בענינים סקרליים וגם מפני שהם ידעו את החוק הכתוב. ביחוד מטעים דבר זה ס"ד (דב' י"ז, ח—יב; י"ט, יז; כ"א, ה), ונראה, שזה נרמז גם בשמ' כ"א, ו; כ"ב, ז—ח, י: משפט-אלהים ושבועת-יהוה היו בלי ספק קשורים במקדשים ובכהניהם. הכהן משתתף עם הנביא במשיחת המלך (מל"א א', לה, לט, מה). הוא מאמץ את לב העם במלחמה

(דב' כ', ג—ד). הכהנים משתחפים במעשה העגלה הערופה (שם כ"א, ה). הכהן מניח את טנא הבכורים לפני המזבח (שם כ"ו, ד). בימי בית ראשון היו הכהנים משמשים כ"שומרי הסף", שמתפקידם היה גם לקבל את תרומות הכסף מידי העם הבא אל המקדש (מל"ב י"ב, י; כ"ב, ד; כ"ג, ד; כ"ה, יח). לפי שמ' ל"ב, א—ו אהרון עושה את העגל, בונה את המזבח, מקדש את החג. אולם אהרון פועל כאן גם כראש העם במקום משה. בספורי נ"ר המלכים והנביאים-המנהיגים הם הבונים את המזבחות ואת המקדשים. אבל אין ספק, שהכהנים מלאו תפקיד מסוים גם בבנין המזבחות והמקדשים (עיין מל"ב ט"ז, י ואילך). ובכל אופן נראה, שהכהנים הם שהיו מקדשים את החגים וקוראים את העם ל"מקרא קודש" (עיין יואל א', יג—יד).

תפקידי הכהנים לפי ס"כ מגוונים יותר, ובכמה דברים שונים הם ממה שמצינו בשאר המקורות. מכיון שבס"כ נשתמרו לנו תורות מפורטות על מעשה הקרבנות ועל סדרי הפולחן של מקדש גדול (כמין דוגמא לעבודת המקדשים בכלל), הרי שמתוך ס"כ יכולים אנו ביחוד לעמוד על תפקידיו המקדשיים של הכהן הישראלי ועל טיבו של המקדש הישראלי. גם לפי ס"כ הכהן שואל באלהים במשפט האורים (שמ' כ"ח, כט—ל; ויק' ח' ח'; א—ב; במ' כ"ז, כא). מורה תורה (ויק' י', יא; במ' ל"א, כא; השוה יחו' מ"ד, כג). מקריב קרבנות, מברך את העם (ויק' ט', כב; במ' ו', כג—כו). אבל מלבד אלה יש לו עוד תפקידים מרובים במקדש. הוא מדליק אש-תמיד על המזבח, מדשן את המזבח (ויק' ו', ב—ו), מדליק את המנורה (שמ' כ"ז, כ—כא; ויק' כ"ד, א—ב; במ' ח', ב—ג, ועוד), עורך את לחם הפנים (ויק' כ"ד, ה—ט; השוה ש"א כ"א, ה—ז), מקטיר קטורת (שמ' ל', א—י; מ', כו—כו; ויק' י', א—ב; ט"ז, יב—יג; במ' ט"ז, ו, טז—יח, לה; י"ז, א ואילך, ועוד), מזה דם ושמן (ויק' ד', ו, יז; ח', יא, ל; י"ד, ז, טז, כז, נא; ט"ז, יד, טו, יט, ועוד), תוקע בחצוצרה למקרא העדה, במלחמה ועל הקרבנות (כמ' י', א—י). הכהן מחנך את המקדש ואת כליו (ויק' ח'; השוה יחו' מ"ג, יח—כו) ומחטא אותם ביום החטוי (ויק' ט"ז; השוה יחו' מ"ה, יח—כ). הוא מתודה על עוונות העם (ויק' ט"ז, כא). הוא רואה נגעים ומחטא מן הצרעת (שם י"ג—י"ד). הוא עוסק בשריפת פרת החטאת (הפריה האדומה; במ' י"ט). הוא מעריך ערכים (ויק' כ"ז, ח, יד). הוא משקה את הסוטה (במ' ה'). הוא יוצא במלחמה, ובידו "כלי הקדש וחצצרות התרועה" (שם ל"א, ו). הגולה יושב בעיר מקלטו עד מות הכהן הגדול (במ' ל"ה, כה, כח; יהושע כ', ו). — בס"כ לא נזכרו לא תפקיד הכהן לעודד את העם במלחמה ולא טקס עגלה ערופה, שמצינו בס"ד. וכן אין ס"כ מזכיר את תפקידו של הכהן במשפט. זכר לבך יש למצוא אולי כפרשת סוטה: משפט

הסוטה הוא „משפט אלהים“, וכולל הוא גם טקס של השבעה. לפי נוסח ס"כ שביחו' (מ"ד, כד), הכהנים יעמדו „על ריב“ לשפוט במשפטי יהוה. העדר הטעמת התפקיד המשפטי של הכהן בס"כ ודאי אינו אלא פרי איזו תאונה ספרותית.

בס"כ שלטח המגמה הברורה לקשר את תפקידי הכהן במקדש עד קצה גבול האפשרי. רק חטוי הבית המנוגע (ויק' י"ד, מח—נג) אינו קשור במקדש כלל. אבל שאר פעולותיו של הכהן קשורות באופן זה או אחר במקדש וכליו. כשם שס"כ מתנגד למזבח „שדה“ ולמעשה פולחן ב„שדה“ ללא מקדש, כך הוא מתנגד, כנראה, לכל פעולה כהנית „חפשית“. אין הוא יודע דרישה באפור בכל מקום, כפי שהיא מתוארת בנ"ר. האורים והתומים הם, לפי ס"כ, חלק מתלבושת־הפאר של הכהן הגדול, ואין נשאלין בהם ודאי אלא במקדשים. אין הוא מזכיר את טקס העגלה הערופה שבס"ד, שאינו קשור במקדש כלל. אהרן עוצר את המגפה בקטורת, שהוא מקטיר על מחתה ממחתות המשכן ועל אש מעל המזבח (במ' י"ז, יא—יב). טקס השקאת הסוטה נערך במקדש (שם ה', טו—לא). פרת החטאת נשרפת „מחוץ למחנה“, אבל ההזאות מדמה הן „נכח פני אהל מועד“ (שם י"ט, ד). חטוי המצורע בצפרים נעשה „מחוץ למחנה“, אבל אין חטוי זה אלא הכנה לכפור על המצורע „לפני ה'“ באהל מועד (ויק' י"ד, א—לב). השתחפות הכהן במלחמה קשורה בהולכת „כלי הקדש וחצרות החרושה“, שהם מכלי המקדש (במ' ל"א, ו, עיין שם י', א—י; מל"ב י"ב, יד). במגמה ההיא קשורה גם השקפת כהונת ס"כ על הארון ועל הדביר.

הארון והדביר

לפי סי"א וס"ד האוהל הוא מקום גלוי־שכינה נבואי ולא מקדש פולחני, ואין הוא קשור בארון במפורש (שמ' ל"ג, ז—יא; במ' י"א, טז—י"ב, י; דב' ל"א, יד—טו)¹. לפי במ' י', לג (מן המקור סי') הארון משמש מורה־דרך פלאי לישראל במדבר. לפי דב' י', א—ה נעשה הארון, כדי לשים בו את

¹ הפסוקים דב' ל"א, יד—טו נחשבים ברגיל על ס"א. לפי זה לא נזכר האוהל בס"ד כלל. עיין למעלה, כרך זה, ע' 77. אבל אפשר גם, שזוהי מנקודת־השחוף שבין ס"א ובין ס"ד ושם"ד מדבר כאן בלשון ס"א. אמנם, האוהל לא נזכר ולא גרמו במבוא הפסוקי של ס' דברים. אבל המצוה לשים את התורה „מצד ארון ברית יהוה“ (דב' ל"א, כו) מניחה ודאי, שהארון עצמו עמד במקום משומר. על פירוש „מצד“ עיין בבא בתרא נ"ך, ע"א וע"ב, ויונה, תרגום: וזתשונן יתיה בקנפסא וזן צפרי ימיגא דארון קיימא ונן

הלוחות, ולפי דב' ל"א, כו שמרו הכהנים גם את ספר התורה, כצד ארון ברית יהוה. לפי ס"ד וכן לפי ספורי ס' יהושע ג'—ח' ולפי ש"א ד' (עיין למעלה, ע' 265) הכהנים נושאים את הארון ככלי-קודש בפני עצמו, ונושאים הם אותו כשהוא מגולה. נשיאת הארון בידי הכהנים נחשבת כשהיא לעצמה פעולת-קודש. ביהושע ג'—ו' תכליתה בקיעת הירדן והפלת חומת יריחו. בש"א ד' הארון מוצא למקום המלחמה לשם נצחון על האויב. לפי יהושע ח', לג כל ישראל עומדים מזה ומזה לארון נגד הכהנים, נושאי הארון, בשעת הברכה וקריאת התורה בין הר גריזים ובין הר עיבל. יהושע נופל על פניו לפני הארון אחרי מפלת ישראל לפני העי (שם ז', ו). אוהל לא נזכר בכל הספורים האלה. לפי ס"כ הארון הוא, לעומת זה, כלי הקודש המרכזי של האוהל, הנתפס כמנבאה וכמקדש פולחני בבת אחת. ולא עוד אלא שהארון חבוי לפני ולפנים, בקודש הקדשים, שהכהן הגדול נכנס לשם רק פעם אחת בשנה ביום הכפורים. הארון אינו נשא בידי הכהנים כלל ואינו מוצא מחביונו לשם שום פעולת-קודש. נושאים אותו הלויים כשהוא מכוסה, ורק בשעה שישראל היו עוברים במדבר ממקום למקום (במ' ד' ואילך). הנשיאה היא מלאכה ולא שירות-קודש. הארון אינו יוצא, לפי ס"כ, במלחמה כלל. עם הצבא יוצא הכהן, ובידו, כלי הקדש וחצצרות התרועה" (במ' ל"א, ו).² הארון נשאר קבוע תמיד במסגרתו הפולחנית, ורק בה הוא ממלא את תפקידו בקודש. הוא מרכזו של החלל המקודש, של המקדש, והוא גם מרכז הפעולות הפולחניות של הכהן. תפיסה זו היא הבטוי המובהק ביותר לאידיאה היסודית של ס"כ התולה את הקדושה הפולחנית בחלל מקודש — באוהל או במקדש.

אולם אין לחשוב, שתפיסת ס"כ אינה אלא תורה עיונית מאוחרת ומופשטת. באמת עלינו להניח, שבכהונה הישראלית התנצחו זו בזו מימי קדם שתי מגמות שונות, שנתבטאו בשתי תפיסות שונות של הארון: הארון הנשא בידי הכהנים והארון החבוי בקודש. ולא עוד אלא שתפיסת ס"כ היא שהיתה הגוברת, והיא שנצחה סוף סוף.

דעה רווחת היא, שבבמ' י', לג נשתמרה עדות היסטורית על מהותו הראשונית של הארון, והיינו, שהארון היה מין תכשיר של נחש-דרכים מעין ה"מרכב" או ה"עוטפה", המקושטים נוצות, של שבטים ערביים שונים. גם לפי יהושע ג', ב—ד הארון משמש מורה דרך. אבל בכל מה שידוע לנו על מעשה

² „כלי הקדש" אלה אין אנו יודעים מה הם, אבל אין הכוונה בכל אופן לארון. ובעלי האגדה פירשו, שהכוונה לארון (כומה ס"ג, ע"א, וכן רש"י והראב"ט). ואילו הרגום יונתן מביאר: ואוריא וחמיא דקודשא.

הארון אין בהחלש שום דבר הרומז על האשירות להשתמש בו כבתכשיר כזה. הוא היה עשוי עץ או מתכת, נוצות לא היו בו, והיה נשא בידי אדם ולא מוסע עלידי בעלי-חיים. אי אפשר היה איפוא לנחש בו לא ע"פ תנועת הנוצות ולא ע"פ הליכת בעל-החי המסיעו (השוה ש"א ו', ז-טז). אין ספק, שבבמ' י', לג וביהושע ג', ב-ג נשתמרה רק אגדה על פעולה פלאית של הארון, מעין האגדה על בקיעת הירדן וכו'. זוהי הקבלה לספורו של ס"כ, שהענין שמש מורה-דרך לישראל במדבר (במ' ט', טו-כג).

לא יותר מבוססת היא הדעה, שהארון היה בעיקרו כלי-קודש מלחמתי. אמנם, הארון מלא לפרקים תפקיד במלחמה⁸. אבל השאלה היא, אם היה תפקיד זה עיקר וקבע ולא עראי. יש לשים לב לכך, שידיעה ודאית על הוצאת הארון למלחמה נשתמרה בעצם רק בש"א ד'. מלבד זה רומזת על כך גם העובדה, שלפי במ' י', לה-לו שמש שיר-מלחמה שיר-לואי לנסיעת הארון ולנוחו. אבל לעומת זה מכריע הדבר, שבשום ספור-מלחמה עתיק אין הארון תופס מקום. בבמ' י', לג-לה נזכר שיר-מלחמה, אבל תפקיד הארון שם הוא כלל וכלל לא מלחמתי: הוא נוסע לפני ישראל „לתור להם מנוחה“. בספור על מלחמות משה בעבר הירדן לא נזכר הארון (במ' כ"א, לא-לה; דב' ב', כד-ג', יז). וכן לא נזכר במלחמות יהושע (יהושע ט'-יז) והשופטים (שופ' א' ואילך). ולא זה בלבד אלא שגם לפי ש"א ד' ישראל יוצאים למלחמה תחלה בלי הארון. רק אחרי המפלה הם יועצים עצת-יאוש להביא את הארון משילה. ויתר על כן: הבאת הארון היא פעולה בלתי רגילה ומדהימה, והפשלטים אומרים: אוי לנו, כי לא היתה כזאת אתמול שלשום! (ז). ולהלן: גם במלחמות שאול אין הארון ממלא תפקיד. שהרי עד ימי דוד הוא עומד בבית אבינדב בגבעה. בש"א י"ד, יח מדובר לפי גרסת השבעים על האפוד ולא על הארון. ואין ספק, שזוהי הגרסא הנכונה. ואף לפי הנוסח שלנו היה הארון במחנה רק „ביום ההוא“, ובשום ספור אחר מימי שאול לא נזכר. וגם במלחמותיו המכריעות של דוד אין הארון תופס שום מקום. עיין ש"ב ה'; ח'; י'; כ"א, טו-כב; כ"ג, ח-לח. בש"ב י"א, י נזכר הארון. אבל שאלה היא, אם אין כאן שבוש⁴. בכל אופן זהו המקום היחידי, שנזכרה בו יציאת הארון

⁸ השוה למעלה, כרך א', ע' 582. יש לזכור, שהאמור שם בא בעיקר להוציא מן הלב

את הדעה (של מובינגל וחבריו), שהארון היה גישא בתהלוכת חג.

⁴ בספור עצמו ב' א-יט; י"א, א; י"ב, כו-לא לא נזכר ולא נרמז הארון. ביחוד היה צריך להזכירו ב', יב. מש"א ד' נמצאנו למדים, שאת הארון היו מוצאים למלחמה רק במקרים יוצאים מן הכלל. את הארון הביאו אז רק אחרי המפלה. והמלחמה ההיא הרי היחה

למלחמה בימי דוד. לפי ש"ב ט"ו, כד—כו אין דוד רוצה לקחת אתו את הארון בכרתו משני אבשלום. אבל גם אבשלום אינו מוציא אתו את הארון. בכל הספורים שלאחרי ש"ב י"א, י עד סוף נ"ר אין זכר ליציאת הארון למלחמה.⁵ תפקיד הארון ככלי-קודש מלחמתי היה איפוא רק תפקיד-עראי.

ולעומת זה מעידים ספורי נ"ר עדות ברורה על האידיאה, שהיתה ריווחת בישראל, שהארון הוא כלי-קודש מקדשי, שמקומו בחביון הקודש. בימי עלי הארון הוא „בהיכל יהוה“ בשילה, ושמואל שומר אותו (ש"א ג', ג). אחרי שהושב מארץ פלשתים העמד בבית אבינדב בגבעה (שם ז', א). דוד מעמיד אותו „במקומו בתוך האהל, אשר נטה לו“ (ש"ב ו', יז). הוא רוצה לבנות לארון „בית ארוים“, שלא יהיה הארון „ישב בתוך היריעה“ (שם ז', ב ואילך). עד אז היה הארון „מתהלך באהל ובמשכן“ (שם ו). מקומו הנכון של הארון הוא בתוך „נוהו“ (שם ט"ו, כה). בימי שלמה הארון מובא „אל מקומו, אל דביר הבית, אל קדש הקדשים, ושם נשאר „עד היום הזה“ (מל"א ח', ח). ברוב הזמנים והדורות היה איפוא הארון ב„מקומו“, בסתר אוהל או מקדש. זאת אומרת, שבאידיאה של הארון קשורה האידיאה של המקדש. וקשר היסטורי זה הוא שמתבטא ביחוד בס"כ.

הספור בש"א ג' מעיד, שמקום הארון נחשב בימי קדם מקום מיוחד לגלוי אלהים. בסי"א נשתמר זכר, כמו שראינו, לאוהל-מנבאה של ימי קדם. אולם הארון משמש מימי קדם גם מקום פולחן וזבח. יהושע נופל על פניו ומתפלל לפני הארון (יהושע ז', ו—ט). בשילה הארון עומד במקדש פולחני (ש"א א'—ד'). הפלשתים מציגים אותו בבית דגון „אצל דגון“ (שם ה', ב).

על אדמת ישראל. אבל אין שום זכר להוצאת הארון למלחמה במרחקים מחוץ לגבול ישראל. בי"א, י יש לגרום אולי: אדני, ישראל ויהודה יושבים בסכות ונו'. (השוה מל"א א', יז; דג' י, מז; י"ב, ט). „ישראל ויהודה“ הם העם, „עבדי אדני“ הם חיל הנבורים. גרססן, *Geschichtsschreibung*, מוחק „ישראל ויהודה יושבים בסכות“. ולזה אין יסוד.

⁵ אין זכר לזה בס' מלכים. אמנם, לפי דה"ב ל"ה, ג כאילו נפסק „משא בכתף“ של הלויים רק בימי יאשיהו. אבל בעל ד"ה עצמו מניח, שעם „סנוח הארון“ בבית ה' בפל המפיד המשא של הלויים, עיין דה"א ו, מז—יו; כ"ג, כה—כו. מלשון „ויהיו שם עד היום הזה“ (מל"א ח', ח; דה"ב, ה', ט) נראה, שלא היו נוהגים להוציאו. גם בד"ה לא נזכר מקרה כזה בשום מקום. על כוונת הכתוב בדה"ב ל"ה, ג קשה לעמוד. וכבר מצאו כאן קדמונים ואחרונים רמז לגניזת הארון. עיין יומא ג"ג, ע"ב. ועיין מאיר איש שלום, היכן הוא הארון? השלח, כך י"ג. ואין אלו אלא דרשות. ונראה, שהכתוב משובש, וכבר הציעו במקום „חנו אח“: „סנוחת“ או „הנה“.

מקריבים לפניו אנשי בית שמש (שם ו', טו), דוד (ש"ב ו', יג), ושלמה (מל"א ג', טו; ח', ה). לפני האוהל, שבו העמד הארון, דוד מעלה עולות ושלמים (ש"ב ו', יז), באוהל יש שמן קודש, וכן יש שם מזבח (מל"א א', לט; ב', כח-ל). משנבנה בית המקדש בירושלים נעשה הארון כלי-קודש מרכזי של מקדש פולחני.

נתנה איפוא רשות לומר, שתולדות הארון מימי קדם עד סוף בית ראשון הן בעיקר הגשמת האידאיה של ס"כ: מקום הארון הוא מקום גלוי שכינה או מקום משכנה של קדושת האלהים: מקומו הנכון של הארון הוא חביון מקדש, המשמש גם מקום פולחן וזבח. בימי קדם הוצא הארון מזמן לזמן לשם פעולה פלאית מיוחדת או לשם טקס לאומי מיוחד. הפעולה נעשתה בידי כהנים, נושאי הארון. בכהונה היה זרם, שחשב תפקיד זה של הארון לנורמלי וחוקי, ואת זכות הכהנים לשאת את הארון חשב לזכות יסודית. השקפה זו נתגבשה בספרות שמחוץ לס"כ. היש ללמוד מש"א ד' וממל"א ב', כו, שכהני שילה וענחות (בית עלי ואביתר) היו בעלי תורה זו של נשיאת ארון כהנית? יש לזכור, שבס"ד, שהוא בודאי מיצירת בית אביתר, הכהנים הם נושאי הארון, וכן בפרקים שבס' יהושע הכתובים בסגנון ס"א, שהוא קרוב לס"ד ברוח ובסגנון. זרם אחר התנגד לכך. הארון מקומו במקדש, בדביר, עליו להשאר נעלם מעין כל, ומסביב לו — משמרת בתוך משמרת. הארון הוא הנקודה המרכזית של המקדש, והוא חלק בלתי נפרד של המקדש. הוא צריך לעמוד בחלל המקודש ע"י הפולחן. זוהי תפיסת ס"כ. ואנו רואים, שמשנבנה בית שלמה, שכהני בית צדוק שלטו בו, נצחה אידאיה זו נצחון שלם: אין זכר לדבר, שהארון הוצא מאז ממקומו. — ולא עוד אלא שיש לשים לב גם לכך, שגם עגלי ירבעם, ההקבלה הצפונית לארון, היו קדשי-מקדש קבועים, ואין רמז לדבר, שהיו נושאים אותם. ועם כל ההבדל, שאפשר למצוא בין הארון ובין העגלים, הרי במדה זו שוים העגלים עם הארון של ס"כ, שהם מחוברים חבור-קבע עם המקדש. וגם זה מעיד, שהתפיסה של ס"כ היא שרשית.

הנגוד בין נשיאת הארון ובין משמרת הארון לא היה יסודי ולא שמש עלה לפלוג של ממש בכהונה. וגם נראה, שמשניתן הארון בדביר לא היחה עוד השאלה שאלה מעשית. בית אביתר שמש עם בית צדוק במקדש אחד. ולא עוד אלא ששניהם היו שותפים ביצירת אותו הטופס של המקדש, שהאמונה הישראלית תפסה אותו כבטוי השלם של האידאיה שלה — ביצירת בית הבחירה.

מן האוהל עד בית הבחירה

ליד הנגוד בין נשיאת-הארון ובין משמרת-הארון אנו מוצאים בימי קדם נגוד אחר בתחום היצירה הפולחנית: נגוד בין תפיסת המקדש כמקום מקודש ובין תפיסתו כחלל מקודש, ללא קבע של מקום. גם נגוד זה לא הביא לידי פלוג. אדרבה, הוא נסתיים בסינתזה מיוחדת במינה — בבית הבחירה.

על הנגוד הזה כבר עמדנו למעלה וראינו, שבמשך דורות בקשה לה האידיאה של המקדש-המשכן, משכן חסד האלהים בעם ישראל, את הלבוש המתאים למהותה הישראלית. היא בקשה סמל לקשר-בחירה בנגוד לקשר-הטבע של האלילות. כהונת בית-אהרן נאחזה בסמל האוהל. האוהל הוא חלל מקודש, ואין לו „מקום“. הוא משמש משכן לארון וללוחות המסמלים עדות ובחירה. הוא כולו מלאכותי, אין בו שום אחיזת-קבע בטבע, מהיותו ללא מקום. גם המזבח של כהונת ס"כ אינו „מחובר“ (מזבח אדמה או מזבח אבן) אלא מזבח נחושת מטולטל. מקום האוהל „נבחר“ מדי פעם. הוא מסמל בחירה מתמדת. ולעומת זה נאחזה האמונה העממית באידיאה של בחירת מקום. האגדה העממית העלתה את קדושת מקומות המקדשים עד ימי האבות, הטעימה על-ידי זה את אפיה ההיסטורית של קדושה זו ושללה את אפיה הטבעי והקדמון (עיין למעלה, ע' 142 ואילך, 169 ואילך). עממית היתה גם האידיאה של קדושת הארץ, שבה שכן ישראל ושתנה לו מיד אלהיו ושבה היו נימוסי הפולחן קשורים קשר פנימי. גם בתפיסה זו נתבטאה האידיאה של קדושת-בחירה היסטורית.

עם התנחלות ישראל בארץ ועם התגברות הצורך במקדשים במושבות ישראל לא יכלה הכהונה לקיים את מקדש-האוהל. אבל עובדה היא, שס"כ לא קלט את האידיאה של קדושת מקום. הכהונה של ס"כ התנגדה למזבחות ללא-מקדש, הנבנים בכל מקום. את המקדש הבנוי בנין קבע (את ה„במה“) קבלה. אבל היא תפסה אותו כהגשמה של ה„אוהל“, של החלל המקודש, שבו מדומה ארון אידיאוני. רק על מזבח הקשור במקדש-משכן כזה מותר להקריב. את קדושת הארץ תפסה כאצילות הנאצלת מקדושת המשכן (השוה למעלה, ע' 124). חוגי-כהנים אחרים, חוגי ס"ד, הגו את איסור המצבות והאשרים, שהיה בהן אבק עבודת טבע. ועם זה קבלו חוגים אלה את האידיאה העממית של בחירת המקום. אלא שאת האידיאה הזאת העמידו ותפסו אותה כמין בחירה אֶסְכְּטוֹלוֹגִית: את המקדש האחד והנצחי עתיד האל לבחור לו אחרי שינחיל את ישראל על אדמתו. (עיין למעלה, ע' 273—275).

מתוך התסיסה הזאת ותנפתולים האלה נוצר בתקופת חזקיהו — ואשיהו בית הבחירה, שבדמותו יצרה היהדות את הבית השני. ברפורמות של ימי חזקיהו-יאשיהו נתגבשו באמת שתי מגמות שונות, שפעלו בכהונה ישכאילו נתאחדו יחד בפעולה זו לשם יצירה משותפת. כי יש לשים לב לכך, שבית-הבחירה, שנתגשם ברפורמות ההן ובבית שני, אינו לא של ס"ד ולא של ס"כ, אלא הוא הרכבת שניהם. כי בס"ד בית הבחירה עומד במקום נבחר, אבל אין בו אף מלה אחת על זה, שהבית הוא מקום הארון. בס"כ אין זכר למקום נבחר. אבל המשכן הוא קודם כל מקום הארון. ואילו בבית הבחירה הריאלי נתגשמו שתי האידאות: מקדש העומד במקום נבחר והמשמש משכן לארון. כהונת בית צדוק קבלה את האידאה של ס"ד והשלימה אותה משל ס"כ. כך נברא בית-הבחירה מתוך פעולה משותפת של כהונת ס"ד וכהונת ס"כ.

התפיסה הכהנית של המקדש והפולחן

לפי התפיסה העממית, שהיתה רווחת גם בישראל, עשוי פולחן המזבח והמקדש להמשיך על האדם את שפע ברכתו וחסדו של האלהים. נדר יעקב בבית אל (בר' כ"ח, יח—כב) קשור בבקשת לחם לאכול ובגד ללבוש. חוק-המזבח העתיק מסביר, שבכל מקום, שהישראלי יזכיר את שם האל, יבוא אליו ויברכהו (שם' כ', כד). לפי תפלת שלמה (מל"א ח', יב—סא) נועד הבית לשמש שער לתפילותיהם ולתחינותיהם של ישראל, למען ישמע אותן האל ויעשה משפטם, יתן להם מטר, יצילם מאויב וכו'. והנה מאלף הדבר, שהאידאה הזאת של הפולחן כאמצעי להשגת טובה חמרית אינה מצויה בספרות הכהנית המקראית. היא היתה צריכה להשתקף בס"כ, מאחר שיש שם פרוטרוט של ענינים פולחניים. אבל היא איננה.

בס"כ אנו מוצאים את הגבוש הכהני המיוחד של האידאה הישראלית העממית, שהמקדש הוא מקום התגלות האלהים, מקום גלוי חסד בחירתו. האל צוה את ישראל במדבר לעשות לו מקדש למען ישכון בתוכם (שם' כ"ה, ח). בזה הובעה התפיסה הכהנית המיוחדת: המקדש נעשה למען ישכון אלהים בישראל, לא למען ישמע תפלתם ולמען יעשה משפטם. המקדש האידאלי הוא „אוהל מועד“, היינו: מקום התגלות האלהים לישראל, בימי משה — גם מקום מתן תורה (ויק' א', א, ועוד). בחביון האוהל, בקודש הקדשים, עומד הארון. בארון — לוחות העדות. על הארון — הכרובים. סמל מרכבת אלהים, סמל שלטונו בעולם. הכרובים שומרים על לוחות העדות והברית עם ישראל. מבין שני הכרובים האל מדבר עם משה (שם' כ"ה, כא—כב; ל', ה; לו; במ' ז', פט), על הכפור

הוא נראה בענן (ויק' ט"ז, ב). תכלית הפולחן במקדש האידיאלי היא לקדש אותו, ליחדו מכל טומאה, להקיף אותו מורא-הוד, למען יופיע שם אלהים לישראל ולנביאו. בפתח האוהל יקריב הכהן עולת תמיד, כי שם יועד אלהים לישראל לדבר עם משה, ובכבוד אלהים יקדש המקום (שם' כ"ט, מב—מו). כשהוקם המשכן מלא הענן אותו, והענן שכן עליו תמיד (שם' מ', לד; במ' ח', טו—כג, ועוד). הראות כבוד אלהים באש היא התכלית העליונה של הקרבן (ויקרא ט', ד, ו, כג—כד). ס"כ מחזיק בסמל האוהל—המנבא, תוך-תוכו של כל מקדש ישראלי הוא הארון: משמרת עדות הברית, כרובים, שעליהם נראה אלהים בענן ומביניהם הוא משמיע דברו. כל הפולחן — משמרת למשמרת זו. כל מקדש ישראלי הוא דמות דיוקנו של האוהל הקדמון. בתוכו עומד „ארון“, ארון אידיאוני. קודש-הקדשים שלו מדומה כמקום התגלות אלהים בענן על ארון-של-כאילו. בתכנית הבית של יחזקאל (מ' ואילך) לא נזכר הארון, אבל יש בו דביר, קודש הקדשים (מ"א, ג—ד), שהוא מקום הארון האידיאוני. בבית שני לא היה ארון, אבל כל העבודה נעשתה כאילו יש ארון בקודש הקדשים (עיי' משנה יומא ה', א—ג). גם הסכנה החמורה, שהיתה כרוכה בארון, היתה אופפת את קודש הקדשים של הבית השני, מקום הארון הדמיוני. היהדות המאוחרת נחלה את הסמל הזה. בבית הכנסת עומד ארון-הקודש, ובו התורה, והארון הוא גופו ועיקרו של בית הכנסת.

מכיון שהמקדש הישראלי היה מקדש בלי פסל-אלהים, בלי „גוף“ אלהי המשמש נושא לפעולות-הפולחן, הרי שהפולחן הישראלי אין תכליתו המשכת שפע מגי על האלהות. מכיון שבמקדש הישראלי לא היו אמצעי סמול מיתולוגי, הרי שלפולחן הישראלי לא היתה משמעות מיתולוגית. לא במשכן ולא במקדש שלמה (ובודאי גם לא במקדשי אפרים) לא היו סמלי ייצוג קורות אלהים, חיי אלהים, גורל אלהים. בפולחן הישראלי לא היה מקום למוטיבים של לידת אלהים, חתונת אלהים, משתה אלהים וכו', שהם גופה של האלילות. זהו מטבע הפולחן הישראלי בכלל.

אולם בס"כ האידאיה של הפולחן הישראלי מופיעה לעינינו בגלוף מובהק ביותר. ביצירה קלסית זו של הכהונה הישראלית נתן לנו תיאור מפורט של הפולחן המקדשי הכהני, מיסודו של אחד המקדשים הגדולים בישראל ואולי מצירוף מנהגי-פולחן של מקדשים שונים. וכשאנו בוחנים את נימוסי הפולחן הזה, אנו רואים, שלא זה בלבד, שאינו מכוון להמשכת שפע-כח מסתורי לאלהות באמצעים מגיים-מיתולוגיים, אלא שגם אינו מכוון, כאמור למעלה, להמשכת שפע טובה חמרית מאת האלהים לאדם.

כשם שלכל מעשה המשכן ניתן רק טעם אחד: שריית השכינה בישראל,

התגלות האל מבין כרובי הארון, כך גם לפולחן-התמיד שבמשכן (עיין על פולחן-התמיד להלן). תכלית זו נתבארה בפירוש בקרבן החמיד (שם' כ"ט, לח—מו), והיא באמת תכלית כל פולחן-התמיד. דבר זה מסומל בספור, שאחרי שמשוה הקים את המשכן ובצע את עבודות התמיד מלא כבוד יהוה את המשכן (שם' מ', יז—לה). אולם גם לשאר מעשי הפולחן המקדשיים של ס"כ לא נקבעה המשכת טובה כתכלית. האידיאות הפולחניות של ס"כ הן: חטוי, כפור, קדושה. צפרי המצורע ומי פרת-החטאת מחטאים. החטאת מחטאה ומכפרת. האשם והעולה מכפרים. אכילת בשר השלמים כאילו משתפת את הישראלי בקדושת המקדש. כל נימוסי החטוי והכפור מכוונים כלפי רשות הקודש התחומה במקדש. לא נזכר שום נימוס מקדשי, המבוצע בידי כהן, שתכליתו ברכת גשם, יבול וכו'. אופי זה יש גם לקרבנות הצבור בחגים ובמועדים, זאת אומרת: לפולחן הכהני, שבו הם קשורים. הפולחן הכהני-המקדשי מציין את החג בקרבנות מוספים: עולות וחטאות עם מנחותיהן ונסכיהן. לכפורים ול"ריח ניחוח" (במ' כ"ח). בחג העומר הכהן מניף את העומר לפני יהוה. המטרה היא: "לרצנכם", כדי שישאל יצן לפני האל (ויק' כ"ג, יא). העומר וקרבנות-הלואי שלו מתירים את התבואה החדשה (יד). אבל אין זה טקס של ברכת היבול. בחג הבכורים הכהן מניף את שתי הלחם ואת שני הכבשים (שם, יז—כ). אבל גם בטקס זה לא נתפרשה כוונה של ברכת יבול (עיין למעלה, ע' 453). מפורט הוא ביחוד טקס יום הכפורים, שהוא החג הכהני-המקדשי בעצם (ויק' ט"ז). יום הכפורים הוא ליהדות המאוחרת יום דין, שבו נחתם גורלו של כל חי. נראה, שרק בימי בית שני נתקשרה האידיאה של הדין ביום זה. אבל בכל אופן אין זו אלא מדתו העממית של החג. ואילו בטקס הכהני שבו אין רעיון הדין תופס מקום. הוא כולו חטוי וכפורים. מתחטא המקדש ומתחטא העם. העוונות נשלחים המדברה. אבל אין שום פעולה, שתכליתה המיוחדת היא בקשת גזר-דין טוב ליחיד או לצבור, לכהנים או לבית ישראל.

דבר מובן מאליו הוא, שהכהונה הישראלית שותפת היתה עם האמונה העממית בצפייה לברכת אלהים, לחסדיו ולרחמיו. גם בס"כ וגם בס"ד הברכה והקללה, השכר והעונש ליחיד ולאומה תופסים מקום חשוב. ואף יש להניח, ששכינת אלהים בישראל כללה בתוכה גם לפי תפיסת הכהונה ערובה לכל חסדי אלהים. ולא עוד אלא שלא ידיאה של ברכת אלהים אף ניתן מקום מסוים בפולחן הכהני: הכהן מברך את העם אחרי הקרבן (ויק' ט', כב), הכהנים שמים את שם האל על ישראל לברכה (במ' ו', כג—כו). במועדים הם תוקעים בחצוצרות על העולות והשלמים, לזכרון לפני אלהים (שם י',

ה. י. אולם לפעולות אלה ניתן מקום כאילו רק בשולי הפולחן המקדשי, כפעולות-לואי לנימוסים העיקריים. הפעולות הנעשות במקדש עצמו, על המזבח, בהיכל ולפני ולפנים, מכוונות כולן כלפי אידיאה אחת: קידוש המקום, שבו שוכן שם האלהים וסמל דברו, חטוי וכפור כל הנגש אליו, מבע ליראת הקודש. לא מתן ומתן-שכנגד ואף לא תחינה ומתנת-חסד, אלא — יראת הקודש.

הכהונה הישראלית העמידה איפוא במרכז הפולחן במקום גוף האלהים וגורל האלהים את דבר האלהים, סמל רצונו השליט. בתמורה שרשית זו נתבטאה השאיפה האינסואיטיבית ליצור סמלי-פולחן לאידיאה הישראלית של אלהות עליונה לא-מגית ולא-מיתולוגית. מתוך שאיפה זו יצרה את תבנית המקדש-האוהל, שבחביונו נשמר „הארון“. מתוך שאיפה זו טבעה בפולחן המקדשי מטבע של משמרת הקדושה וכמעט שהרחיקה ממנו את יסוד בקשת החסד. אולם השאיפה ליצירת פולחן לא-מגי ולא-מיתולוגי מצאה לה ביטוי לא רק בתופעות אלה אלא בכל חתוך אפיו של הפולחן הכהני הישראלי.

מקדש הדממה

מדה אפינית ביותר של המקדש הכהני הישראלי היא, ששוררת בו דממת קודש. המקדש הכהני הישראלי הוא מלכות הדממה. הכהונה הישראלית הוציאה מתוך פולחנה את הלחש ואת המזמור ויצרה טופס של פולחן, שאין הדבור, השירי או הפרוזה, תופס בו מקום. במצרים ובבבל ובעולם האלילי בכללו היו הלחש והדבור חלק פנימי של הטקס הפולחני. הדבור היה מלווה כל פעולה. המלה או צרוף המלים — זוהי הצורה הראשונית של המגיה. הלחש הביע את מהותה המגית של הפעולה הפולחנית. בפולחן האלילי המפותח היו הפעולות מלוות גם הזכרות מיתולוגיות, שבהן נאחזו הפעולות בקורות האלים ונתבארו כייצוג חייהם וגורלם. בדבור הובע הטעם וההסבר המגיה-מיתולוגי של הפולחן. ואילו הכהונה הישראלית הרחיקה לגמרי מן הפולחן המקדשי את המלה המדוברת.

בטקס הפולחני של ס"כ כל פעולותיו של הכהן נעשות בדממה, בלי לואי של לחש, מזמור וכל דבור. פעולותיו של הכהן הן: הדלקת אש על המזבח, דשון המזבח, הטבת המנורה והדלקתה, הקטרת קטורת, עריכת לחם הפנים. הכהן נותן מדם הקרבן על קרנות המזבח, שופך דמו אל היסוד. מקטיר חלבים ואברים ומנחות על המזבח, מנסך יין ושכר, אוכל בשר חטאות ואשמות ושיירי מנחות, שורף פרים הגשרפים ושעירים הגשרפים מחוץ למחנה.

הכהן מזה הזאות לשם כפור ולשם חטוי. הוא נותן דם ושמן על אוזן המצורע המטהר. הוא מניף חנופות (עומר וכו') במקדש. ביום הכפורים הוא מקטיר ומזה לפני ולפנים. אבל לשום פעולה מן הפעולות האלה המבוארות בפרוטרוט בס' "כ"א" אין שום לואי של דבור. לא רק ללחש ולמזמור אין מקום בטקס הפולחן הכהני, אלא גם לתפלה אין בו מקום. המקדש הכהני אינו מקום תפלה. הכהן לא זה בלבד שאינו מפיל תחנה אלא גם תפלת הודאה אינו מתפלל בשעת עבודת הקודש. אפיני הוא טקס הבאת הבכורים לפי דב' כ"ו, א—י: המביא את הבכורים הוא המדבר אל הכהן (ג), וחוא הקורא את פרכת הבכורים (ה—י), ואילו הכהן רק מניח דומם את הטנא לפני המזבח (ג). לדבורו של הכהן ניתן מקום רק מחוץ לעצם מעשה הפולחן ורק מחוץ למקדש. ביום הכפורים הכהן מתודה על ראש השעיר המשתלח, את כל עונת בני ישראל (ויק' ט"ז, כא). אחרי הקרבת הקרבן הכהן מברך את העם (ויק' ט, כב—כג; במ' ו', כג—כו). לפי דב' כ"ז, יב—יד הכהנים־הלויים קוראים את הברכה ואת הקללה בהר גריזים והר עיבל. הכהן משביע את הסוטה (במ' ה', יט—כב). מאמץ לב העם לפני המלחמה (דב' כ', ב—ד). אבל הטקס המקדשי עצמו אין עמו כל דבור־לואי.⁶

את התופעה המופלאה הזאת, את פולחן־הדממה המקדשי, יש לבאר בלי ספק מתוך השאיפה האינטואיטיבית של הכהונה ליצור פולחן לא־אלילי. בתופעה זו קשורה התופעה המופלאה גם היא, שהיצירה המזמורית המקראית נוצרה מחוץ לגבולה של הכהונה. היא לא התפתחה על קרקע הפולחן הכהני המקדשי אלא מחוץ למקדשים או ליד המקדשים. זוהי תופעה אפיניית ביותר לתקופה

⁶ מיש' ו', ו—ז (השרף לוקח רצפה במלקחים מעל המזבח ומניע אל פי הנביא ואומר: הנה נגע זה על שפתיך וסר עונך וכו'), אין ללמוד, שהכהן היה נוהג ללוות את החטוי בדבור. אמנם, יש לחטוי הזה בחזון הנביא קשור־רקע כהני. אבל יש בצירוף־הגונים חירות פיומית. הכהן לא היה מתאבאש. מלבד זה אין חטוי אדם באש, אלא יש חטוי כלים באש, וחטוי זה נעשה בידי כל אדם (במ' ל"א, כג). ובכלל אין המנע פעולה של חטוי או כפור כהני. החטוי והכפור מתבצעים על־ידי הזאה, זריקה, מתן דם וכו'. במנע מתבצעת פעולת־פלאים של איש האלהים או של אלהים או של מלאך. עיין מל"ב ה', יא (והניף ידו אל המקום); בר' ל"ב, כו; שופ' ו', כא. השרף אינו "כהן" אלא עושה נפלאות. החמונה ביש' ו', ו—ז מקבילה לחמונה ביר' א', מ ("ויגע על פי"). דומה למנע היא המכה, שגם היא מפעולות איש האלהים (שמ' ו', יז—כ; ח', יב—יג; יח, ה—ו; במ' כ', יא). ובכל אופן אין חטוי אדם ממזמאה ועזון חלק מן הפולחן המקדשי הפנימי של הכהן. דברי הכהן הרואה נגעים ומסגיר ומחלים וממחר (ויק' י"ג—י"ד) אינם דברי חטוי אלא דברי "תורה" ולמוד וזק.

המקראית. ספרות המזמורים הישראלית מעורה בשרשיה בספרות המזמורים המצרית והבבלית. אולם בה בשעה שבמצרים ובבבל היה המזמור יצירה כהנית (או: גם יצירה כהנית) והיה מעורה בפולחן המקדשים, נסרד בישראל מעל הפולחן הכהני. הרבה מזמורים בס' תהלים מיוחסים ללויים, אבל אין מזמורים המיוחסים לכהנים. השירה לא נכללה בכלל עבודתו של הכהן. ואף אין בס' תהלים ובמקרא בכלל שום מזמור, שאפשר לתפסו כמזמור-לואי לפעולה כהנית: לסדור המערכה, להדלקת המנורה, למתן דם וכו' (עיין להלן: ס' תהלים). בהעדר זה של השיר והדבור בכלל מן הטקס הפולחני המקדשי נתגבשה בלי ספק התנתקות הפולחן הישראלי מעל קרקעו האלילי העתיק. הפולחן הישראלי פלט את היסוד המגי והמיתולוגי. את הנמקת-הפולחן האלילית המיר בהנמקה חדשה, ישראלית: היסטורית-מוסרית. אבל תמורה זו לא יכלה לחדור את פרוטרוט הפולחן הכהני. מגי היה פרוטרוט זה במהותו הראשונית. ועם אבדן ההנמקה המגית נהפך כולו ל„חוקה“ — למצוה אלהית, שאין לה „טעם“ ושאין תכליתה אלא לסמל את שעבוד רצונו של האדם לרצון האלהי. השאיפה להרחיק את ההנמקה המגית עם דבור-הלואי, ששמש לה בטוי, הביאה לידי התאلمات הפולחן הכהני. את מקום הדבור המגי ירשה הדממה, שגם היא מסמלת יראת-קודש. הקבלה לתופעה זו אפשר למצוא בהרחקת השיר מן הפולחן המוסלמי, מאחר שהשיר נחשב בחקופת האלילות להשפעת רוחות אליליים. רק במשך הזמן חזר הדבור ונאחו במקצת בפולחן המקדשי הישראלי. בימי בית שני נעשה שיר-הלויים חלק מן הפולחן המקדשי (מה שלא היה, כנראה, בימי בית ראשון). אף-על-פי שנשאר ספירה פולחנית חיצונית. מלבד זה נוספה על טקס יום הכפורים „תפלה קצרה“ של הכהן הגדול „בבית החיצון“ (משנה יומא ה' א), שאין לה זכר בתורה.

אין התנבאות, אין יסוד-תמוז, אין דרמה

הפולחן הכהני הישראלי אין בו כל יסוד מוסיקלי ואורגיאסטי. אין בו לא זמרה בקול ולא נגינה בכלי. אף החוק הכהני על התודה, שהיתה קשורה בהלל וזמרה (יר' ל', יט; ל"ג, יא; יונה ב', י; תה' כ"ו, ז; ק"ז, כב; ק', א, ד; קט"ו, יז; קמ"ז, ז, ועוד), אינו מזכיר זמרה (ויק' ז', יב—טו). כליו של הכהן הם החצוצרה (במ' י', ח, י; ל"א, ו; עז' ג', י; נח' י"ב, לה, מא, ועוד) והשופר (יהושע ו', ד—טז) — שניהם כלי תרועה ולא כלים מוסיקליים. התרועה היא הזכרה לפני יהוה (במ' י', י). ואף היא מקומה מחוץ לפולחן המקדשי הפנימי. וכן אין בפולחן הכהני לא רקוד ולא שכרון ולא התגודדות ולא שום צורה של „התנבאות“, של התלהבות ודבקות. מן היסוד ה„דיוניסי“

קבלה הכהונה רק את הטקס הדומם של נסך היין. כל שכן שאין בפולחן הכהני (והישראלי בכלל) שום מוטיב של חויה מינית, מיסוד עשירות. לאשה אין בו מקום בכלל: אין כהנת בישראל. כהני הבעל המתגורדים ורוקדים הם בעיני הישראלי „נביאים“ (מל"א י"ח, יט, כב, מ; מל"ב י', יט). בפולחן הישראלי היה מקום לשיר ולמחול ולשמחה ול„התנבאות“. אבל — מחוץ לפולחן הכהני. זהו בודאי לא דבר ריק. יש קשר בין תופעה זו ובין המחיצה הקבועה הקיימת במקרא בין הנבואה ובין הכהונה. הנבואה וההתנבאות הן פרי שפע רוח-האלהים. אבל שפע זה הוא, לפי התפיסה הישראלית, חסד אלהי, ואין הוא גובע משום פעולה אנושית. אין אדם יכול להנביא את עצמו על ידי שום טקס או פעולה קבועה. התנבאות בתור פעולה כהנית, בתור נימוס פולחני קבוע, היא מגיה אלילית, שתכליתה — „התדבקות“ באלהות בכח המגי של הפעולה. הכהונה הישראלית הרחיקה, מתוך הרגשה אינטואיטיבית, מנימוסי עבודתה כל יסוד של התנבאות, של „אנתוויצ'וזמוס“. גם זה נבע מתוך השאיפה לסלוק היסוד המגי.

בפולחן הכהני הישראלי אין גם שום יסוד, שיש לו איזה קשר לרשות חמורת. אין בו כלום מיסוד תמוז ואוסיר. החוקה הכהנית בנתה כאן את המחיצה הגבוהה ביותר. טומאת המת היא בה הטומאה החמורה ביותר וחזקוקה לחטוי מסובך ביותר. על הכהן היא אוסרת להטמא למת זר, ועל הכהן הגדול היא אוסרת להטמא למת בכלל. ואף אוסרת היא על הכהן סימני אבלות (ויק' כ"א, א—יב; יחז"ל מ"ד, כ, כה—כז). במקדשה אין כל מוטיב של מיתה. המוטיב של מיתת האלהות הוא אחד מגוסי האלילות. בכל העולם האלילי קיימים היו מקדשים של קברי האלים. הפולחן האלילי אחוז בגורל חייו של האל, היינו: בהולדתו, בגדולו, בהזדווגותו ופרייתו, וגם — במותו, או במותו ובתחיתו. אולם הפולחן הכהני הישראלי, התופס את עצמו כרשות קדושתו של האל, הרחיק כל מוטיב, שיש לו קשר עם הדמויים האלה. כשם שאין בו יסוד מוסיקלי-אורגיאסטי, כך אין בו יסוד של סגוף וענוי-נפש. כי גם הסגוף הכהני הוא יסוד „דיוניסי“; המסתגף משתף את עצמו בסבל האל, ביסורי מותו, באבל עליו. ההסתגפות היא הכנה לדבקות באל הקם לתחיה ומחדש את כחו. הכהן הדיוניסי היה מתגודד ופוצע את בשרו, ולפעמים היה גם מטיל מומים בגופו. הפולחן הכהני הישראלי פלט גם את יסוד הסגוף. ענוי-נפש היה ענין לפולחן העממי — מחוץ לרשות-הפולחן המקדשית, ללא לבוש של מסתורי נימוסים כהניים.

זאת אומרת, שהכהונה הישראלית הרחיקה מתחום פולחנה כל פעולה, שבעולם האלילי היא קשורה במחזור גורל חייה של האלהות: בחייה, במיתתה

ובפרייתו. כי בין מוטיב המיתה והתחיה ובין מוטיב החמדה והפרייה יש קשר פנימי. תמוז הוא בן־זוגה של עשתר: עשתר מבכה אותו במותו ומשיבה אותו לתחיה. פרספונה היא בת־זוגו של אלהי השאול ובתה של דִמְטר, אילת האדמה והפריה. על מקדש בל בבבל למעלה היתה ערש־דודיו של בל, ותחתיו — קברו. הפולחן האילי מסמל את דרך חייו של האל: הדרך מן החיים אל המות ומן המות אל החיים בגלגל ההתהוות החוזר תמיד. ואילו בפולחן הישראלי אין סמלי דרך. במקדש הישראלי אין לא ערש וכל שכן לא קבר. הוא מקדש ההויה ללא התהוות.

ומפני זה אין בפולחן הכהני הישראלי שום יסוד דרמטי. הדרמה הפולחנית אינה בשרשה אלא ייצוגו של המיחוס. התהלוכה הפולחנית מסמלת את דרך חייו של האל. ואילו בפולחן הכהני הישראלי אין לא דרמה ולא תהלוכה⁷. האידיאה היסודית שלו היא: משמר של יראת קודש. מקום כל שהוא ניתן לדרמה ולתהלוכה בפולחן העממי הישראלי, שבו לא יכלו להתפס בכל אופן כפעולת־מסתורין מיתולוגית. אבל בפולחן הכהני־המקדשי לא ניתן להן שום מקום. חוקת ס"כ אינה יודעת אותן. נשיאת הארון בידי הכהנים, שנזכרה מחוץ לס"כ, אינה יכולה להחשב לטקס פולחני, שיש בו קבע. בשום מקום במקרא אין זכר לנשיאת הארון בתהלכות טקס פולחני קבוע. כל שכן שאין זכר לדבר, שלנשיאת הארון היתה איזו משמעות דרמטית. הרהקה כל המוטיבים האלה מן הפולחן הכהני מסמלת את העלאת האל על כל מערכה וחוק־התהוות.

משמרת הקודש. משמרת התורה

הכהונה הקיימה מסביב לתחום הקודש חומה לפנים מחומה. באדנת ישראל, אדמת הקודש, מבחין ס"כ בין תחום־המקדש ("המחנה") ובין "השדה", משכן ה"שעירים". בתוך ה"מחנה" קדושה מיוחדת נודעת לשטח המקדש. בשטח זה קדושה יתרה נודעת ל"משכן", ובמשכן קדוש ביותר החלל הפנימי — קודש הקדשים. בס"כ מרובים החוקים, שתכליתם לשמור על המקדשים מכל מגע עם רשות הטומאה. הכהונה שאפה ליחד לשבט אחד או לבית־אב אחד את עצם הזכות לגשת אל הקודש. את זכות הכהונה היא תולה ביחש, ובעצם — אף במין: זכות השירות בקודש ניתנה רק לזכרי כהונה. וכן היא קובעת טקס של קידוש. הכהן מתקדש לעבודה במלוא ידיו, במשיחה בשמן. העבודה קשורה בבגדי־קודש קבועים. ואת כל סדר הפולחן היא קובעת לפרטי פרטיו.

⁶ השוה למעלה, כרך א', ע' 582—583, נגד מובינקל וחבריו.

החטוי והכפור, שהם עצם פעולתה של הכהונה. תכליתם משמרת הקדושה. שניהם נעשים על סף הקודש. בשניהם יבוא אדם להראות לפני אלהים, שניהם תנאי לקבלת שפע-קודש. על הזכות המיוחדת להקריב קרבנות היה עליה לנהל מלחמה. בימי קדם היו גם ישראלים מקריבים. אבל החטוי והכפור היו תמיד זכותה המוכרת של הכהונה. העולה והשלמים היו קרבנות עממיים. אבל החטאת למיניה היתה קרבן כהני, מקדשי. מטעם זה כמעט לא נזכרה בספורים. „חטאת עמי יאכלו“, קובל הושע על הכהנים (ד', ח). החג הכהני המיוחד היה יום הכפורים. כבר ראינו למעלה, שהפולחן הכהני תכליתו הבלתי-אמצעית לא להמשיך טובה על האדם אלא — לחטא ולקדש.

אולם משמרת-הקודש של הכהונה הישראלית מיוחדת היא באפיה, מפני שהיא קשורה באותו הרמזי הישראלי המיוחד של טומאה ללא-כח-וסכנה. כי בחוקת הטומאה והטהרה ובחוקת הקדושה של הכהונה (בס"כ) נתגבשה ביחוד האיריאה, שאין לה דוגמא בעולם האילי ושהיא שונה גם מתפיסת היהדות המאוחרת: האיריאה של טומאה, שאינה באה מרשותו של כח דימוני ושאינה כח בכלל. את האיריאה הזאת יצרה וגבשה הכהונה. הכהונה עומדת על המשמר בין תחום הקדושה ובין תחום הטומאה. אבל שומרת היא על האדם מפני הסכנה הבאה רק מתחום אחד — מתחום הקדושה. כל ריח אלילות, כל זכר לרשות „שעירים“, רשות לא-אלהים הנעבדים כאלהים, המלפף את האדם בבואו אל תחום הקודש עלול להביא עליו קצף. כל גישה ללא יראת-קודש וללא רשות עלולה להביא קצף. המשמר בין שני התחומים מביע איפוא באמת את האיריאה, שיש כח אלהי רק בתחום הקודש, ואילו תחום הטומאה אינו אלא משכן צל ללא-כח. מלבד זה ברור, שמשמרת זו אינה משמרת על הקודש מפני סכנת הטומאה, כמשמרת-הקודש האלילית. מכיון שהטומאה אינה מדומה ככח וסכנה בכלל, הרי שאין היא ממילא סכנה לקדושה (עיין למעלה, כרך א', עמ' 339 ואילך). הכהן מחטא את הקודש „מטמאת בני ישראל“ (ויק' ט"ז, יט), ועל ישראל הוא שומר מפני סכנת הגישה אל הקודש. על מצע תפיסה זו נעשו חוקי הקדושה והטומאה בעצם אמצעים להגביר את יראת-הכבוד בפני האלהי ולהעצים את מרחק-הכבוד בינה ובין החול, וביחוד בינה ובין הלא-אלהי, שהרגשת-יראה קדומה היתה עדיין כרוכה בו.

ומכיון שמשמרת הכהונה אינה משמרת נגד כח הטומאה ואינה שמירה על האלהות ועזרה לאלהות במובן האילי, הרי שאין היא מדומה כפעולה מגית, על-אלהית, שהאלהות תלויה בה. נימוסי החטוי והכפור של הכהן הישראלי אינם סוד-הויה קדמון, על-אלהי, שהכהן שומר את משמרתו ומגן

בכחו על האלהות בפני כחות הרע והטומאה האורבים לה. תכליתם היא לא המשכת כח לאלהות. במקדש הישראלי שוכן לא „גוף“ אלהי אלא „שם“ האלהים ודברו. הנימוס המקדשי מבטא את הקדשת הרצון האלהי, כניעה לדברו. והנימוס עצמו נתפס לא כחוק על-אלהי אלא כמצות-אלהים, כהבעת רצונו. הנימוס מחטא ומכפר ומקדש, מפני שהוא דבר אלהים, תורת האלהים. אפשר לומר, שהמקדש הכהני הישראלי, שבדבריו עומד הארון הממשי או ארון אידיאוני המשמש מרכז לפולחן, הוא מין סמל חמרי לעליונות הרצון האלהי ולקדושת גבושו — התורה האלהית.

ולפיכך אתה מוצא, שגם זה היה מתפקידה של הכהונה הישראלית: משמרת התורה. כל כהונה שומרת על מסורת של „חכמה“ ו„תורה“. הכהונה שומרת על מסורת של נימוסים וסודות-קודש הידועים רק לה. הסודות הם סתרי-אלהים, מסתרי-הויה, שנודעו לאלים בחכמתם ושהאלים גלום לאדם או שהאדם עצמו הכירם בחכמתו האלהית. ואילו התורה, שהיתה תפוסה בידי הכהונה הישראלית, לא היתה תורת סודות מגיים ופולחניים. היא כללה, לפי האידאיה, את דבר האלהים ומצותו, שנתגלו על-ידי נביא לישראל. אין הכהונה הישראלית שומרת על מסורת של חכמת כשפים חרטומית. תורתה היא תורת חוקים ומשפטים, חוקים פולחניים ומוסריים. היא שומרת אמרת אלהים ונוצרת ברייתו; תורתה אינה תורת סתרים: היא מורה את משפטי יהוה ליעקב, ואת תורתו לישראל (דב' ל"ג, ט—י). הכהונה מגבשת ומשמרת את דבר הנבואה. לפי האידאיה אין היא מגלה את התורה מפני אלהים אלא שומרת, „תופשת“ אותה. בה נתאחדו היסוד הנבואי והיסוד הכהני ליצירה אחת.

פולחן-התמיד הלאומי

הכהונה יצרה וקיימה את פולחן התמיד במקדשים, שהיה מדומה כפולחן לאומי, כעבודת „העדה“, קהל עדת ישראל. האידאיה הזאת של פולחן לאומי כללי אחד אינה מאוחרת, ואין היא כרוכה באחד הפולחן במקדש אחד, כרעה הרווחת. שקר בנות צבור עתיקים הם בישראל, אף-על-פי שלא נזכרו במפורש בחוקי סי'א וס"ד, ברור. קרבן-צבור עתיק היא עולת-המלחמה, שהשופט או המלך היו נוהגים להקריב (ש"א ז', ט—י; י"ג, ח—יב). כזבח לאומי מדומים זבח-הברית בהר סיני (שם' כ"ד, א—יא) והטקס בהר גריזים (דב' כ"ז, א—ח; יהושע' ח', ל—לה). אופי של זבח לאומי יש לזבחים, שזבחו בשעת העלאת הארון (ש"ב ז', יג, יז—יח). אופי של כפור לאומי יש להוקעת בני שאול (שם' כ"א, א—יד) ולבנין המזבח ולהקרבת

3

הקרבנות בגורן ארונה (שם כ"ד, יח—כה). כך נחפס גם טקס העגלה הערופה (דב' כ"א, א—ט). מטבע לאומי יש גם בקרבן אליהו בהר הכרמל (מל"א י"ח, ל—לט). כקרבן לאומי לעם מואב נתפסת העלאת בן מלך מואב לעולה במלחמה (מל"ב ג', כז). אולם אין ספק, שגם פולחן־התמיד הלאומי במקדשים הוא עתיק. רומזים על זה „נר־אלהים“ הדולק בשילה בכל לילה (ש"א ג', ג) ו„לחם הפנים“ הערוך תמיד במקדש נוב (שם כ"א, ז). מספורי הצפון נמצאנו למדים, שבמקדשי הצפון היו מעלים מנחת־תמיד בבוקרובערב (מל"א י"ח, כט, לו; מל"ב ג', כ). במקדש ירושלים של ימי אחז היו מקריבים עולת־בוקר ומנחת ערב ונסכיהם כקרבן תמיד, ומלבד זה גם עולת המלך ומנחתו ואולי גם עולת העם ומנחתו ונסכיהם, שגם הם היו מיני תמידים (מל"ב ט"ז, יג—טו; ואפשר שיש כאן איזה אי־דיוק בנוסח). בס"כ פולחן־התמיד מגוון יותר. הוא כולל: אש תמיד שעל המזבח (ויק' ו', א—ו), לחם הפנים (שם' כ"ה, ל; מ', כג; ויק' כ"ד, ה—ט), נר תמיד במנורה של שבעה קנים וקטורת על מזבח הזהב (שם' כ"ה, לו; כ"ז, כ—כא; ל', ז—ט; מ', כד—כו; ויק' כ"ד, א—ד; במ' ח', א—ד), קרבן התמיד (עולה ומנחה של שחר ושל בין הערביים: שם' כ"ט, לח—מב; מ', כט), חביתי כהן גדול (ויק' ו', יב—טז). זהו פולחן־התמיד של יום יום. מלבד זה כולל פולחן־התמיד גם את קרבנות־הצבור, שהיו מקריבים דרך קבע בחגים ובמועדים. ס"כ הוא החוקה הכהנית־המקדשית היחידה שבידנו, ואין פלא, שחוקי הפולחן שבו בכלל וחוקי פולחן־התמיד בפרט הם מפורטים ומגוונים. מפני זה אין יסוד למתוח קו של „התפתחות“ פולחן־התמיד מתוך השוואת ס"כ עם שאר המקורות, כמו שעשה ול הויזן וההולכים בעקבותיו. נראה, שהמנהגים היו שונים לפי המקומות ולפי המקדשים. אחד המנהגים העתיקים של מקדש גדול משחקף בס"כ.

את האידיאה עצמה של פולחן־תמיד יש לראות בכל אופן כנחלה עתיקה מימי קדם. במצרים היה הפולחן בכל המקדשים מדומה כפולחן המלך, הקרבן נחשב לקרבן המלך, הכהן היה ממלא מקום המלך. במקדשי מצרים ובבל קיים היה פולחן־תמיד, שהיה מדומה כפולחן המדינה־האומה. אין ספק, שהכהונה הישראלית נחלה אידיאה זו, והנהיגה כבר באוהל במדבר פולחן־תמיד, שהיה נחשב לפולחן „המחנה“ כולו (עיין למעלה, ע' 81). אלא שגם בנחלה זו באה תמורה שרשית. פולחן־התמיד האילי נחשב אמצעי מתמיד לספוק צרכי האלים, תכליתו היתה השמירה על האלים, כלכולם התמיד, המשכת כח להם, כדי שיוכלו למלא את תפקידיהם האלהיים. ואילו בישראל סמל פולחן־התמיד את בחירת ישראל לעם נושא דבר האלהים. ה„משכן“

סמל את שכינת האל בִּישׁוּר אֶל, פולחן-התמיד של האומה — את התמדת חסדו ודברו בישראל. פולחן זה הוא לפי האיריאה אחד. כך הוא מופיע בתיאורי ס"כ מתקופת המדבר. אולם גם משנוצרו בארץ מקדשים רבים, עדיין קיים היה הדמיו של פולחן, "העדה", כל עדה שבכל מקדש היתה דמות דיוקנה של עדת בני ישראל, של האומה כולה. בכל מקדש עבד "ישראל" את ה' אלהיו. העבודה בבית-הבחירה לא היתה כלל וכלל הצורה היחידה של הפולחן הלאומי. גם בבתי-הכנסיות, גלגולן של הבמות, היתה עבודתה של כל "עדה" עבודה, "לאומית", סמל העבודה של כל קהל עדת ישראל.

הכהונה והנבואה

מקור פרנסתם של הכהנים היו מתנות הקודש: התרומה, הבכורים, הבכורות, העומר, המתנות מן הקרבנות ועוד. מן ההבדלים שבין ס"כ ובין ס"ד נראה, שהיו בבחינה זו מנהגים שונים במקדשים. עם בטול הלוייה הקדמונה נפלו בחלקם של הכהנים גם נדרי המעשר, שלפי החוק העתיק שבס"כ (במ' י"ח) הם מתנת הלויים (עיין כרך א', ע' 143 ואילך). נחלת-שבט לא היה לכהונה, אבל היו לכהנים שדות ומגרשי מרעה. לכהנים היו שדות חרם ושדות אחוזה, שלא נגאלו (ויק' כ"ז, כ—כא). כהנים עשירים רכשו קרקעות גם על ידי קנין. היו כהנים, שהתחתנו עם בעלי אחוזה ונחלו קרקעות ונכסים (עו' ג', סא; נח' ז', סג). כהני המקדשים הגדולים נחשבו על שרי המלך, ובודאי קבלו גם מתנות-קרקע מידי המלכים.

הכהונה הישראלית לא שאפה מעולם לשלטון מדיני. הנבואה מלאה בימי קדם תפקיד מדיני, אבל לא הכהונה. ערכה המדיני של הכהונה בימי קדם היה קשור בתפקידה המנטי. המנהיג או העם ואחר כך גם המלך היו שואלים באורים והיו חותכים על פיהם ענינים צבוריים או מדיניים. אולם מכיון שמנהג זה לא נזכר בספרים שלאחרי תקופת דוד, נראה, שהנבואה דחתה את הכהונה מתפקידה המנטי-הלאומי. ובכל זאת מלאו האורים של הכהן, כנראה, גם בזמן מאוחר איזה תפקיד במשפט, ועל-פי משפט האורים היו נחתכות, כנראה, גם שאלות של יחש משפחתי (עו' ג', סא—סג; נח' ז', סג—סה).

הנבואה היתה ביסודה מתנת-רוח אישית, שלא היתה קשורה בשום נחלה וירושה. בשום מוסד וארגון בעל רכוש והכנסות-קבע. חפשית היתה ביחוד הנבואה של יחית. לא כן הכהונה. הכהן קשור למקום, למזבח, למקדש, לכלי שרת, לבגדי כהונה. לקרבן הנתן לו מאת העם או מאת המלך.

הכהן תלוי תמיד בחומר, וממילא הוא תלוי בחסדם של נותני המתנות. מפני זה היתה הנבואה בת־חורין יותר מן הכהונה. אנשי מרד ומלחמה בשלטון המלכים קמו מבין הנביאים. ואילו הכהנים לא היו לוחמים. יהוידע הוא הכהן היחיד המופיע כמורד (מל"ב י"א, ד ואילך). אבל בעצם הרי אף הוא פועל רק כמשיב את המלכות חזקית על מכוּנה, נגד עתליה המרצחת וחומסת־הכסא. ולעומת זה היו הכהנים שומרי משמרת. גם בשעה שהשלימו עם סטיותיהם האליליות של המלכים שמרו על מסרתם והנחילו את תורתם מדור לדור. התורה היא יסוד־הנבואה שבכהונה, וממנה לא ויתרה כלום. על תורתה לא השפיעו לא מלכים ולא שרים. הכהנים הם שבצעו את הרפורמות הפולחניות בימי חזקיהו ובימי יאשיהו. הם שיצרו את ספר התורה. הם שבנו את הכנסיה היהודית של ימי בית שני. הכהונה היתה הסלע האיתן של האמונה הישראלית.

טו. הכהנים והעם

הפולחן העממי

מתוך השאיפה האינטואיטיבית ליצור פולחן כהני ישראלי עצבה הכהונה את חוקתה וצמצמה את תחום פעולתה במשמרת-קודש מסביב למקדש הדממה. אולם הזרם החי של היצירה הדתית בישראל לא היה יכול להסגר במסגרת הכהנית. לא רק הנבואה היתה רשות בפני עצמה, לא רק האגדה, הספור ההיסטורי, המשפט, המוסר, החכמה וכו' היו רשויות בפני עצמם, אלא גם בתחום הפולחן גופו לא יכלה המסגרת הכהנית להכיל את כל שפע היצירה הדתית. מסביב לשטח הדממה הקרושה של בית-האלהים נבראה ספירה של פולחן עממי, כולו תנועה וקול ורגש סוער. יסודות, שהפולחן הכהני פלט אותם, מצאו להם מקום בספירה זו. השיר, הנגון, המחול, היין, התהלוכה, ההתלהבות — לכל אלה נתן מקום בפולחן העממי. היה בו גם יסוד של „אורגיאזמוס“. נראה, שהיסודות האלה יכלו לההפך ל„ישראלים“, מפני שנספרו מעל הפולחן הכהני. נימוסים, שעשויים היו להתפס כמגיים וכתרטומיים באשר היו פעולות כהנים, שנו את מהותם על קרקע הפולחן העממי.

הפולחן העממי הישראלי לא היה המשך לכהני, מעין מה שהיתה התהלוכה הפולחנית האלילית. התהלוכה האלילית והחגיגות הקשורות בה שתפו את העם בנימוס הכהני, שנתבצע בפסל האל או בהגשמתו החמרית בכלל. או שהחגיגה העממית היתה היא גופה נימוס פולחני, שנושאו היה ה„גוף“ האלהי או סמלו. לא כן היה בישראל. כאן היו הפולחן הכהני והפולחן העממי שתי ספירות נפרדות, זו בתוך זו. הפולחן העממי לא היה במקדש עצמו אלא סביבו, ובעצם לא היה קשור בשום נושא של קרושה או סמל של קרושה אלהית. מפני זה לא הורגשה גם החגיגה העממית כחגיגת האל עצמו. כייצוג חייו וגורלו, או כהתדבקות מסתורית-ממשית בו. זו היתה חגיגה לפני האל, חגיגת ראיית פני אלהים „מרחוק“ (שמ' כ"ד, א). התהלוכות ה„דיוניסיות“ נהפכה לשמחה ישראלית.

החגים בפולחן העממי

על קרקע הפולחן העממי גדלו והתפתחו, קודם כל, החגים הגדולים. אמנם, החגים קשורים היו במדה מסוימת במקדשים. אבל גופם של החגים

היה בפולחן העממי שמחוץ למקדשים ובסביבת המקדשים. חלקו של הכהן בעבודת החגים היה מועט מאד. הפולחן העממי הוא שטבע בכל חג מטבע מיוחד, והוא שיצר את הויתו המיוחדת. לא במקדשים אלא בחיי העם נהפכו החגים לחגים ישראלים, מונותאיסטיים. הם יצירת העם המונותאיסטי במלוא מובנן של המלים.

משבעת החגים והמועדים הגדולים, שנזכרו בתורה (שבת, ראש חודש, ראש השנה, יום הכפורים, פסח, שבועות, סוכות) רק יום הכפורים, בעשור לחודש השביעי, הוא חג כהני־מקדשי בעצם. העם משתתף בחג זה, לפי ס"כ, רק בצום ובשבתון. אבל כל מעשה היום הוא ענינם של הכהנים בלבד, והטקס המקדשי הוא הקובע את אפיו של החג (ויק' ט"ז). כהנים הם גם ימי החטוי באחד ובשבעה בחודש הראשון (ניסן), שמזכיר יחזקאל (מ"ה, יח—כ). אבל שאר החגים הם ביסודם עממיים, והנימוס המקדשי הקשור בהם אינו קובע את אפיהם. הטקס המקדשי המיוחד לחגים אינו אלא קרבן מוסף, וההבדל בין חג לחג הוא בעיקר במספר הקרבנות ובצירופם (במ' כ"ח). האידיאה המיוחדת של כל חג אינה מתבטאת בפולחן המקדשי. ספירת חיי החגים הוא הפולחן שמחוץ למקדש.

פסח, שבועות וסוכות

על קרקע הפולחן העממי גדלו שלשת החגים החקלאיים הגדולים פסח, שבועות וסוכות. מתי נתגבשו שלשה אלה למחזור־חגים קבוע, אין אנו יודעים. אבל בלי ספק חל הגבוש כבר בזמן קדום על אדמת ישראל. בכל אופן הפולחן העממי הוא שיצר מחומר אלילי עתיק חגים ישראלים אלה. ההנמקה ההיסטורית של החגים, שטבעה אותם במטבע ישראל, היתה ענין לפולחן העממי. בטקס המקדשי כמעט שאין היא משתקפת.

בחג הפסח עלו שלשה יסודות: פסח (חג־בכורות עתיק), מצות, עומר. בתקופה לפני־ישראלית היה זבח הפסח זבח־שמירה על פריית השבט והעדר: היו מקריבים בו את הבכורות וזובחים זבח לשם שמירה על בכורות האדם. החג חל בליל מלוי הירח בראשית השנה. השמירה היתה מכוונת כלפי סכנה הבאה בלילה זה מכח דמוני. מדם הקרבן היו נותנים על המזוזה ועל המשקוף, כדי ש"המשחתית" יפסח על הבתים. וכן היו נותנים מן הדם "טוטפות" על היד ובין העינים. האגדה הישראלית חברה נימוס זה של השמירה על הבכורות עם יציאת מצרים והפכה אותו לנימוס של זכרון היסטורי. על־ידי זה ניטל טעמו המגי, והוא נהפך לנימוס ישראלי (עיין למעלה, כך א',

ע' 573—579). נימוס זה נעשה לנימוס הראשי של החג. הזבח היה „זבח משפחה“, כולו בתחום הפולחן העממי. את מעשה הזבח היה מבצע ראש הבית משמש מקדש, המשקוף והמזוזה הם מין מזבח למתן-דם, הזבח הוא קרבן-יהוה הנאכל רק לטהורים (במ' ט', א—יד). נימוס זה כולל יסוד דרמטי מסויים, מאחר שהוא מייצג את הסכנה ואת השמירה ואת החפזון של ליל יציאת מצרים. עד ימי יאשיהו היה הפסח נעשה לפי הטקס המתואר בס"כ היום היה יום „מקרא קדש“ (ויק' כ"ג, ז). העם היה מתאסף במקדשים. נראה, שבחג זה היו מקריבים את הבכורות ופודים את בכורות האדם (שמ' י"ג, א—טו). טקס הבכורות היה קשור בודאי במקדשים (השוה למעלה, כרך א', ע' 146—147). במקדשים היו מקריבים בשבעת ימי החג קרבן מוסף (במ' כ"ח, טז—כה). אבל הכהן אינו מבצע שום פעולה החורגת ממסגרת מעשי-הקרבנות הקבועים ושיש בה משום רמז ליציאת מצרים. רק הפולחן העממי הוא הקובע „זכר ליציאת מצרים“, ואף בימי בית שני, בשעה שנהגו לשחוט את הפסח בבית הבחירה, כמצות ס"ד, היה עיקר ענין החג בסעודת-הפסח שבבית.

את מנהג אכילת המצות בחג האביב יש לראות כמנהג הקשור מעיקרו ביציאת מצרים. נראה, שיוצאי מצרים אכלו בחגייתם הראשונה מצות, לחם חפזון, ואכילת המצות נקבעה כבר במדבר כמנהג של חג זכרון. ס"כ מאחד את אכילת המצות עם זבח הפסח: הפסח נאכל על מצות ומרורים (שמ' י"ב, ח; במ' ט', יא). חג המצות הוא כולו ענין הפולחן העממי ואינו קשור במקדש כלל.

בארץ נודווג לשני היסודות האלה יסוד שלישי: חג העומר, החל בחג הפסח. חג העומר הוא היסוד החקלאי-בעצם שבחג האביב. זהו חג ראשית הקציר. „ממחרת השבת“ היו מביאים את העומר הראשון של הקציר החדש למקדשים בכל מושבות ישראל. העומר היה מתנת-ראשית לכהן. הכהן היה מניף אותו במקדש. באותו יום היו מקריבים קרבן מיוחד. העומר היה מתיר את החדש: לחם, קלי וקרמל (ויק' כ"ג, ט—יד). פעולה הכהן בעומר היא התנופה. מן הפולחן העממי היא קצירת העומר וההבאה אל המקדשים, שבודאי היתה נעשית בתהלוכה חגיגית. גם הגון המיוחד של החג הזה נקבע איפוא על-ידי הפולחן העממי.

בחג העומר קשור חג השבועות (שמ' ל"ד, כב; דב' ט"ז, י, טז) או חג הקציר (שמ' כ"ג, טז; ל"ד, כב), שהוא חג סיום הקציר. ביום זה היו מביאים „מנחה חדשה“ לה' ממושבות ישראל. החג חל חמשים יום

אחרי חג העומר. קביעתו המדויקת אינה ברורה, ועוד בימי בית שני נחלקו בזה צדוקים ופרושים. דומה הוא בענינו לחג העומר. היו מביאים אל המקדשים שתי לחם אפיות חמץ, לחם בכורים. העומר הוא מתנה מן התבואה בשבליה, שתי הלחם — מן התבואה האפויה. המתנות האלה מסמלות את חסד האלהים במתנת היבול. הכהן מניף את שתי הלחם לפני יהוה, באותו יום מקריבים במקדשים קרבן מיוחד (ויק' כ"ג, טו—כא; במ' כ"ח, כו—לא). גם בחג זה התנופה והקרבן הם מעשה הכהן, הבאת לחם הבכורים מן המושבות היא הטקס העממי של החג. — בימי בית שני נקרא חג זה בפי העם ובלשון חכמים „עצרת“. כנראה, מפני שחג זה הוא מין „שמיני עצרת“ לחג הפסח ומשמש סיום לחג האביב¹. אם ביאור זה נכון, הרי אפשר ללמוד מכאן, שמבנה החגים האלה כמו שהוא מופיע בס"כ הוא עתיק ועממי.

החג השלישי במחזור החגים החקלאיים הוא חג הסוכות (ויק' כ"ג, לד, מב, מג; דב' ט"ז, יג, טז) או חג האסיף (שמ' כ"ג, טז; ל"ד, כב; עיין גם ויק' כ"ג, לט). זה היה החג העממי הגדול ביותר, והוא נקרא גם „החג“ סתם (מלא' ח', ג, סה; נח' ח', יד). חג זה היו חוגגים בחמשה עשר לחודש השביעי, לפי דב' ט"ז, יג—טו — שבעה ימים, ולפי ויק' כ"ג, לד—מג — שבעה ימים ושמיני עצרת (על ההבדל בין הצפון ובין הדרום עיין למעלה, ע' 262). היותו המיוחדת של חג זה לא נתבטאה בשום פעולה כהנית-מקדשית. בחג הסוכות מקריבים במקדש עולות וחטאות במספר רב (במ' כ"ח, יב—לח), וזה הכל. הנימוסים המיוחדים של החג הם כולם בספירה של הפולחן העממי, כמו גם נימוסי חג-הפסח והמצות. בחג הזה יש אופי כפול. באשר הוא „חג האסיף“ הוא חג סיום השנה החקלאית. אבל באשר הוא חג בראשית ימות הגשמים הוא גם חג ראשית השנה החקלאית החדשה. התורה תופסת אותו, כנראה, רק כחג אסיף, כחג הודאה על ברכת השנה החולפת. בחג זה היה העם לוקח פרי עץ הדר, כפות תמרים, ענפי עץ עבות וערבי נחל (ויק' כ"ג, מ), שמהם היו עושים סוכות (עיין נח' ח', טו—טז), ובהם היו עושים גם הלילת-שמחה (ויק' כ"ג, מ). גם ארבעת המינים וגם הסוכות נועדו לשם הלולת האסיף. אלא שלישיבה בסוכות נתן גם נימוק היסטורי המקשר גם חג זה ביציאת מצרים (ויק' כ"ג, מג).

בתורה לא נזכר כלל, שיש קשר בין חג הסוכות ובין ברכת הגשם. בטקס הכהני של החג ודאי שלא היה שום דבר, שהיה בו יחס לגשם. בחג

¹ עיין רמב"ן לויק' כ"ג, לו.

העממי קשור אולי שיר הגשם שבתה' ס"ה, ו—יד, שאפשר לתפוס אותו כמזמור-תפלה לעתיד (עיין ביחוד פסוק יא). אפשר, שגם שיר-היבול שבתה' ס"ו, שגם הוא, כנראה, תפלה לעתיד, הוא משירי הפולחן העממי בחג זה. בימי בית שני היו נוהגים לנסך מים על המזבח בשבעת ימי חג הסוכות עם ניסוך היין בתמיד של בוקר (משנה סוכה ד', א, ט; גמרא יומא כו, ע"ב). טעם ניסוך המים בחג הוא, שיתברכו גשמים (תוספתא סוכה ג'). את המים היו שואבים בטקס גדול של שמחה עממית (סוכה ה', א, ד). הצדוקים לא היו מודים בנסוך המים, שאינו בתורה (תוס' סוכה ג'; גמרא סוכה מח, ע"ב). נסוך המים של בית שני היה נימוס כהני, באשר נכלל בהקרכת התמיד ונעשה בידי כהן. יש להנחית, שלניסוך המים היה יסוד במסורת העממית העתיקה, אלא שבימי קדם לא היה ענין לפולחן הכהני. לפי ש"א ז', ו העם שואב מים ושופך לפני ה' ביום הצום. לפי ש"ב כ"ג, טז הסיך דוד לה' את המים, שהביאו לו הגבורים מבית לחם. נסוכי מים אלה אינם קשורים במפורש בקרבן. בספור על מעשה אליהו בהר הכרמל אנו מוצאים יציקת מים על הקרבן ועל המזבח. אבל אליהו אינו יוצק את המים בעצמו. זאת אומרת, שאין היציקה נחשבת לפעולה הנעשית בידי המקריב דוקא. ניסוך מים לא היה ממסורת כהונה בית אהרן (עיין למעלה, ע' 136). הכהונה ראתה ודאי את ניסוך המים העממי בעין לא טובה, מאחר שזה היה מעין קרבן, וממין הקרבנות ה"חפשיים", שהיא חשה בהם אבק עבודת "שעירים". ביחוד לא גרסה את ניסוך המים בחג לשם ברכת גשמים. שרשו העתיק של נימוס זה הוא מגי. בעולם האלילי ניסוך מים לשם הורדת גשם הוא מנהג רווח. כבר ראינו, שנימוסי החגים שבתורה הם נימוסי הודאה ולא נימוסי ברכה לעתיד. העדר ניסוך המים בתורה מחאים איפוא לאפיה הכללי. ואפשר, שגם כאן הבחינה הכהונה בין המנהג הכהני ובין המנהג העממי. ניסוך מים כהני עשוי להתפס כמעשה חרטומי. לא כן ניסוך מים עממי. היהדות הפרושית לא חששה למראית-עין של פעולה מגית. היא הכלילה את ניסוך המים דוקא בטקס הכהני. ולזה התנגדה הכהונה הצדוקית השמרנית.

בימי בית שני היו נוהגים לקשט את המזבח בחג בענפי ערבה. ובכל יום היו מקיפים את המזבח בלולים או בערבות פעם אחת, וביום שביעי — שבע פעמים. בשעת ההקפה היו מזמרים. ביום שביעי היו חובטים את הערבות או את הלולים בצדי המזבח (משנה סוכה ד', ג, ה—ו; גמרא סוכה מג, ע"ב—מח, ע"ב). גם מנהגים אלה הם בלי ספק מנהגים עממיים עתיקים. תהלוכה וסביב המזבח הם מנהגים רווחים. סבוב-מזבח של יחיד נזכר בתה' כ"ו. ו. גם תהלוכת ההמון שהוגג היתה מגיעה "עד קרנות המזבח" (תה' ק"ה, כז).

בתורה לא נזכרו מנהגים אלה. בימי בית שני התנגדה להם הכהונה הצדוקית השמרנית (תוספתא סוכה ג').

הרוב המכריע של נימוסי החגים היו איפוא מיסודו של הפולחן העממי. ס"כ קובע מקום לאחדים מהם (קרבן פסח וכו'), אבל בעצם אין הם ממסרתה של הכהונה אלא מן היצירה הפולחנית של העם. ויש להניח, שגם תמורתם הפנימית של נימוסי החגים ברוח האדיאה הישראלית אינה הגות רוחה של הכהונה אלא של העם, ושהנמקתם ההיסטורית ביחוד היא מיצירת הדת העממית, כמו שהזכרנו.

נימוסי החגים היו קשורים בעבודת הבמות. אמנם, העם היה נוהג לעלות בחגים החקלאיים לבחי המקדש הגדולים, לראות את פני יהוה (שם' כ"ג, יז; ל"ד, כג). היו עולים בהמון חוגג, וגם יחידים היו הולכים „בחליל" וב„שמחת לבב" אל הר יהוה (יש' ל', כט). אולם את הנימוסים עצמם אפשר היה לבצע בכל מושבות ישראל. ס' דברים, שבקש לנתק את הפולחן מעל הבמות, מנחק מפני זה את החגים מעל הנימוסים העממיים, שנזכו בס"כ. את מקום כל הנימוסים האלה ממלא הקרבן בבית הבחירה וסעודת-השמחה הקשורה בו (רב' ט"ז). העליה לרגל והשמחה — אלה הם שני היסודות העממיים, שעליהם הוא מעמיד את החג. מלבד זה הוא קובע מנהג של קריאת התורה בעיר הבחירה בסוכות שלאחרי שנת השמיטה (שם ל"א, ט—יג). היהדות הרכיבה את ס"ד על ס"כ וקבעה את הנימוסים העתיקים של ס"כ במסגרת משנה-תורתית (עיין למעלה, כרך א', ע' 122—126, 145, 213).

שבת, חודש, ראש השנה

גם שלשת החגים הקוסמיים. שנזכרו בתורה, שבת, חודש וראש השנה, היו לפי עניניהם ונימוסיהם מעורים, כנראה, בפולחן העממי, עד כמה שאפשר ללמוד מן הידיעות המקוטעות, שנשתמרו בידנו עליהם. הנימוס הכהני-המקדשי המיוחד לשבת אינו אלא קרבן-המוסף (במ' כ"ח, ט—י). אבל ה„מיתוס" של היום אינו מוצא לו בטוי בעבודת המקדש אלא בחיי העם. קדושת היום היא, כנראה, בשרשה טבו עתיק, והיא מושרשת בהבחנת-הימים של הקדמונים, שטעמה מיתולוגי-מגי (עיין למעלה, כרך א', ע' 577). זכר לכך הוא עונש-המות, שמטיל ס"כ על המחלל את השבת (שם' ל"א, טו; במ' ט"ו, לב—לו). אולם בישראל נתקה השבת משרשה הקדמון ונבראה בריאה חדשה: היא נעשתה זכר לבריאת העולם. מסמל תלוותה של האלהות ב„ימים" נהפכה לסמל אל יוצר ימים וקובע מועדים. קדושת השבת שרשה בברכת אלהים (בר' ב', ג). ה„מיתוס" הקוסמי של היום ניתן לנו

ԸՍՏ ԱՐԷՆ ԴՅ ԱՆՈՒՅՑ՝ ՄԱՆԱ ԱՆԻՇԷՐ ԱՐԱ ԼՅԱՐՈՒ (ԵՐԱՆ ԺԵՄԱՆԱՆ ԵՐՈ, ՆԱԽԻՆ՝
 ՆԱԽԱ ԱՆՈՒՅՑ ԱՐԱ ԼՅԱՐՈՒ ԳԱՆԱՆ ՄԱՐԶ՝ ԵՐԵՎԱՆ ԵՐԱՐԵՎՈՒՆ ԴԱՐԱՆԱՆ
 ԱՆԻՇԷՐ (ԵՐԵՎԱՆ) ԱՐԱՆ ԵՐԱՆԱ ԱՆՈՒՅՑ (ԵՐԱՆԱՆ)՝ ԳԵՐ ԺԱՆ, ԵՐԱՆ ԵՐԱՆԱ ԴՅ
 ԵՐԱՆ ԺԵՄԱՆԱՆ ԱՐԱ ԵՐԱՆԱՆ ԴՅ ԼՅԱՐՈՒՆ ԴՅ ԼՅԱՐՈՒՆ: ՆԱՆ ԵՐԱՆԱ

[illegible]

בס' מלכים, ירמיה, יחזקאל, חגי וכו'). אולם לפי שמ' כ"ג, טז חג האסיף חל "בצאת השנה", ולפי שמ' ל"ד, כב — ב, "חקופת השנה", זאת אומרת — בראשית שנה חדשה. (ראשית ימות הגשמים כראשית השנה נרמזה אולי גם בדב' י"א, יא—יב). הדעה, שקביעת ראשית השנה בחודש האביב היא מאוחרת ואינה אלא פרי השפעה, שקבלו היהודים מן הבבלים (שחג ראש-השנה היה קבוע להם בניסן) בגלות בבל, אין לה יסוד. רק את שמות החדשים העלו עמם מבבל (בפעם הראשונה אנו מוצאים שם חודש בבלי בזכ' א' ז). אבל מנין החדשים (וממילא גם ראשית השנה) החל מחודש האביב הוא עתיק. על זה מעידה עדות ברורה העובדה, שלוח החגים בכל מקורות התורה (גם בסי"א: שמ' כ"ג, יד—טז; ל"ד, יח—כג, וגם בס"ד: דב' ט"ז, א—טז) מונה את חג המצות שבחודש האביב כראשון לשלש הרגלים. בימי בית ראשון היו מסמנים את החדשים במספריהם הסדוריים (מנהג, שלא היה נהוג בבבל כלל), ועם זה נהוגים היו גם שמותיהם הכנעניים (כגון אביב, זיו, איתנים, בול). את צירוף הסימונים האלה אנו מוצאים במל"א ו', א, לו—לח: ח', ב. לא במקראות אלה ולא במל"א י"ב, לב אין יסוד להניח עבוד מאוחר. בזכ' ואסתר אנו מוצאים את המספרים מצורפים לשמות הבבליים. בעז' ו', טו (ארמית) ובזכרונות נחמיה (עיי' נח' א', א; ב', א'; ו', טו) אנו מוצאים את השמות הבבליים בלבד. בשאר הספרים החדשים מסומנים במספריהם, וראשון להם הוא חודש האביב. המנין לפי הסדר החל מחודש האביב נראה כמנהג העתיק היסודי, שרק בזמן מאוחר נדחה מפני השמוש בשמות הבבליים. היו איפוא בישראל הקדמון שני ראשי-שנים, שהיו נוהגים כאחד. גם בבבל נוהגים היו שני ראשי-שנים: בניסן ובתשרי. מימות חמורבי התפשט במדינה חג ראש-השנה של מרודך בניסן. אבל ראש-השנה של תשרי לא נשתכח גם הוא². אם המנין הקל מחודש האביב מקורו בהשפעה בבלית על ישראל, יש להניח, שההשפעה חלה בזמן קדום.

ראש-השנה של חודש האביב היה ראש-השנה הכהני, וראש-השנה של חודש האסיף היה חגה של הדת העממית, חג חקלאי. תולדות החג הזה ותולדות יום הכפורים הקשור בו מתבארות מתוך השפעת הספירה הכהנית והספירה העממית של הפולחן זו על זו.

² עיי' Ch. F. Jean, La religion sumérienne (1931), ע' 170 ואילך; מייסנר,

Babylonien, ח"ב, ע' 95 ואילך, 396. בארך היו חונגים לכבוד אָנו שני ראשי-שנים, אחד בתשרי ואחד בניסן: מייסנר, שם, ע' 99, הערה 6. גם במצרים היו שני ראשי-שנים. עיי' אֶרְמֶן-רֶגֶן, Regypten, ע' 399.

בס"כ אנו מוצאים את המצוה למנות את חודש יציאת מצרים כחודש ראשון לחדשי השנה (שם' י"ב, ב). כל קביעות הזמנים שבס"כ עומדות על מנין זה. בס"כ מסופר, שבחודש הראשון באחד לחודש הוקם המשכן (שם' מ', יז). זאת אומרת, שיום זה הוא ראשית השנה הפולחנית. במדבר חגגו ישראל משלש הרגלים רק את חג הפסח (במ' ט', א—יד). ס"כ מספר כמו כן, שבחודש הראשון נכנסו ישראל לארץ, ופסח היה החג הראשון, שחגגו בארץ (יהושע ה', י—יא). לפי יחו' מ"ה, יח—יט היה האחד בחודש הראשון יום חטוי ראשון של המקדש. הבית השני נחנך בראשית השנה הפולחנית (עז' ו', יד—כב). וכן אנו מוצאים, שבימי בית שני נחשב האחד בניסן לראש השנה פולחני, באשר היה ראש-השנה לרגלים (משנה ראש השנה א', א) ולתרומת שקלים (וזאת אומרת, שהוא היה ראשית השנה הכספית של בית המקדש, עיין תוספתא ראש השנה, פרק א'; תוספתא שקלים, פרק א'; ירושלמי שקלים ב', ע"א). בחודש זה היו מלבנים את ההיכל (עיין בסמוך). ולעומת זה היה חודש האסיף זמן, "תקופת השנה", באשר היה ראשית ימות הגשמים, זאת אומרת — ראשיתה האמתית של השנה החקלאית בהתאם לתנאי הארץ. צירופם של שני המנינים נתן לנו בלוח החגים העתיק בשמ' כ"ג, יד—טז; ל"ד, יח—כג, ראשון לרגלים הוא גם כאן חג המצות בחודש האביב. זאת אומרת, שחודש זה הוא ראשית השנה הפולחנית, כמו במסורת ס"כ. ועם זה חג האסיף הוא גם זמן, "תקופת השנה", כלומר — ראש השנה החקלאית. צירוף מעין זה אנו מוצאים גם בויק' כ"ה, ח ואילך. כאן נחשב תשרי לראשית השנה לענין שמיטה ויובל וכל מה שתלוי בהם (עיין גם דב' ל"א, י). מאחר ששמיטת קרקעות וגאולת קרקעות קשורות קשר טבעי בשנה החקלאית, ואף-על-פי-כן החודש הזה נקרא, "החדש השביעי" בהתאם לשנה הפולחנית. ממל"א ו', א יש ללמוד, שהיו מונים את השנים, "לצאת בני ישראל מארץ מצרים", כלומר — לפי השנה הכהנית. אולם בה בשעה שלפי המסורת הכהנית היה ניסן ראש-השנה לפולחן המשכן, אנו רואים, שגם שלמה וגם ירבעם מחנכים את המקדשים בחג (בחודש השביעי או השמיני). כי חג הפסח היה חג ביתי, וההמונים היו רגילים לעלות למקדשים ביחוד בחג האסיף, אחרי גמר רוב העבודה החקלאית. המלכים הסתגלו איפוא לדמוי-השנה של העם. אולם גמר טיהור המקדש בימי יאשיהו, קריאת ספר-הברית והעמדת העם בברית היו בראשית השנה הפולחנית, לפני חג הפסח (מל"ב כ"ג, לא—כג; השוה למעלה, ע' 270). בעצובם של חגי ראש-השנה ויום כפור היה בהמשך הזמן לפולחן העממי ערך מכריע.

מלבד ראשי החדשים ניסן ותשרי נתיחדה קדושה גם לימים העשיריים

של החדשים האלה. ס"כ מצוה להקדיש את קרבן הפסח בעשור לחודש (שמ"ב, ג). לפי מסורת ס"כ דרך העם על אדמת ארץ כנען בעשור לחודש הראשון (יהושע ד', יט). מנהג העם היה לצום בעשור לחודש השביעי, הוא הראשון של השנה החקלאית (ויק' ט"ז, כט, לא). לפי ויק' כ"ה, ט מתקדשת שנת היובל בעשור לחודש השביעי⁸. לפי מסורת מאוחרת, שיש לה בלי ספק יסוד היסטורי, היה יום זה (יום הכפורים) יום של חג עממי גדול, שבו היו הבנות יוצאות בכלי לבן לחול בכרמים, והבחורים היו בוחרים להם מביניהן נשים (משנה תענית ד', ח). הצום לא היה צום של אבל ומספר אלא של ששון ושמחה. בימי קדם היו שני ראשי השנים, כנראה, ימים של חטוי המקדשים. החטוי היה היסוד הכהני של החגים האלה. לפי יחז' מ"ה, יח—יש לחטא את הבית, בראשון באחד לחודש" וגם, "בשבעה בחדש", לפי נוסח המסורה בפסוק כ, ולפי נוסח השבעים — "בשביעי באחד לחודש". לפי נוסח השבעים היו איפוא שני ראשי-השנים ימי חטוי. זכר לדבר זה נשתמר אולי במנהג של ימי בית שני ללבן את המזבח בסיד בפסח ובסוכות, ואת ההיכל — פעם אחת, בפסח (משנה מדות ג', ד). נקוי המקדשים היה בו בימי קדם משום טקס דתי ומשום נימוס של חטוי. ס"כ אינו מצוה על חטוי בראשי השנים אלא קובע יום חטוי וכפור אחד בעשור לחודש השביעי (ויק' ט"ז). קשה לנו לדעת מהו היחס שבין מצות ס"כ ובין מצות יחזקאל. אין אנו יודעים מאיזה מקור שאב יחזקאל ואיזה מנהג הוא משקף. אבל בכל אופן תמימות יתרה היא למתח קו של "התפתחות" ממצות יחזקאל עד חוקת יום הכפורים, כמו שנוהגים החוקרים מבית ול הויזן לעשות. יחזקאל לא המציא את ימי החטוי. חטויי מקדשים הם מנהג רווח בבבל, מצרים וכו'. מלבד זה יש הבדל יסודי בין חטוי יחזקאל ובין חטוי ס"כ. חטוי יחזקאל הוא חטוי בית בנוי; הכהן מחטא את מזוזות הבית ואת מזוזות שער החצר. בס"כ אין חטוי מזוזות. וביחוד: חטוי יחזקאל הוא כולו חיצוני: חטוי המזוזות והמזבח. ואילו חטוי ס"כ מרכזו פנימי: הכפור לפני ולפנים. כל הטקס מרוכז מסביב

⁸ מכתוב זה אין שום ראיה, שבזמן מן הזמנים היה ראשי-השנה הל בעשור לחודש תשרי. אין היום העשירי של השנה יכול להחשב ליומה הראשון. השנה נתקדשה קדושה מיוחדת באותו יום, מפני שהיום העשירי עצמו היה קדוש. "בראש השנה בעשור לחדש" ביהו"מ, א, אם נקבל את נוסחת המסורה, פירושו: בראשית השנה. וגם אין ראיה, שהכוונה כאן לחודש תשרי. אבל נוסחת השבעים היא: בראשון בעשור לחדש. ואין ספק, שזוהי הנוסחה הנכונה. חכמית הבית נתנה איפוא לגביא בתון בעשור לחודש הראשון של השנה הפולחנית.

לאידיאה העתיקה של קדושת הארון ושל התגלות האלהים על הארון (ויק' ט"ו ב). ועוד: חטוי יחזקאל אינו אלא כפור המקדש (מ"ה כ). ואילו טקס יום הכפורים כולל גם כפור העם. אין דבר מונע אותנו מלהניח, שהמנהגים היו קיימים זה ליד זה: בראשי השנים היו מחטאים את המזוזות ואת פנות המזבח, ואילו בעשור לחודש היה יום החטוי הגדול. ואפשר, שהיו מנהגים שונים במקדשים שונים. בעצם חוקת החטוי בויק' ט"ו, כ—כה, לב—לד לא נקבע יום. ולא עוד אלא שויק' ט"ו, א מקשר את החוקה עם מות שני בני אהרן, היינו — עם מאורע, שקרה בחודש הראשון (בניסן). אפשר, שהחטוי הגדול היה נעשה בימי קדם בראשית השנה הפולחנית (בניסן). אולם יום הצום העממי בראשית השנה העממית (בתשרי) משך אליו את יום החטוי הכהני הגדול. בויק' ט"ז (כט) שניהם קבוצים ביום אחד, אבל אין אנו יודעים מתי חלה ההתמזגות. טקס החטוי במקדש מתבצע על ידי הכהנים בלבד. גם על עוונות העם מתודה הכהן. לעם אין שום תפקיד, ויש להניח, שביום זה לא היה העם מתאסף במקדשים בימי בית ראשון. העם היה צם והיה נקהל ב„כרמים“ לראות במחול החג של הבנות, שנתפס ודאי כמחול־קודש (השוה שופ' כ"א, יט). צוהל ושמה ליום כפור עוונותיו לפני יהוה. אופי־השמחה של היום מנצנץ גם בחוק הקובע אותו כיום קידוש שנת היובל וקריאת דרור בארץ לכל יושביה (ויק' כ"ה, ט ואילך).

חוקת ס"כ משקפת את ראשית התמורה, שחלה בעצוב חגי ראש־השנה ויום כפור בהשפעת הפולחן העממי. חוקה זו אינה מזכירה כלל שום נימוס של חטוי בראש־השנים. ולא עוד אלא שאין היא מציינת את ראש־השנה הפולחני (ראש חודש ניסן) בשום טקס מיוחד. ולעומה זה היא מציינת את ראש־השנה העממי כיום מיוחד. הנימוס הכהני של היום כולל, כנימוס שאר החגים, קרבן מוסף, מלבד עולת החודש ועולת התמיד (במ' כ"ה א—ו). אולם יש ביום הזה גם מדה מיוחדת לו: הוא „יום תרועה“ (שם, א), „יום שבחון, זכרון תרועה, מקרא קדש“ (ויק' כ"ג, כג—כה). מכיון שהכהנים היו תוקעים על הקרבן בכל ראש־חודש, הרי נמצאנו למדים מציון מועד זה דוקא כ„יום תרועה“, שיום זה היה יום של תרועה מיוחדת, בלי ספק — יום של תרועה העם. גם יחודו של חג זה נתבטא איפוא דוקא בפולחן העממי. יש יסוד להניח, שתרועת העם בראש־השנה נתפסה כ„תרועת מלך“, לכבוד האל הבא אל היכלו ועולה על כסאו לשפוט את העולם. אלא שתרועה זו לא היתה קשורה לא בנשיאת־הארון ולא בשום פעולה דרמטית אחרת וכן לא היה לה קשר מיוחד לספור בריאת העולם ומלחמות־בראשית. נראה, שבכמה מזמורי תהלים נתבטא ענינו של ראש־השנה העממי, והיינו: כ"ד, ז—י; כ"ט; מ"ז: פ"א

א—ה: פ"ט, ו—יט: צ"ג: צ"ה—ק': קמ"ט—ק"נ: עיין גם ס"ו, א—ד: ס"ז. במזמורים אלה מצוי המוטיב של ה ת ר ו ע ה לכבוד אלהים. כל העולם מריע לכבוד אלהים, מלאכי מרום יקלסוהו, כל חי ירגן לו. העולם ממליך את האל על עצמו. הבשורה הגדולה היא: יהוה מלך! זוהי בשורה לעולם, בשורה לכל העמים. במזמורים אלה נזכרת בריאת העולם, אבל רק ברקע. המוטיב המרכזי הוא ש ל ט ו נ האל, מ ל כ ו ת ו על כל מעשיו. האל הכין כסא מלכותו מעולם, ומאז הוא מנהיג עולמו בצדק ובמשפט, הוא לבדו, ואין עוד. במוטיב הקוסמי משולב מוטיב לאומי: החסדים, שעשה האל עם ישראל. בשורת המלכות היא בשורה טובה: „יהוה מלך, תגל הארץ, ישמחו איים רבים“. מן הבטוי „כי בא, כי בא לשפט הארץ“ (צ"ו, יג: צ"ה, ט) נראה, שתרועת ההמלכה הייתה קשורה במועד מסויים, שנחשב ליום משפט העולם. אלא שאין היום הזה מדומה כאן כיום דין וגמול לצדיקים ולרשעים (צ"ז, י—יב הם לא מגוף המזמור, ובכל אופן זהו כאן מוטיב צדדי) אלא כיום התגלות משפט חסדו של אלהים לכל באי עולם, כיום, שבו הוא חוֹתֵךְ להם חיים ומזון בחסדו. ועם זה האל מגלה גם את חסדו עם ישראל ביום תרועת התמלכותו: ידבר עמים תחתינו ולאמים תחת רגלינו וגו' (מ"ו, ד ואילך)⁴.

אם נקבל את ההנחה, שמזמורי תהלים אלה הם מזמורי ראש-השנה, נוכל איפוא ללמוד מהם, שראש-השנה העממי נחפס כבר בימי קדם כיום משפט (כיום קביעת גורל העולם) ושענינו זה נרמז בנימוס התרועה, שנזכר בתורה. אנו יודעים, שחג ראש השנה של מרוֹדֵךְ בבבל היה יום קביעת-גורל העולם. כאן יש מגע בין חרבות ישראל ובין חרבות בבל. אבל אין זאת אומרת, שכאן יש השפעה מאוחרת דוקא, מתקופת החורבן או מלאחריה. האידיאה של החג כיום קביעת גורל היתה אידיאה רווחת בחוג התרבות הבבלי, והיא אידיאה עתיקה. הצלת האלים מן הרע, חתונת האלים, קביעת גורל — אלו הן שלוש האידיאות הראשיות של החג האלילי. ומהן יכלה רק האידיאה השלישית להקלט בקרקע האמונה הישראלית. אידיאה זו עשויה היתה להכרך בנימוסי החג, שענינם המשכת חסדו וברכתו של האל לעתיד: ברכת האל היא משפט וקביעת גורל. בפולחן הכהני הישראלי מוטיב זה אינו מופיע, מאחר שאין הפולחן הכהני כולל, כמו שראינו, בקשת-חסד חמרית לעתיד. גם החגים העממיים, כפי שהם משתקפים בתורה, הם חגי הודאה

⁴ על מזמורי המלכות יהוה עיין להלן בפרוטרוש בנספח. על תה"כ"ד, ו—י עיין שם,

הערה 72. למ"ז עיין שם, הערה 109.

ולא חגי בקשה, וממילא אין בהם מיסוד המשפט. ביהדות המאוחרת נעשו בעצם כל החגים החקלאיים ימי דין (ראש השנה א', ב), מאחר שנתקשרו בהם נימוסי בקשה לעתיד. לא כן בימי קדם. רק בתרועת החצוצרה, שבאה להזכיר את ישראל לפני האל, עלולה היתה האידיאה של המשפט להכרך. נראה, שמגרעין זה צמח ונתגבש ראש-השנה העממי כיום, "זכרון תרועה". לתרועת הזכרון של החצוצרה גלותה תרועת השופר, תרועת ההמלכה והעליה על כסא המשפט בראשית השנה החקלאית. ביום, שבו האל מברך את השנה הבאה בגשם ויבול ושופט תבל בצדק ובמישרים.

ביהדות המאוחרת נהפך משפט האלהים ביום זה לגמול אלהים, לפקידת זכויות ועוונות. מפני זה נהפך ליום של בקשת סליחה ומחילה ונתאחד עם יום הכפורים ליחידה אחת — לזוג של "ימים נוראים", ימי תשובה ותפלה. בתורה ובס' תהלים אנו רואים רק את ראשיתה של התפתחות זו. ראש השנה העממי הוא יום זכרון וצפיה למשפט של חסד. ביום הכפורים נתאחדו החטוי הכהני והצום העממי. אבל שני הימים עדיין לא נעשו ימי דין ממש. הם עדיין נפרדים בענינם. ושניהם הם עדיין ימים של שמחה עממית. מוטיב המשפט מקומו בכל אופן בספירה של הפולחן העממי ולא הכהני, ובספירה זו חלה התפתחותם והתגבשותם של חגים אלה.

שמחה, צער, אבלות

השמחה והצער כחיות דתיות מצאו להן בטוי רק בספירה של הפולחן העממי.

הפעולה הכהנית בהקרבת קרבן, ובכלל זה גם קרבן שלמים, מהותה היתה חטוי או כפור. סעודת-השמחה, שנערכה על זבח השלמים ליד המקדש או בתחומה של עיר-המקדש, היתה מן הפולחן העממי. לא רק יחוד אפים של החגים נקבע על ידי הפולחן העממי, אלא גם יסוד השמחה שבהם היה ענינו של הפולחן העממי. עממיים הם העליה למקדשים, התהלכה בהמון חוגג, הקפת המזבה, סעודת-הקודש, המחול, השיר והנגון וכו'. בפולחן העממי היה בימי קדם מקום ל"מתנבאים" (ש"א י', ה). בפולחן העממי השתתפו הנשים, שבפולחן הכהני הישראלי לא ניתן להן מקום. הבנות היו יוצאות במחולות (שופ' כ"א, יט—כג), הנשים היו מנגנות ומתופפות (תה' ס"ה, כו). גם ההלולים (שופ' ט', כז; ויק' י"ט, כג—כה) היו מן הפולחן העממי: את ראשית התירוש או את נטע הרבעי היו אוכלים בשמחה לפני יהוה. וכשם שהשמחה היא ענינו של הפולחן העממי, כך גם הצער. כל מנהגי עניי-הנפש הם ממנהגי הפולחן העממי. מן הפולחן העממי הם הישיבה (על

הארץ) לפני האלהים והבכי (שופ' כ', כו : כ"א, ב), הצום (ש"א ז', ו, ועוד), הוידוי (ש"א ז', ו, ועוד), הלינה בשקים, קריאת עצרה עם קבוץ זקנים, עוללים, חתן וכלה, הזעקה והמספד (יואל, א', יג—יד; ב', יב—יז : כאן הכהנים רק משתתפים באבל העם), כפיפת הראש, הצעת שק ואפר (יש' נ"ח, ג—ה), גם נימוס המילה, שיש בו מאופי מנהגי הסגוף, הוא מחוץ לתחומה של הפעולה הכהנית.

מחוץ לרשותה של הכהונה היו כל מנהגי קבורה ואבל על מת וכבוד המת. בדת המקראית מנהגים אלה אינם בעצם בכלל „פולחן“. אבל בהרגשת העם היו מין טקס פולחני (וכן הם ביהדות המאוחרת). אלא שהכהונה הרחיקה אותם לגמרי מתחומה — מתחום הקודש. המספד על המת היה ענין למשורר (ש"ב א', יז—כז; ג', לג—לד) או לנביא—המשורר (דה"ב ל"ה, כה). ביחוד היה המספד אומנותן של נשים „מקוננות“, „חכמות“ יודעות שיר (יר' ט', טז—יט). הקינה הזאת היא מין „התנבאות“, ואפני הדבר, שדוקא תפקיד זה נמסר בידי נשים, שבפולחן הכהני לא ניתן להן שום תפקיד. (ועיין להלן : החיים והמתים).

אולם כל עוזה של היצירה העממית בספירה של הפולחן, יצירת העם המונותיאיסטי, נתבטאת פלה וברירה, שניהם לגמרי מחוץ לתחומה של הכהונה.

התפלה והרנה

התפלה, היינו : שפך שיח לפני אלהים בלי רנה ובלי גגון (בשפה פשוטה או בשיר שקול), היתה רשות כמעט נפרדת לגמרי מפולחן־הקרבנות הכהני. התפלה היא מגלוייה המובהקים ביותר של הדת העממית, וכבר אמרנו, שבס' הכהנים אין לה זכר. הכהן מתוּך בין האדם ובין האל בהקרבת הקרבן ובשאיילה באפוד. אבל בתחומה של התפלה אין מתוּך. התפלה מסורה לכל אדם, לאיש ולאשה. רק במקרים מיוחדים יש מליץ בתפלה. אבל המליץ הוא לא כהן אלא צדיק המתפלל בעד אחר, בעד יחיד או בעד צבור, לכפר על עוון. כך מתפלל אברהם („כי נביא הוא“) בעד אבימלך (בר' כ', ז, יז), משה בעד מרים (במ' י"ב, יג) ובעד אהרן (דב' ט', י), איש האלהים בעד ירבעם (מל"א י"ג, ו), איוב בעד רעיו (איוב מ"ב, ח—י). המליץ העומד בתפלה לכפר על העם הוא תמיד הנביא ולא הכהן (יר' ט"ו, א; וכן בספורים על משה, יהושע, שמואל). עיין גם : יש' ו', יא; ס"ב, ז—ס"ג, יא; יר' ז', טז (י"א, יד; י"ד, יא); יר' יט—כ, כג—כה; י"ד, א—ט, יט—כב; כ"ז, יח; ל"ב, טז—כה; מ"ב, ב, ד, ט, כ; יחז' ט', ח; עמ' ז', ב, ה; חב' א', ב—ד, יב—יג.

ח ז ק י ה ו שולח שליחים, וביניהם את „זקני הכהנים“, אל י ש ע י ה ו ומבקש, שיתפלל בעד העם (מל"ב י"ט, ב—ד), וגם הוא עצמו מתפלל (שם, טו—יט). וכן משתתף בתפלה כל העם (שופ' כ"א, ב—ג, ועוד). תפלת־החובה היחידה, שנזכרה בתורה, היא בודוי־המעשר (דב' כ"ו, יב—טו), וזו חובת כל אדם, ודבר אין לה עם הכהן. את התפלה והוידוי בשעת הכנסת הגדולה בימי נחמיה קוראים הלויים (נח' ט', ד ואילך).

מקום־תפלה מן המובחר הוא המקדש. י ה ו ש ע מתפלל לפני הארון (יהושע ז', ו—ט). אחרי מלחמות גבעה העם בוכה ומתפלל בבית אל (שופ' כ"א, ב—ג). חנה מתפללת בבית שילה (ש"א א', י—טז). דוד מתפלל לפני אהל הארון (ש"ב ז', יח—כט). שלמה מתפלל במקדש לפני המזבח (מל"א ח', כב—נד). בתפלת שלמה מובע הרעיון, שבית המקדש הוא מקום תפלה ותחנה לישראל ולנכרי (שם, כח ואילך). ולא עוד אלא שהבית הוא „דרך“ לעלית התפלה אל האלהים גם כשהוא מתפלל במקום אחר (שם, מד—נו). האל עונה למתפלל „מהר קדשו“ (תה' ג', ה), תפלתו באה אל היכל קדשו (יונה ב', ח, השוה ה). המתפלל נושא ידיו אל הדביר (תה' כ"ה, ב). ח ז ק י ה ו בא אל בית המקדש להתפלל (מל"ב י"ט, יד—יט). בשעת צרה העם מתפלל בבית המקדש (יואל ב', יד), והכהנים בוכים בין האולם ולמזבח (שם ב', יז). בחזון הנביא יהיה בית המקדש בירושלים „בית תפלה לכל העמים“ (יש' נ"ו, ז). עיין גם יש' ט"ו, יב.

אולם בדרך כלל אין התפלה תלויה במקום מסוים. האדם משוע לאלהים בכל מקום שהוא. בתקופת המקרא היתה מלחמה על שאלת המקום הכשר להקרבת קרבנות. אבל לא היתה מעולם שום שאלה בדבר מקום התפלה. לא היה כל חשש, שמא יתפללו „לשעירים“ (עיין ויק' י"ז, ג—ז). המשורר אינו רוצה לשיר את „שיר יהוה“, היינו: לרנן ולנגן בכנור משירי המקדש, על „אדמת נכר“ (תה' קל"ז, ב—ד). אבל לתפלה אין גם תחום כזה. המקרא מרבה לספר על מקומות בנין מזבח. אבל כשהוא מספר על תפלה אינו קובע על־פי־רוב את המקום בכלל. עיין על אברהם: בר' י"ז, יח; כ', ז, יז. על עבד אברהם: שם כ"ד, יב—יד, מב—מד. על יצחק ורבקה: שם כ"ה, כא. על יעקב: ל"ב, י—יג. על משה: שם ה', כב—כג; ח', ד, ח. כד—כו; ט', כח—לג; י', יז—יח; י"ד, טו; ל"ב, יא—יג; במ' י"א, ב, יד—טו; י"ב, יג; י"ד, יג—יט; ט"ז, טו; כ"א, ז; דב' ג', כד—כה; ט', כה—כט. על שמשון: שופ' ט"ו, יח; ט"ז, כח. על שמואל: ש"א י"ב, יח—יט, כג; ט"ו, יא. על דוד: ש"ב י"ב, טז; ט"ו, לא; כ"ד, י, יז. שלמה מתפלל בחלום הלילה (מל"א ג', ו—ט). ועיין מל"א י"ג, ו; י"ז, כ—כב; י"ח, לו—לז; מל"ב ו', יז, כז; כ', ב—ג. התפלה

עם הודית המעשר מצותה בכל מקום בארץ (דב' כ"ו, יב—טו). וכן תפלת הכפרה על העגלה הערופה (שם כ"א, א—ח). אלהים שומע תפלת ישראל מארץ שבים (מל"א ח', מו—נ; ויק' כ"ו, מ). המשורר שופך שיחו לפניו בארץ נכריה (תה' מ"ב—מ"ג). בכל מקום צועק האדם לאלהים בצר לו (שם ק"ו, א ואילך). המלחים מתפללים על האניה (יונה א', יד). יונה מתפלל, "ממעי הדגה" ומשוע, "מבטן שאול" (ב', ב ואילך). אנשי נינוה זועקים לאלהים (ג', ז—י). יונה מתפלל לאלהים בנינוה (ד', ב—ג). דניאל, עזרא ונחמיה מתפללים בבבל. עיין גם יר' כ"ט, ז, יב.

התפלה לא נחשבה בימי קדם, "עבודת אלהים" ממש. היא היתה פרי צורך הלב, "צעקה", "שועה", בקשת חסד מאת האלהים, של היחיד או של הצבור. היא נבעה מתוך מצוקת השעה, ולא היה בה קבע, לא של מקום ולא של זמן, וביסודה לא היתה, "נוסח". מתפלת שלמה, הרואה את בית-המקדש כמעט כבית-תפלה בלבד, נמצאנו למדים, שהתפלה תפסה מקום חשוב ביותר בדת העממית בימי קדם. התפלה נתגבשה כפעולה דתית עצמאית, ואנו רואים אותה במקרא כשהיא נפרדה כמעט לגמרי מן הקרבן. רק בש"א ז', ט ובאיוב מ"ב, ח התפלה רצופה לקרבן. אבל במקרא בכלל אין התפלה קשורה בקרבן. היא עצמאית אף בשעה שהיא נאמרת במקדש. חנה, למשל, מתפללת בשילה "אחרי אכלה", "ואחרי שתה" (ש"א א', ט). תפילה עם פרישת כפים קובעת מקום לעצמה ליד הקרבן והחג (יש' א', יא—טו).

התפלה היא הספירה הרחבה ביותר של בטווי הדת העממית, והיא בלתי תלויה בכהן וכמעט בלתי תלויה במקדש. ובכל זאת לפי הרגשת האדם המקראי הספירה של הפולחן המקדשי היא העליונה, והיא המקרבת את האדם אל האלהים. מתפלל הוא לאלהים בכל מקום. אבל במקדש הוא רואה את "פניו" האלהים. ולפיכך יש שהמתפלל מתפלל אל החסד הזה, מביע ערגון אל המקדש, מצפה לראית התיכל ולהשתתפות בפולחנו כלשכר וגמול. עיין תה' מ"ב—מ"ג; פ"ד, ב—יא; ח', ח; צ"ב, יד; יונה ב', ה. המשורר מתפלל, שיזכה לבוא אל המקדש ולהודות בכנור לפני המזבח (תה' מ"ג, ג—ד). ויש שבתפלתו הוא נודר להביא קרבן ולהודות לאלהים בשיר ותהלה במקדש (תה' כ"ב, כג—כח; כ"ו, ו; נ"ד, ח; ס"ה, א; ק"ב, יח—כג; ק"ו, כב; יונה ב', י). ויש שהוא מתפלל, שתפלתו תכון לפני האלהים כקטורת וכמנחה (תה' קמ"א, ב). היחס בין שתי הספירות משתקף יפה בספור על מחלת חזקיהו ותפלתו. חזקיהו מתפלל על מטתו (מל"ב כ', ב—ג). וישעיהו מבטיח לו כגמול לא רק רפואה אלא גם עליה אל בית יהוה (שם, ה, ח). ואילו

לבית יהוה הוא בא במזמור-תודה (יש' ל"ח, ט—כ). ואת הזכות לנגן נגינות בבית יהוה, "כל ימי חיינו" הוא רואה כתכלית החסד (כ).

התפלה לא נעשתה בימי קדם עבודת-קבע, ואף אין אנו יודעים, אם היו רווחות בימי בית ראשון תפלות מגובשות, תפלות, שיש בהן מטבע של נוסח. כמעט כל התפלות, שאנו מוצאים במקרא, מיוחדות לאומרן ולשעתן ונובעות מן המסבות המיוחדות, שבהן נוצרו. מפני זה אין בהן מטבע של נוסח. כי "נוסח" הוא יצירה, שנפרדה מיוצרה ומצירוף התנאים של שעת יצירתה, שהופקעה מרשות-היחיד ומצורך-השעה של היחיד ונעשתה אמצעי הבעה של הרבים, של בני-אדם האומרים מה שהם אומרים לא משלהם, אלא מן המקובל. הנוסח הוא קנין הרבים. ואילו כל התפלות של אנשי המקרא הן תפלות-יחיד ותפלות-שעה. התפלה נהפכת לנוסח כשהיא מצטרפת לאמצעי-הבעה נוסחאי: לידיו, לברכה או לקללה, לשיר ולזמור.

כי אם התפלה כסוג ספרותי טהור אינה נוטה לנוסח, הרי הידוי, הברכה והקללה והמזמור נוטים להתגבש גבוש של נוסח.

נוסח עתיק לידיו של צבור היא הקריאה: חטאנו לה! (ש"א ז', ו; השוה שם י"ב, י; שופ' י', יט; במ' כ"א, ז; דב' א', מא). או: חטאנו והעוינו, רשענו! (מל"א ח', מז). ושל יחיד: חטאתי! חטאתי לה! חטאתי לה' אלהי ישראל! (במ' כ"ב, לד; ש"א ט"ו, כד; ש"ב י"ב, יג; כ"ד, י; יהושע ז', כ, ועוד). בדב' כ"א, ז—ח מצינו נוסח של ודוי עם תפלה על העגלה הערופה. בדב' כ"ו, ג—י מצינו נוסח של הודיה על הבכורים, ושם, יג—טו הודיה עם תפלה על ביעור הקודש.

נוסח של ברכה עממית היא הברכה: ישימך אלהים כאפרים וכמנשה! (בר' מ"ח, כ). נוסח של ברכת-כהנים מצינו בבמ' ו', כד—כו, נוסח של אלה בבמ' ה', יט—כב. המענה הנוסחאי היה: אמן, אמן! או: כן יאמר ה', וכיו"ב (במ' ה', כב; דב' כ"ו, טו ואילך; מל"א א', לו, ועוד).

נטיה טבועה ביחוד בשיר לההפך "נוסח", היינו להתגבש גבוש קבע ולהעשות קנין הרבים. התפלה היא במקרא ביסודה מבט-לב של יחידים. ואילו השיר והמזמור לצורותיהם הם רנת-עם. אין נוסח-תפלה אחד לצבור, אבל יש שיר של הצבור. משה שרעם "בני ישראל" (שמ' ט"ו, א). מרים עונה שיר ל"כל הנשים" (שם, כ—כא). את שיר-הבאר שרים כל ישראל (במ' כ"א, יז). דבורה שרה יחד עם ברק (שופ' ח', א). משה מלמד את בני ישראל את שירת "האזינו" ושם אותה בפיהם (דב' ל"א, יט ואילך). השיר, באשר הוא יצירה אמנותית, נעשה (כאגדה, כנגון, כרקוד וכו') קנין הצבור, "סומון" של הרבים, ולפיכך יש להניח, שראשית עבודת-האלהים בקול ודברים

היו השיר והמזמור, ומן השיר והמזמור הושתת סדר-תפלה כפולחן של קבע עצמאי.

השיר והמזמור היו קשורים ברנה (בנעימה ולחן) ובנגון בכלים. כמו כן שמשו לואי למחול ולתהלוכה. כנוסח של רבים עשויים היו לשמש מבע לרחש-הלב העממי, הגיג לרגש המון חוגג. כרנה, כנגון, כמחול וכתהלוכה היה המזמור מיסודות הפולחן העממי. בספירה של הפולחן העממי בישראל הקביל לקרבן, וגם שמש לואי לקרבן ולחג. בחגים היה כמין מסגרת לטקס המקדשי, ובצוהו התרכו מסביב למקדשים. בהמון שירים וזמרת נבלים חגג העם את חגיו עם בתי האלהים (עמ' ה', כג). ומפני שהמזמור היה קשור בפולחן המקדשי הפומבי, נקבע בו קבע מסוים, לא רק של נוסח אלא גם של מקום וזמן. קבע זה טובע אותו במטבע של פולחן, ושונה הוא בזה מן התפלה-בעצם.

יוצריה ומבצעה של השירה הפולחנית

השירה הדתית המקראית אינה יצירת חוג מסוים. ביצירתה שותף היה כל העם. ובכל אופן דבר אין לה עם הכהונה. בין יוצרי השירה המקראית היו משוררים, נביאים, מלכים, משוררים-אמנים („לויים“). על יוצריה נחשבו גם נשים (מרים, דבורה, חנה). בשירה הפולחנית, שהיתה קשורה בזמרה ובמחול, השתתפו אנשים מן העם, ביניהם גם נשים. הקינה על המת היתה, כאמור למעלה, אף ביחוד ענין לנשים-מקוננות. הכלים, שנגנו בהם, היו תפים, עצי ברושים, כנורות, נבלים, מנענעים, צלצלים, חלילים, מנים, עוגב וכו' (שמ' ט"ו, כ; ש"ב ו', ה; עמ' ה', כג; תה' ק"ג, ג—ה, ועוד) — כל אלה כלים, שהכהן לא השתמש בהם. ואמנם, בכל מקום, שנזכרה שירה לפני האלהים במקרא, הרי זו שירת אנשים מן העם, ואין היא חלק מן הפולחן הכהני. עיין שמ' ט"ו, א, כ—כא; דב' ל"א, יט—לב, מד; יהושע י', יב—יג; שופ' ה', א, יב; ש"א ב', א—י; יש' ל"ח, ט—כ. אחרי הקרבן ואחרי ברכת הכהן העם מרנן (ויק' ט', כד). בנסוע הארון ובשובו משה אומר שיר (במ' י', לה—לו). בשעת העלאת הארון דוד וכל ישראל הם „משחקים“ לפני יהוה (ש"ב ו', ה). בליל התקדש חג ובשעת העליה אל בית יהוה העם שר ומחלל בחלילים (יש' ל', כט). בשירה ובזמרה כל העם עובד את יהוה (עמ' ה', כג). גם השירה הפולחנית בבית המקדש בירושלים היתה ונשארה תמיד שירות לא-כהני, חיצוני. בימי בית שני נעשה שיר-הלויים יסוד-קבע בעבודת בית המקדש (משנה תמיד ה', ו; ז' ד; ערכין ב', ג—ו; סוכה ה', א—ד, ושם גמרא נ'—נ"א; גמרא ראש השנה ל'—ל"א). זמן השיר היה קבוע, וכן קבוע

היה מקומם של הלויים במקדש. אבל גם בימי בית שני היה השיר שירות חיצוני. בתורה לא נזכר כלל, והוא נשען על מסורת שבעל-פה. השיר היה ענין למעמד מיוחד של משוררים-לויים. מקומם היה דוכן ליד המזבח או המעלות שבין עזרת ישראל ובין עזרת נשים. ולפי מסורת אחת היו בין המנגנים בכלים אף עבדי כהנים (ערכין ב', ג-ד). משפחות משוררים נזכרים כמעמד מיוחד כבר בין העולים מבבל ובראשית ימי בית שני (עו' ג', מא, ע; י', כד; נח' י', כט, מ; י"א, יו, כב-כג; י"ב, כח-כט, מב, מה-מו; י"ג, ה, י). אבל אין אנו יודעים, אם שיר המשוררים-האמנים האלה היה גם בימי בית ראשון חלק (ואם גם חיצוני) מן הפולחן הכהני ואם תפס מקום קבוע במערכת-הפולחן המקדשית הרשמית. יש לשער, שהיה "אמנות חששית", והיה מעורב בשמחה העממית שבחצר בית המקדש ושליד בית המקדש. (השוה עוד להלן, ע' 530).

המזמור והנוסח

שבימי בית ראשון קיימת היתה יצירה מזמורית בישראל, גם באפרים גם ביהודה, — בזה אין שום ספק. את המון השירים ואת זמרת הנבלים בעבודת-האלהים של אזרים מוכיר עמוס (ח', כג). בין הגולים, שהבליים הובילו אותם לבבל, היו משוררים-אמנים, שהוליכו אתם את כנורותיהם ושאומונתם היתה זמרת, "שיר ציון" או "שיר יהוה", היינו: שירי-קודש, שהיה בהם מיסוד ה"שמחה" של החג הישראלי (תה' קל"א, א-ד). כבר הזכרנו, שבין העולים מגלות בבל היו משפחות-משוררים, שנמנו עם הלויים. אולם גם בזה אין להטיל ספק. שהיצירה המזמורית כבר התחילה מתגבשת גבוש של "נוסח" בימי בית ראשון. ודאי, שהיא לא היתה, "נוסחאית" במובנו של מובינקל, מעשי-ידי בעלי-מקצוע, שמלאכתם מלאכת חבור מזמורים לכל דורש. היא היתה יצירה ממש, הגות-רוחם של משוררים בעלי רגש פיוטי ודתי עמוק, שיצירה מתוך צורך לבם ולשם צורך נפשם. אולם אם מצד אופן יצירתה לא היתה נוסחאית, הרי היה שמוש בה שמוש של נוסח. היו מזמורים, שהתפשטו במשך הזמן בעם. שנקבע בהם קבע של נוסח, ורבים השתמשו בהם לעת מצוא. סימן מובהק של שמוש ב"נוסח" היא אי-ההתאמה בין המטבע הטבוע של היצירה ובין הענין, שלשמו משתמשים בה. מעשה-חבור נוסחאי מסתגל לענינו של המזמין אותו. אולם שמוש נוסחאי ביצירה קבועה ומגובשת כרוך לעתים קרובות באי-התאמה בין האמור ובין ענינו של האומר. במאה וחמשים פרקי ס' תהלים שופכים יהודים ונוצרים זה אלפיים שנה שיחם לפני אלהים. מה לא תלו בני אדם בדורות שונים ובלשונות שונות

בפרקים אלה! והנה יש יסוד להנחה, ששמוש נוסחאי כזה ביצירה המזמורית בישראל התחיל כבר בימי קדם.

כשאנו משווים את התפלות שבמקרא עם המזמורים, אנורואים, שבשום תפלה אין אף מלה אחת, שאינה מתאימה לענין, שעליו היא נאמרת, ואילו המזמורים אינם כן. תפלת חנה (ש"א א', יא) מתאימה לענינה. אבל מזמור-התודה, שהיא מזמורת, לפי ש"א ב', א—י, עם שילום נדרה אינו אלא „נוסח“, שאינו מתאים לענין. רמז לענינה של חנה יש רק בפסוק ה („עד עקרה ילדה שבעה“), שבאמת אינו אלא מליצה כוללת בסדר קילוסי אלהים. פסוק זה שמש יסוד למספר לשים את המזמור בפי חנה. אבל המזמור הוא באמת מזמור-תודה של המלך, כמו שאנו למדים מפסוק י⁵. תפלתו של יונה (יונה ד', ב—ג) מתאימה לענינה. אבל המזמור הנתן בפיו (ב', ג—י) אינו מתאים, ואינו אלא „נוסח“. המזמור הוא לא תפלה אלא מזמור-תודה של המשלם נדרים במקדש אחרי שניצל מצרה. בפסוקים ג—ז המשורר משתמש במליצות מעין „מבטן שאול שועתי“ וגו' דרך השאלה פיוטית (השוה תה' מ"ב, ח: ס"ט, ג. טו—טז, ועוד). וזה שמש יסוד למספר לשים את המזמור בפי יונה במעי הדגה. בנבואת יואל על הארבה קבוע מזמור (א', טז—כ). אבל המזמור אינו מזכיר כלל ארבה. זהו מזמור על מכת-שרב, ממזמורי ה בצורת. אלא שהנביא מתאר במליצה את מכת הארבה כפגע, ש„לפניו אכלה אש, ואחריו תלהט להבה“ וגו' (ב', ג. השוה ה), וזה שמש יסוד לקבוע מזמור-של-בצורת דרך „נוסח“ כתפלה על הארבה. ביואל ב', יז אנו מוצאים קטע של מזמור, שהוא. כנראה, תפלה לנצחון במלחמה, ונקבע כאן בגלל פסוק יט⁶. ביר' י"ד, ז—ט אנו מוצאים מזמור-תפלה על הבצורת (עיין פסוקים א—ו). שהמשכו הוא. כנראה, שם, יט—כב. אבל במזמור לא נזכרה באמת בצורת כלל. מפסוק ט („כגבור לא יוכל להושיע“) יש ללמוד, שזהו מזמור-תפלה על צרת-חרב. פסוק יט נמצא בח', טו בנבואה על עליית האויב. אולם בפסוק כב נזכרו במליצה כוללת גשמים ו„רביבים“, ומפני זה השתמש הנביא (או מסדר הספר) במזמור זה שמוש של „נוסח“ לתפלת בצורת.

כל המקרים האלה אינם „טעויות“. השמוש ב„נוסח“ דרכו מאז ועד

5 במזמור יש כמה נקודות מנע עם ש"ב כ"ב (תה' י"ח). פסוק ב נמצא בש"ב כ"ב, לב. ל„בשמים ירעם“ (פסוק י) עיין ש"ב כ"ב, יג. משוחפים המטיבים של הרמח הקר, נקמה מן האויבים, השפלת הרמים-הנאים, הסמכת „מלכו“ ל„משיחו“. עיין על מזמור זה להלן, נספח: ס' תהלים.

6 אבל „למשל בם גוים“ אפשר גם לפרש כמוכן: לעשות אותם למשל וללעג,

היום להתלות במשהו של התאמה, לפעמים — רק התאמה מדומת. השמוש הנוסחאי הזה במזמורים, שאנו מוצאים בספרים מימי בית ראשון, מעיד על התגבשותה של הספרות המזמורית בימים ההם, על השתגרותה בפי רבים במטבעות של קבע. על תופעה זו רומזות גם עדויות אחרות. בשיר אסכטולוגי משתמש ישעיה (י"ב, ב) בפסוק משירת־הים (שמ' ט"ו, ב) ומזמור־שבת־הלים (ק"ה, יד) בצורתו הדקדוקית המיוחדת. וכן הוא משתמש בפזמון־תודה, שאנו מוצאים אותו גם בתה' ק"ה, א; ט', יב. את פזמון־התודה „הודו לה' כי טוב” וגו', המצוי בס' תהלים, מזכיר ירמיה (ל"ג, יא). השיר „שפך חמתך”, שאנו מוצאים בתה' ע"ט, ו ושהוא בלי ספק משירי „יום יהוה” של האמונה העממית, נמצא ביר' י', כה. הנביא משתמש בו, אף־על־פי שאינו מתאים לגמרי להשקפותיו. על השאילות, ששאלו הנביאים ממליצות מזמורי תהלים, עוד נעמוד במיוחד (להלן בנספח).

מתוך תהליך זה של התגבשות היצירה המזמורית והתהפכותה ל„נוסח” הושתתו ילקוטי־המזמורים העתיקים, שמהם נתהוו ס' תהלים.

ספר תהלים

הרכב הספר. ס' תהלים שבידנו כולל מאה וחמשים מזמורים ומחולק לחמשה ספרים (א'—מ"א, מ"ב—ע"ב, ע"ג—פ"ט, צ'—ק"ו, ק"ז—ק"נ). בראשי רובם של המזמורים יש כותרות הקובעות את מיהות מחבריהם: דוד, הימן, איתן, אסף, בני קרח, משה, שלמה, ואולי גם ידותון. כמו כן כוללות הכותרות בחלק מן המזמורים המיוחדים לדוד גם רשימות על המאורעות בחיי דוד, ששמשו נושאים למזמורים. הכותרות כוללות במזמורים רבים גם סימונים מוסיקליים שונים, שאין טיבם מחוור כל צרכו (למנצח, הגתית, שושן עדות, ועוד). וכן גם קביעת סוגם של המזמורים (מכתם, מזמור, תפלה, תפלה לעני, ועוד). הספר בצורתו זו נתגבש בלי ספק בימי בית שני, והוא פרי חבורם של ילקוטי־מזמורים שונים לאוצר אחד. על קיומם הנפרד של חלקוטים מראים סימנים שונים. מראים על זה המזמורים הכפולים. מזמור י"ד (ספר א') הוכפל בנ"ג (ספר ב'), נ"ז, ח—יב וס', ז—יד (ספר ב') הוכפלו וחוברו למזמור אחד בק"ח (ספר ה'). מ', יד—יח (ספר א') הוכפל בע' (ספר ב'). מלבד זה אנו מוצאים גוש של מזמורים (מ"ב—פ"ג), שבהם הוחלף השם יהוה בשם אלהים (השוה ביחוד י"ד עם נ"ג: מ', יד—יח עם ע'). הגוש האלהיסטי הזה אינו „מקור”, ואין בו שום סימני יחוד אידיאולוגי או סגנוני. אלא שהחלפת השם מעידה על עריכה מיוחדת. ומכיון שהגוש מתחיל עם ראשית ספר ב', הרי זה מראה, שספר א' וב' היו פעם ילקוטים נפרדים ושחלוקת ספר א' וב'

יש לו יסוד עתיק. בסוף ספר ב' רשום: כלו תפלות דוד בן ישי (ע"ב, כ). הרשימה הזאת מעידה על קיום אוסף עתיק, שבו לא היו אחרי ע"ב מזמורים משל דוד. בס' תהלים שלנו יש אחרי ע"ב עוד שמונה עשר מזמורים המיוחסים לדוד. גם זה מראה על קיום נפרד של לקוטי מזמורים, שנתאחדו בספר שלנו למחרוזת רצופה. מלבד זה יש ללמוד מן הרשימה בע"ב, כ, שבאוסף העתיק לא היו לפני ע"ב מזמורים משל משוררים אחרים. כבר עמדו על כך, שמ"ב—ג' מקומם אחרי ע"ב: מזמור נ' מצטרף לע"ג—פ"ג לגוש רצוף של מזמורי אסף. ספר א' וספר ב' כללו איפוא פעם מזמורי דוד בלבד. מזמורי המשוררים—הלויים נכללו רק בספר ג', שלא כלל בכל אופן את מזמור פ"ו. מזה מסתבר, שגם החלוקה בין ספר ב' ובין ג' וכן בין ג' ובין ד' היא עתיקה⁷.

ועם זה נראה, שהחלוקה לחמשה ספרים המובדלים זה מזה בברכה ובאמן היא מאוחרת ומלאכותית. בפתיחה למדרש תהלים כבר אמרו, שדוד נתן לישראל חמשה ספרי תהלים כנגד חמשה חומשי תורה. ואפשר, שזו היתה גם כוונת המסדר האחרון. היחידות העתיקות, שמהן נתהווה במשך הזמן הספר שלנו היו ילקוטים, שכללו שירי משוררים ומשפחות—משוררים שונים או שירים בני סוג מסויים. היו ילקוטים של מזמורי דוד, בני קרה, אסף (או בני אסף). היו, כנראה, גם ילקוטים של מזמורי הימן ואיתן, המשוררים הקדמונים (השוה למעלה, ע' 202—203), ששנים משיריהם נשתמרו בספר שלנו (פ"ח—פ"ט), ואולי גם ילקוטים של ידותון, שלמה, משה. היו גם סדרות של מזמורים אחידי סוג: שירי המעלות (עיין ק"כ—קל"ד), שירי הלל (קי"ג—קי"ח ועוד), שירי „הודו ליהוה“ (ק"ה—ק"ז ועוד), שירי תרועה והמלכה (עיין כ"ט, מ"ז, צ"ג, צ"ה—ק' ועוד), מזמורי חכמה (א', ל"ז ועוד). מיחידות אלה נתגבש במשך הדורות הספר שלנו ונחתם בימי בית שני.

שאלת הזמן. אולם אם הספר נתגבש בימי בית שני, אין זאת אומרת, שהמזמורים עצמם נוצרו באותה תקופה. הדעה, שהיתה מקובלת באסכולה הישנה של וילהלם זון, שס' תהלים נוצר כולו אחרי החורבן, אינה מקובלת עוד כיום על החוקרים. מכיון שאין איש מטיל ספק בדבר, שהיתה יצירה מזמורית בישראל בימי בית ראשון ושבעבודת האלהים היה יסוד של שיר ומזמור, הרי שאין שום יסוד להנחה המוקדמת, שבס' תהלים אין מזמורים עתיקים. ואמנם, הכל מודים עתה, שיש בס' תהלים מזמורים מלפני החורבן. אלא, שהדעה הרווחת היא, שרוב המזמורים או חלק גדול מהם הם יצירת

7 עיין ביחוד: בורד, Litteratur, ע' 247 ואילך.

הבית השני ושתקופת יצירתם של מזמורים אלה מגיעה עד ימי החשמונאים. ורעה זו אינה נכונה. באמת אין בס' תהלים אף מזמור אחד, שאפשר להביא מפשטו ראייה, שהוא מאוחר ממזמור קל"ז ("על נהרות בבל").

הרקע המדיני. את זמן חכורם המדויק של מזמורי תהלים רובם ככולם קשה לקבוע בגלל הסגנון הכולל של המזמור הנוטה למחיקת או להבלעת הסימנים ההיסטוריים. אין כל סכוי לקבוע בדיוק את זמנו של כל מזמור ומזמור ואת המאורעות, שעליהם הם רומזים. הנסיבות, שנעשו בנידון זה, אינם אלא השערות ונחששים על יסוד מדרש רמזים וסודות. לקבוע אפשר באמת רק את תקופת יצירתם הכללית של המזמורים, מאחר שקביעה זו אינה תלויה במדרש רמזים וסודות. וכשאנו בוחנים את ס' תהלים לפי פשוטו, אנו רואים, שלא נזכר בו במפורש ובנגלה שום מאורע מאוחר מזה, שנזכר במזמור קל"ז (גלות בבל). מאורעות מימי בית שני, וביחוד מתקופת החשמונאים, אשר "למצוא" שם על-פי רמז. אבל הלא דבר הוא, ששום מאורע מלאחר גלות בבל לא נזכר בספר בפשט ובמפורש.

בס' תהלים נזכרו עשרים ושנים עמים ושבתים וארצות. המלכות המאוחרת ביותר, שנזכרה בנגלה היא בבל הכשדית (קל"ז). אבל לא נזכרו בפירוש לא פרס ולא יון. יש בספר כמה וכמה מזמורי מלכים (ב', י"ח, כ', כ"א, מ"ה, ס"ק"ח, ע"ב, פ"ט, ק"י, קל"ב, קמ"ד, א—יא; עיין גם כ"ח, ס"א, ס"ג, פ"ד, צ"ט). באחדים מן המזמורים האלה נזכרה בפירוש מלכות בית דוד, בתקפה ובחולשתה. אבל בשום מזמור לא נזכר בטולה של מלכות בית דוד ולא הובעה התקוה לחייו. יש בספר מזמורים, שבהם העם מתלונן על מפלות קשות במלחמה. אבל מלבד מזמור קל"ז אין שום הקבלה לתלונות שבס' איכה: אין קינה על חורבן גמור וגלות שלמה ושעבוד לעם נכרי. וביחוד חשוב הצדר המוטיב האחרון: שעבוד. שהרי בימי בית שני, בעצם — עד ימי יוחנן הורקנוס, היתה יהודה משועבדת לגויים. ובכל זאת אין שעבוד זה משתקף כלל בס' תהלים. ציון היא "קרית מלך רב", "משוש כל הארץ" (מ"ה, ג; באיכה ב', טו, "משוש" זה הוא דבר, שהיה ואיננו), את מלכה נסך אלהים לעולם (כ', ו). בחירת ציון למושב אלהים ובחירת בית דוד למלוכה בציון הן בחירה אחת — "עדי עד" (קל"ב, יא—יח), בלי כל הפסק.

לזה מתאים הדבר, שבס' תהלים יש רק פסוק אחד של תפלה על קבוץ גלויות: ק"ו, מז, היינו: בסוף ספר ד'. פסוק זה הוא בלי ספק מן החתימה המאוחרת של הספר הרביעי, ואינו מגוף המזמור. מלבד זה מדובר בס' תהלים בשלשה מקראות על כנוס נדחים ועל פזורים ושבוים, והיינו: ק"ו, כז, מז;

קמ"ז, ב: עיין גם מ"ד, יב. אין ראיה, שהכוונה במקראות האלה דוקא לגולה שלאחרי החורבן. אבל בכל אופן הרי מקראות אלה מועטים להפליא. בנין ירושלים וערי יהודה נזכר בארבעה מקומות: נ"א, כ; ס"ט, לו—לו; ק"ב, יד—כג; קמ"ז, ב. בקמ"ז, ב אין הכוונה לבנין הריסות. שאר ההזכרות, תהיה משמעותן מה שתהיה, הן פסוקים בודדים הקבוצים במזמורי יחיד ואפשר, שהן הוספות מאוחרות. ובכל אופן אף הזכרות אלה הן מעטות להפליא. לעומת זה מכריע הדבר, שבמזמורים הלאומיים שבס' תהלים (מלבד קל"ז) אין זכר לחורבן ולגלות לאומית, לשממת ירושלים, לבנין הארץ על ידי עולי הגולה ולשעבוד למלכות הנכריה.

בס' תהלים יש פרוקים, שחוקרים רבים חושבים אותם ליצירות התקופה החשמונאית. נקודת-המשען של הדעה הזאת הוא זהו ה"חסידיים", הנזכרים בכמה מזמורים, עם מפלגת החסידים של אותה תקופה. אבל לזהו זה אין שום יסוד. כי אופי ה"חסידיים" (או ה"ענויים", ה"צדיקים" וכו') וכן אופי ה"רשעים" שבס' תהלים שונה הוא בהחלט מאפים של החסידים ויריביהם בתקופת החשמונאים. אין בכל הספר שום רמז ל"מרשיעי ברית" מישראל, השואפים להדמות לגויים בנימוסיהם, העוברים על מצוות הדת והבוגדים בעמם, וממילא אין כאן מקום ל"חסידיים" הנלחמים בהם. ה"רשע" של ס' תהלים הוא, כ"רשע" של ספרי החכמה, איש חמס, אוהב בצע ואיש דמים החורש רעה על ה"צדיק" או על ה"חסיד". מלבד זה משמשת המלה "חסידיים" בספר זה לפעמים גם כנוי כולל לקהל המאמינים המשתתפים באיו פעולה פולחנית. זהו שמושה, למשל, בקל"ב, ט, טז או בקמ"ט, ה. בקמ"ה, י המלה "וחסידיך" מקבילה אפילו ל"כל מעשיך". בע"ט, ב, "חסידיך" הוא כנוי לבני ישראל בכללם. — כמו כן אין בשום מזמור רמז אמתי למאורעות של התקופה החשמונאית. רמז כזה אין למצוא גם במזמורים הנחשבים ביחוד לחשמונאיים, היינו: מ"ד, ע"ד, ע"ט, פ"ג. בע"ד ובע"ט נזכרו שריפת המקדש, הריגת ה"חסידיים", לעג האויבים וכו'. אבל בשום מזמור בס' תהלים לא נרמזו המקרים האפייניים לזמן המרד החשמונאי: גזירות מלך רשע לעבור על המצוות, הקמת מזבחות לאלילים בכל הארץ, העמדת "שקץ משומם" במקדש, ענויי הנאמנים לדתם, עזרת "מרשיעי ברית" לנוגש הזר. גם במ"ד אין רמז לגזירת-שמד פומבית ולאומית, כמו שאנו למדים בבירור מפסוק כב. בכל הפרקים ההם מדובר באמת על סבל עם הנלחם עם אויביו והנוחל מפלות קשות. המפללות הן חרפה לעם וחלול שם אלהיו, ועל זה המשורר דואב, והוא מתפלל לעזרה וקורא לנקמה. בשום מזמור מן המזמורים האלה לא נרמזו הגלות הלאומית והשעבוד. העם יושב בארצו והוא עצמאי, אלא שגבר עליו אויב. בע"ד ובע"ט

נזכרו פלישות אויבים לירושלים, חלול המקדש, שריפת במות („מועדרי אל“) בכל הארץ. מקרים כאלה קרו בימי רחבעם, יהואחז, יהויכין ויהויקים, ובודאי גם בזמנים אחרים.

ס' תהלים והנבואה הספרותית. אולם ראיה מכרעת לקביעת תקופת יצירתם של רוב מזמורי ס' תהלים בימי בית ראשון משמשת העובדה, שאין בהם מה שפעת הנבואה הספרותית. ס' תהלים דומה בבחינה זו לתורה ונביאים ראשונים, וזה קובע את תקופתו: הוא מגבושי האמונה העתיקה, שמלפני הנבואה הספרותית.

בס' תהלים אין אנו מוצאים את רעיון עליונות המוסר בתפיסתו הנבואית. כמו בספרות החכמה המצרית, בספרות החכמה המקראית ובש"א ט"ו, כב (עיין למעלה, ע' 185—186), כך אנו מוצאים גם בס' תהלים רעיון קרוב לרעיון הנבואי (עיין מ' ז: נ', ח—כג: נ"א, יז—יט: ס"ט, לא—לב: ועיין גם ט"ו, כ"ד, ק"א), אבל לא את הרעיון עצמו. מזמור נ' הוא חוכחה לצבוע ולחנף, אבל הנגוד: „פולחן — מוסר חברותי“ לא נרמז כאן. נגוד זה, שהנביאים מטעימים אותו, לא הובע גם בשאר המזמורים.

כמו כן אין זכר בס' תהלים להשקפה ההיסטורית של הנביאים, שחטא מוסרי רובץ על האומה הישראלית ושלחטא זה יש ערך גורלי. חטא האלילות נזכר (ע"ה, ח ואילך: פ"א, ט—יז: ק"ו, ז, יג ואילך, ועוד), אבל לא החטא המוסרי הלאומי, ועם זה הרי שאלת הרע המוסרי נידונה בס' תהלים בהרבה מזמורים. שאלת הצדיק והרשע היא שאלה מרכזית. בהרבה מזמורים הובעה הצפייה למשפט-הרשעים. אבל השאלה הזאת בתפיסת ס' תהלים אינה שאלת גורלה של האומה, כמו אצל הנביאים. רקע השאלה בס' תהלים הוא זה של ספרות החכמה ולא של הספרות הנבואית.

ובזה קשורה התופעה החשובה ביותר: בס' תהלים אין זכר לחזון אחרית-הימים של הנביאים, אין אֶסְכֵּטוֹלוֹגִיָּה נבואית. אמנם, ענין זה שנוי במחלוקת, וזוהי מן השאלות המסובכות והחמורות ביותר של ס' תהלים. אבל את המפתח לפתרון שאלה זו נותנת לנו קביעת אפיה היסודי של האסכטולוגיה הנבואית. האסכטולוגיה הנבואית יש לה תמיד רקע לאומי — זהו הכלל הגדול. גורל ישראל הוא קוטב חזונם העולמי של הנביאים. מכאן המטבע המיוחד של החזון הנבואי הניכר בסימניו ללא טעות. וזהו צירוף-המוטיבים הנבואי: על ישראל נגזרה פורענות בגלל החטא הדתי-המוסרי, האל עתיד לשפוט אותו ביום מקודה, הוא יקים עליו אויב אלילי, „שבת אפוי“ של האל, שיחריב ארצו או גם יגלה אותו מעל אדמתו, ביום הדין ישפטו

ישראל והעמים אויביו גם יחד, בפורענות יתמרק חטא האומה, וכעתם חטאת, ישיב האל את שבות ישראל, הגולים ישובו, המלכות תקום, ותקומת ישראל תהיה אות לגויים, וגם הם יכירו באלהי ישראל. אולם בס' תהלים אין אנו מוצאים צירוף אפיני זה של מוטיבים. החטא המוסרי הלאומי לא נפקד כלל. החטא הדתי אינו קשור כאן בשום מקום באיום של פורענות לאומית אחרונה, ממרקה ומכרעת. לא נזכר יום דין לישראל, אין אויב הממלא את גזרת החורבן, אין צפיה לחשובה לאומית, לא נפקד רעיון „שארית ישראל“, אין יעוד של קבוצ גלויות ותקומת המלכות, שתשובת הגויים מן האלילות קשורה בהם. בהרבה מזמורים מדובר על משפט־הרשעים. אבל בשום מזמור אין משפט־הרשעים קשור בחזון של חורבן לאומי, יום דין לאומי, קבוצ גלויות, חרוש מלכות בית דוד. דמוי משפט־הרשעים בס' תהלים קשור בספירה מיוחדת של דמויים, שונה לגמרי מזו של הנביאים. את צירוף־המוטיבים הנבואי אפשר „למצוא“ בס' תהלים רק על־ידי מדרש סודות: על־ידי הסבר אֱלֹגורי של מזמורי היחיד ופחרונם במובן לאומי. אבל במזמורים, שהם לאומיים במפורש ובנגלה, אין זכר לצירוף זה, וגם אין שום יסוד להסבר האֱלֹגורי של מזמורי היחיד.

מכאן נובע ממילא, שרעיון מלכות האלים על העמים ומשפט בעמים המופיע בהרבה מזמורים, אינו רעיון אסכטולוגי־נבואי. כי בשום מזמור אין הוא קבוע במסגרת האסכטולוגית־הנבואית: פורענות לאומית, ישועה לאומית, תבוסת האויב האלילי, תשובת הגויים. (על המזמורים כ"ב וק"ב עיין להלן בנספח). בס' תהלים, כמו בתנ"ך, הכרת העמים באלהים היא אידיאה מרחפת או משאלה ותשוקה ולא יעוד נבואי. האוניברסליזמוס של ס' תהלים הוא אידיאוני ולא חזוני. הוא לפני־נבואי. אמנם, האידיאה של מלכות אלהים בעמים מלווה כאן להט של רגש דתי מיוחד, של כוסף עז וצורב. זהו הכוסף, שממנו נולד החזון הנבואי. אבל הוא עצמו לפני־נבואי. ומכל האמור נמצאנו למדים, שמקומו ההיסטורי של ס' תהלים הוא לפני הנבואה הספרותית. דבר זה מתאשר גם על־ידי בחינת היחס הספרותי שבין ס' תהלים ובין יצירות הנביאים. יש בספרי הנביאים מזמורים ורסיסי מזמורים, וביניהם גם רסיסים רבים מס' תהלים שלנו. אבל לא להפך: אין שום חזון נבואי־מאוחר בס' תהלים. ולא עוד אלא שהמגע הספרותי בין ס' תהלים ובין היצירה הנבואית הוא אפיני ביותר. בכל מקום שאנו מוצאים שותפות (של אידיאות, מוטיבים, דברים ומליצות) בין ס' תהלים ובין ספרי הנביאים, הכלל הגדול הוא: מה שנמצא בס' תהלים מחוץ למסגרת אסכטולוגית בכלל או מחוץ למסגרת אסכטולוגית־נבואית נחון בספרי הנביאים במסגרת

חזון־האחרית הנבואי. זה קובע את היחס ההיסטורי: ספרות המזמורים השפיעה על הנביאים, ובסממניה השתמשו הנביאים בתיאור חזון־האחרית, שנולד מרוחה של הנבואה המאוחרת.⁸

מזמורים אסכטולוגיים. בקביעת מקומו ההיסטורי של ס' תהלים לפני הנבואה הספרותית גלומה ההנחה, שהיסוד האסכטולוגי שבספר זה הוא עתיק, לפני־נבואי. שאם אנו אומרים, שבס' תהלים אין אסכטולוגיה נבואית, אין זאת אומרת, שאין בו אסכטולוגיה בכלל. מחוך הרגשה נכונה חפשו בו החוקרים מזמורים „משיחיים“. כלום אפשר, שבספר התפלה והצפיה הזה, שנתגבש בו הרגש הדתי הישראלי בכל עוזו, לא הובעה הצפיה האסכטולוגית כלל? ואם גרמה שאלת האסכטולוגיה בס' תהלים מבוכה קשה כל כך לחוקרים, אין זה אלא מפני שהפשו בו חזונות נבואיים או משיחיים־מאוחרים, ואת אלה יכלו „למצוא“ בורק בדרך מדרש סודות. באמת, מטבע האסכטולוגיה של ס' תהלים הוא מטבע האסכטולוגיה העתיקה, שעל טיבה עמדנו למעלה (בכרך זה, ע' 87—88, 155—158, 197—206, 287—293). מדתה המיוחדת של האסכטולוגיה העתיקה היא: תפיסת חסדי האל עם ישראל (מתנת הארץ, המלכות וכו') כהתגשמות דבר־אלהים נצחי, אחרון, ללא הפסק. את מלכות האלהים בישראל תפסה האסכטולוגיה העתיקה כמלכות „אחרית הימים“. המלכות, שהאסכטולוגיה המאוחרת ראתה אותה בחזון אחרי תקופת ועם־אלהים, אחרי חורבן וגלות, היתה לחזון העתיק מלכות ההווה. את הפורענויות תפסה האסכטולוגיה העתיקה כענשים זמניים. היא לא נבאה עוד לתקופת־דין, להפסקת החסד ולהתחדשותו במלכות חדשה. והפיסה זו היא גם תפיסת ס' תהלים. ס' תהלים אינו משקף עוד את חזון החורבן, הגלות הלאומית ובטול המלכות ואת חזון הגאולה וחדוש המלכות. נצחיות החסד ללא הפסק — זהו רקע הספר. ואידיאה זו היא האידיאה האסכטולוגית של ס' תהלים.

האידיאה האסכטולוגית הזאת מנצחת בעצם בכל המזמורים הלאומיים שבס' תהלים, גם במזמורי המלך וגם במזמורי העם, גם בשירי התודה, גם בתפלות וגם בקינות.

את מזמורי המלכים נוטה המדרש היהודי והנוצרי, ובעקבותיו — כמה מן המבארים המדעיים, לפתור במלך המשיח. ל„משיחיים“ נחשבים ביחוד ב' וק"י. אבל באמת אין שום מזמור מן המזמורים האלה מכוון למלך משיח.

8 כל העניינים האלה סבורים בפרוטרוט בנספח,

לא זה בלבד שהמלך אינו בשום מזמור מלך גואל (כשם שאין דמות של מלך גואל משיחי מופיעה במקרא בכלל). אלא שאין אנו מוצאים בס' תהלים אף את דמות מלך-העתיד כפי שהיא מתוארת בספרי הנביאים, היינו: את דמות המלך המפואר, ששלטונו יהיה ראשית מלכות-העתיד המחודשת. זאת אומרת, שבס' תהלים אין למלך שום תפקידים „משיחיים“ לפי הפשט הנגלה של המזמורים. המלך הוא מלך ההווה, מלך יושב כסאו, שהמשוררים מפארים אותו כגבור, כצדיק ועושה חסד, שהם מאחלים לו נצחון על אויביו, שלטון עד אפסי ארץ וכו'. או שהוא מלך הנמצא במצוקה, שאויביו גברו עליו, והמשוררים (או המלך עצמו) מתנים לפני האל את צרת לבו ומתפללים לנצחון ולשלום. בכל המזמורים הרקע הוא: האמונה בנצחיות החסד והמלכות, בהתמדתם ללא הפסקה. והאידיאה הזאת היא האידיאה האסכטולוגית של המזמורים.

לא בב' ולא בק"י אין רמו, שהמלך המולך בציון הוא מחדשה של מלכות שנפסקה או פותח תקופת-מלכות חדשה וחזונית, שאינה קיימת בהווה. וביחוד אין רמו, שעם המלך הזה נפתחת תקופה חדשה בתולדות ישראל ובתולדות העמים. במזמור ב' מובטחים למלך, שהאל נסך אותו על ציון, הר קדשו, נצחון על עמים רבים והרחבת גבול מלכותו עד „אפסי ארץ“. המלכים הווממים לפרוק את עולו לא יצליחו. אין טוב להם אלא לעבוד את המלך ואת אלהיו ביראה ורעה. המזמור נוסד בימי גבורתה של מלכות ישראל, בודאי — בימי דוד. במזמור ק"י יש פסוקים סתומים (ג, ז), אבל משמעותו בכללו ברורה: זהו מזמור ברכה למלך הכולל אחול של נצחון והבטחת מלכות עולם. גם מזמור זה הוא מימי גבורתה של מלכות ישראל. מנצנצת כאן גם זכותו העתיקה של המלך להיות כהן לאלהים (ד). מזמור כ' הוא חציו (ב—ו) ברכת נצחון וישועה למלך, וחציו (ז—ט) בשורת בטחון וישועה, פסוק הסיום — תפלת ישועה. מזמור כ"א הוא חציו (ב—ח) שיר תודה על חסדי האל עם המלך, וחציו (ט—יג) ברכת נצחון על האויבים, פסוק הסיום — תפלת ישועה. מזמורים אלה הם בלי ספק נוסחאות-קבע של תפלות המלכים בימי בית ראשון. מזמור י"ח הוא הימנון ושיר תודה על נצחונות גדולים של המלך על אויביו, ודאי — משירת דוד עצמו. סיומו הוא בטחון בחסד האלהים לדוד ולזרעו „עד עולם“. בטחון זה הוא המוטיב האסכטולוגי של המזמור. מזמור קל"ב הוא שיר-ארון מימי דוד. גם בו הובעה האמונה בנצחיות מלכות בית דוד, שהובטחה בברך-אלהים ובבחירת ציון „עדי עד“ (יא—יד). ברכת לחם וישע ורנה מובטחת לציון, שם תצמח קרן לדוד, יערך נר למשיח ה', על ראשו יציץ נזר, ואויביו ילכשו בושת (טו—יח). אין צל של חזון חורבן

וגלות מעיב את זוהר היעוד. גם במזמורים מ"ה וע"ב (כנראה — מימי שלמה) מופיעה האמונה בנצחיות יעוד המלכות. אלהים ברך את המלך לעולם (מ"ה, ג). כסאו — עולם ועד (ז), שמו יזכר בכל דור, עמים יודוהו לעולם ועד (יח). בגלל צדקת המלך תגדל מלכותו „עד אפסי ארץ“, ברכה תשכון בארץ, שמו יהיה לעולם (ע"ב, א—יז)⁹. מזמור קמ"ד כולל שיר תודה על נצחונות (א—ב), תפלה לנצחון על אויבים נוכלים (ד—יא), שיר תודה או תפלה על ברכת בנים, יכול ועדר (יב—טו). גם במזמור זה נצחון המלך ושגשוג העם בארצו מדומים כמתנות עולם.

רקע אסכולוגי זה אנו מוצאים גם בקינות המלך. מזמור פ"ט הוא בהרכב שלפנינו קינה על גורלו המר של אחד ממלכי בית דוד, שנגף לפני אויביו. אבל מצע הקינה היא האמונה בהבטחה הנבואית לדוד, שכסאו יכון „עד עולם“ (ג—ה), שהאל ישמור לו חסדו לעולם (כט). כסאו יעמוד לעד, ימיו „כימי שמים“ (ל), „כשמש“ יהיה נגד אלהים, „כירח יכון עולם“ (לח). מלכות בית דוד נתפסת איפוא כהגשמת דבר-אלהים, כמפעל, שיהיה קיים עד אחרית-הימים. מפלת המלך לפני אויביו היא פרי זעם-אלהים עובר (מו). המשורר מתפלל לא למלכות חדשה אלא להשבת החסד של מכוננו (ג—נב; עיין גם להלן בנספח). — מזמור ס"ו (השוה ק"ח) הוא בהרכב שלפנינו קינת העם והמלך. הקינה כוללת תלונה על מפלה קשה לפני האויב. בג—ז מקונן העם ומסיים בתפלת נצחון. בח—יא מדבר המלך. פסוקים אלה הם קטע משיר-נצחון של דוד (עיין למעלה, ע' 204). המלך מזכיר את נבואת הנצחון והגבורה לדוד. ואחרי זה — שוב תלונה כוללת על המפלה ותפלה לתבוסת האויב (יב—יד).

גם במזמורים הלאומיים, היינו: במזמורים, שהם לאומיים בנגלה ולפי פשטם הברור, ושענייניהם הם ישראל, ציון וירושלים, המקדש, מלכות האלהים בישראל, ישראל והעמים, קורות ישראל, גורלו על אדמתו וכו', מופיע לפנינו הלך-נפש זה של עם בן-חורין היושב בארצו, הנלחם באויביו והמאמין, שנחלתו היא נחלת עולם, שנתן לו אלהיו, אלהי העולם. חסד-האלהים הנצחי הוא חסד ההווה. אין חורבן וגלות, ואין חסד שלאחרי גלות. אין שעבוד, ואין תפלה לבטול השעבוד.

מתוך כמה מזמורים עולה באזנינו צהלת-אושר, שכמותה אנו שומעים מתוך שירים עתיקים, כגון: אשריך ישראל, מי כמוך עם נושע בה'

⁹ על המזמורים מימי דוד ושלמה עיין כרך זה למעלה, ע' 200—206.

וגו' (דב' ל"ג, כט). במזמור תרועה, שהוא הימנון לאלהי העולם, נאמר: אשרי הגוי, אשר ה' אלהיו, העם בחר לנחלה לו (תה' ל"ג, יב). בהימנון קוסמי עתיק, שמשמש עתה פתיחה לקינת־מלך, נאמר: אשרי העם יודעי תרועה... כי תפארת עזמו אתה וגו' (פ"ט, טז—כ). חסד־האלהים עם ישראל ועם בית דוד המושל בישראל נתפס כאן כמפעל־עד של בורא העולם. תיאור הברכה והטובה, שהשפיע האל על ישראל, מסתיים במזמור־המלך קמ"ד בקריאה: אשרי העם, שככה לו, אשרי העם, שה' אלהיו (טו). — בשירי ציון מ"ו, מ"ח, נ', א—ו ציון היא „מכלל יפי", „קרית מלך רב", עיר ארמונות ומגדלים, מבצר ומשגב־עד. גם אם תסער סערת מלחמה מסביב, עיר האלהים לא תירא: אלהי יעקב משגב לה, הוא ישים שלום בארץ (מ"ו). מלכים כי יראו את ארמונות ציון, רעדה תאחז אותם (מ"ח). — שיר־המלחמה־הנצחון העתיק ס"ח (עיין למעלה, ע' 147—148) חוגג את נצחון השבטים כנצחון האל ה"רכב בערבוח", „בשמי שמי קדם", אשר גאותו על ישראל ועזו בשחקים (ה), לד—לה: השוה דב' ל"ג, כו: רכב שמים בעורך, ובגאותו שחקים). המשורר קורא למלכים ולעמים להוביל שי לאלהי ישראל ולומר לו, כי אל נורא הוא, והוא נותן עוז לעמו (ל—לו). — במזמורי־התרועה־וההמלכה כ"ט, מ"ז, פ"ט, ו—יט, צ"ג, צ"ה—ק' היסוד הקוסמי משולב ביסוד הלאומי. האל יצר את העולם וכוונן כסא מלכותו בשמים, ועלי אדמות בחר בישראל, שם בציון את הדום רגליו וכוונן שם מלך עז האוהב משפט (צ"ט, ד). מציון שופט אלהים את כל העמים בצדק ובמישרים. מזמורים אלה אינם אכטולוגיים במובנו של ג'ונקל (היינו: אסכטולוגיים־נבואיים), אבל יש בהם יסוד אסכטולוגי־עתיק: ציון והמקדש ומלכות ישראל הם מפעלי־עד כשמים והארץ, וחגי התרועה של ישראל נכוננו לעד כימי משפט, בהם האל בא לשפוט ולכלכל את עולמו בעיר מלכותו. חורבן וגאולה הם מעבר לאופק המזמורים האלה. מלכות האלהים אינה מלכות שלעתיד לבוא, אלא היא קיימת כבר בציון וישראל.

זהו גם משפטם של שירי „הודו לה": ק"ה, ק"ו, קל"ו (השוה גם ק"ו, א: קי"ח, א, כט). „הודו לה' כי טוב, כי לעולם חסדו" הוא שיר־תודה עממי מימי בית ראשון (יר' ל"ג, יא). וגם משמעותו של שיר זה הוא אסכטולוגי־עתיק: חסד אלהים עם ישראל הוא חסד עולם. נתבטאה בו האמונה העממית שלפני הנבואה הספרותית, שהמלכות תעמוד לעולם ושישראל לא יגלו מעל אדמתם. מזמור ק"ה מרומם את ברית האל עם ישראל ואת הנפלאות, שעשה לה, ואת הנחלה, שהנחילו למען ישמור את תורתו וחוקיו. הברית היא „ברית עולם", „לאלף דור". במזמור ק"ו יש יסוד של דודי ותוכחה. אולם לפי סיומו העתיק (מו) האל מעניש, אמנם, את ישראל, אבל הוא זוכר להם את בריתו

וחסדיו. מזמור קל"ו הוא מזמור החסדים. פסגתם היא הנחלת הארץ לישראל והצלתו מידי אויביו.

במטבע זה טבועים גם שירי ה' ל: קי"ג—קי"ח, קמ"ו—קנ"ג, ושירי ה' מ' ל: קכ"ב—קכ"ה, קכ"ז—קל"ה. במזמורים אלה אין זכר לחורבן ולגאולה. בישראל הכין האל את ממשלתו (קי"ד, ב). חסדו ואמתו עם ישראל גברו לעולם (קי"ז, ב). כי חסד ה' הוא חסד עולם (קי"ח, א, כט). בציון שוכן אלהים (קל"ה, כא), בירושלים יושבים מלכי בית דוד למשפט (קכ"ב, ח). הר ציון לא ימוט לעולם (קכ"ה, א), מציון אלהים שולח ברכתו לאדם (קכ"ה, ה; קל"ד, ג), „שם צוה ה' את הברכה, חיים עד העולם“ (קל"ג, ג). ציון היא גם קרית מלך רב וגם עיר מלכות האלהים: בה ימלוך ה' לעולם (קמ"ו, י). האל הוא בונה ירושלים, „נדחי ישראל יכנס“ (קמ"ז, ב, הכוונה בלי ספק לשבויים ולגולי מלחמה). את שערי ציון חזק, את בניה ברך, יבול טוב השפיע עליה, את גבולה שם שלום (שם, יב—יד). אלהי העולם הרים קרן עמו, תהלה לישראל, עם חסדיו (קמ"ח, יד). את עמו יפאר בנצחון על הגויים, וציון תשמח באל מלכה (קמ"ט).

נצחיות הברית בין האל ובין ישראל, נצחיות המלכות ונחלת הארץ — זהו גם רקע הקינות הלאומיות: מ"ד, ע"ד וע"ט. מ"ד היא אולי קינת-מ"לך לאומית (עיין ז, יז). האל הוריש גויים מפני ישראל, הושיעם תמיד מצריהם, ועתה זנחם ויכלימם, מסר אותם בידי שונאיהם. אבל המשורר מאמין, שזהו זעם עובר, והוא מתפלל לעזרה ופדות. המשוררים של ע"ד וע"ט לבם הומה לחלול-השם, שיש במפלת ישראל לפני אויביו ובמעשי הרצח והחמס, שעשו האויבים על אדמת ישראל. במזמורים אלה נשמעת גם בת-קול של צרה לאומית קשה וממושכת, אנקת אומה נתונה במצור ובמצוק.

כבר ביררנו למעלה (כרך זה, ע' 287 ואילך), שהאסכטולוגיה המאוחרת התחילה מתרקמת בתקופת דמדומיה של מלכות הצפון. בכמה דברי חזון ושיר מאותה התקופה מנהמת החרדה לקראת שעת פורענות קשה וממארת. באותו הזמן גם נולדה הצפיה העממית ל„יום יהוה“, ליום ישועה ונקמה מן האויבים. נראה, שבכמה ממזמורי ס' תהלים מנצנצות חרדה זו ותקוה זו. משוררי מזמור ע"ד וע"ט מקוננים על צרה וחרפה, שכשל כח העם לשאתו, והמשורר מתפלל: שפך חמתך אל הגוים אשר לא ידעוך ועל ממלכות אשר בשמך לא קראו וגו' (ע"ט, ו—ז). ולהלן: יודע לעינינו נקמת דם עבדיך השפוך (י). „שפוך חמתך“ היא התפלה ל„יום יהוה“ של האמונה העממית בתקופת עמוס¹⁰. האופי

10 תפלה זו קבל מן המזמור העממי ירמיהו (י', כה). אלא שאצל ירמיהו היא

העממי של המזמורים הללו נכר ביחוד בהשקפתם על סבת הפורענות. ע"ד (כמו גם מ"ד) אינו מזכיר חטא של ישראל בכלל. מזמור מ"ד מטעים אפילו את צדקת ישראל ואת נאמנותו לאלהיו. אלא שהאל, "זנח", "שכח", הסתיר פניו, והמשורר קורא לו: עורה, למה תישן וגו' (י, כד—כז). מזמור ע"ד גם הוא אינו תולה במפורש את הפורענות בחטאם של ישראל. האל חרה אפו בעמו, ולפיכך זנח אותו (א), השיב ידו ואינו עוזר לו (יא). וגם המשורר הזה קורא: אל תשכח לנצח... אל תשכח קול צרריך וגו' (יט—כג). ברור, שהתפיסה הזאת היא עממית וקדומה ביותר. מזמור ע"ט מזכיר בפירוש את החטא (ח—ט). אבל הנעימה היסודית היא, שהחטא כבר נתמרק ביסורים, וכבר הגיעה עת הישועה והנקמה. הוא משוע ל"יום יהוה", אם כי הבטוי לא נזכר בפירוש. למרות החטאים, ישראל הם עבדי ה' וחסידיה, עמו וצאן מרעיתו.

המטבע האסכטולוגי של המזמורים ע"ד וע"ט דומה בכללו לזה של שירת "האזינו" (דב' ל"ב), שגם בה נתבטאה הצפיה לעת הישועה והנקמה. משותף הוא המוטיב של חלול השם. האויב הוא, "נבל" (דב' ל"ב, כא: תה' ע"ד, יח, כב). משוחפת התקוה לנקמת דם עבדי ה' ביום—דין קרוב (דב' ל"ב, לו, מג: תה' ע"ט, י). קרוב ביותר לשירת "האזינו" הוא מזמור ע"ט, המזכיר את חטאם של ישראל. אלא שסגנון השירה הוא סגנון התוכחה, והחטא מוטעם בה יותר. — נקודות—מגע עם שירת "האזינו" אנו מוצאים גם בכמה מזמורים אחרים. בתה' פ"א, ט—יז אנו מוצאים תוכחה לישראל על חטא עבודת אלילים. על חטא זה שלח האל את ישראל, "בשרירות לבם" ולא הנחילם נצחון על אויביהם (השוה תה' פ"א, י, יז עם דב' ל"ב, יג—טז; והשוה תה' פ"א, טז עם דב' ל"ג, כט). בתה' קל"ה, יד אנו מוצאים את הפסוק שבדב' ל"ב, לו: כי ידין ה' עמו וגו'. בתה' קט"ו, א—ב הובע המוטיב של חלול—השם: למה יאמרו הגוים וגו'. נראה, שכל המזמורים האלה מושרשים בצפיה העממית ל"יום יהוה". מתוך הלך—רוח זה נובעות אולי התפללות על בנין ערי יהודה, ריחום ציון, כי עת לחננה, כי בא מועד" וכו' (נ"א, כ—כא; ס"ט, לו—לז; ק"ב, יד—יז).

האמונה התמימה והבטחון העצום באלהים ובשלטונו העליון בעולם, שנתגבשו במזמורי ס' תהלים, ובכלל זה גם במזמורים הלאומיים, עשתה אותם לערכים נצחיים. הזמנים נשתנו, תמורות עצומות עברו על ישראל ועל

קבועה במסגרת אסכטולוגית—נבואית וארונה בחזון הגבואי על אבדן האלילות. ועיין להלן בנספח: ס' תהלים, הערה 100.

העולם, והמזמורים עמדו לעולם. האמונה האסכטולוגית התמימה בנצחיות מלכות ישראל נופצה אל סלע המציאות. אז קרה למזמורים מה שקרה לכמה מן החזונות הנבואיים: נתלו בהם צפיות של הזמן המאוחר. מלכות ההווה נהפכה למלכות העתיד. המלך הנסוך על הר ציון, המלך המכניע עמים, שהאל הושיבו לימינו וכו', נהפך למלך העתיד, ל„משיח“. הנצרות דרשה את המזמורים על המשיח שלה. רק בהמשך הדורות נהפכו איפוא המזמורים ל„משיחיים“ במובן המאוחר, והתמורה הזאת היא המטעה את עינם של החוקרים עד היום. אלא שהתמורה ה„משיחית“ של המזמורים התחילה באמת בזמן מוקדם ביותר. עם חלוקת המלוכה בא הקץ הריאלי לחלום מלכות העולם של בית-דוד. אבל את המזמורים על מלכות דוד הגדולה הוסיפו לזמר כאילו המלכות קיימת, ואת העולם האילי ראו כאילו הודבר תחת רגלית. המציאות נשתנתה, אבל החלום לא בטל, באשר צפו תמיד לתשובת החסד האלהי. ובמלכות-החלום הזאת נרקמו מזמורי-זהב חדשים. את המציאות הליטו האמונה והתקוה. זהרורי החלום האלה הם הם הנוגה המשיחי של מזמורי ס' תהלים, שגוניו השתנו מדור לדור.

ס' תהלים וספרות החכמה. המסורת הכלילה את ס' תהלים ב„כתובים“ והסמיכה אותו לספרי החכמה (תהלים, איוב, משלי, קהלת, לפי הסדר העתיק, עיין בבא בתרא יד, ע"ב). נתיחד לו מקום בין תורה ונביאים ובין ספרי החכמה. ומקום זה יש בו משום סמל. כי ס' תהלים שרשימו מעורים קצתם באמת בספרות החכמה, ונופו נוטה לרשותה. יש בספר סוג מיוחד של שירים למודיים, או מזמורי חכמה: א'; ל"ב, ח—יא; ל"ד, ז—כג; ל"ז; מ"ט; ק"ו; קי"ב; קכ"ז; קכ"ח, א—ד. בכמה מזמורים נדונה שאלת הצדיק והרשע, שספרות החכמה דנה בה ביחוד. המזמורים ע"ג ול"ט הם מין מקבילה לס' איוב. עיין גם י'; י"ב; י"ד (נ"ג); צ"ב; צ"ד. על סוג זה יש למנות גם את שירי התוכחה: י"א; נ', טז—כג; נ"ב, ב—י; נ"ח; ס"ב, ד, י, יא; פ"ב. יסוד של מוסר וחכמה יש גם בט"ו וכ"ד ובכמה מזמורים אחרים. כמזמור חכמתי יש לראות גם את צ"א¹¹.

11 בצ"א, ב יש לנקד: אָמַר, כמו שברור מן ההמשך: כי הוא יצילך וגו'. בפסוק מ צ"ל „כי אמרת“ (במקום „כי אתה“), וגם זה ברור מן ההמשך. ושיעור פסוק יד הוא: כי כן יאמר אלהים על הבורח בו: כי חשק וגו'. המזמור אינו מדבר על מדות מוסריות אלא על הכפתון באלהים, שגם הוא מעניני ספרות החכמה. „שלמת רשעים“ (ח) הוא מוטיב חכמתי מובהק. לפסוק יא השווה תה' ל"ד, ח; ל"ה, ה—ו. שבוש המלים „אמר“, ו„כי אמרת“

דמוי הצדיק והרשע שבס' תהלים הוא זה שבספרי החכמה. הדמוי הוא מוסרי. הרשע אינו ישראלי העובר על מצוות דתו (מחלל שבת, אוכל שקוצים וכו') אלא אדם הפורע חוק ומוסר: איש חמס, נוכל, רודף בצע, מרצח וכו' המתנכל לצדיק ולעני. גם תורת הגמול של ס' תהלים היא בכללה זו של ספרי החכמה. האל משגיח על בריותיו, גומל טוב לצדיק ורע לרשע. הרשע בגובה אפו ובסכלותו מדמה, שאין דין ואין דיין. אבל הגמול האלהי מתבצע, הצדיק יורש ארץ, ואחרית רשעים נכרתה. רקע תורת המוסר של מזמורי החכמה שבס' תהלים הוא אנושי-כללי, לא-ישראלי, כרקע המוסר של ספרות החכמה. כמו בספרות החכמה כך לא נזכרה גם בספר תהלים שום מצוה מוסרית מיוחדת לישראל (עיין על זה בסמוך). בין כמה ממזמורי ס' תהלים ובין ספרות החכמה יש לא רק קרבה ענינית וצורתית אלא גם מגע לשוני¹².

ועם זה שונה ס' תהלים באפיו שנוי יסודי מספרי החכמה. בס' משלי ואיוב אין רקע ישראלי כלל. רקעו של ס' איוב הוא לא-ישראלי במפורש. לא כן ס' תהלים. שהוא ספר ישראלי-לאומי ברובו וביסודו. יש בספר זה סוג מיוחד של מזמורים לאומיים, שענינם גורל ישראל, מלך ישראל, מלחמות ישראל עם אויביו, חפאת ציון וכו'. גם בכמה ממזמורי היחיד נזכרו ציון וישראל. יש בספר מזמורי חכמה כלליים בלי כל רקע ישראלי

גם לקביעה משובשת של סוג השיר. השיר כולל דברים, שהמשורר אומר באוני השומע. אין כאן איפוא לא תפלה, וכל שכן שאין כאן לחש, אלא לקח על ערך הבטחון באלהים. "ושב בסתר עליון" וגו' הוא עולה הרגל הלב בהרהיבית. המזמור הוא מן המזמורים החכמתיים, שהמשוררים היו משמיעים באוני באי המקדשים (עיין להלן). — חלוק השמות "עליון, שדי, יהוה" אינו כאן אלא ענין מליצי בלבד, ואין זה "נאום גיור", כמו שאומר מורשינר, ביאורו לאיוב, ע' 537—538. בשעת חבורו של המזמור כבר נשכחה המשמעות העתיקה של השמות עליון ושדי, והללו לא היו עוד אלא כנויים לאחד. וגם מעולם לא היה הגיור קשור בחילופי השמות האלה. ועיין גם להלן, בפרק על ס' איוב.

12 השווה תה' ל"ד, יב עם מש' ה', ז', ז', כד; ח', לב. תה' ל"ו, כא, כו; קי"ב, ה עם מש' י"ד, לא; י"מ, יו; כ"ח, ת. תה' ל"ו, א, ז עם מש' ג', לא; כ"ד, א, ימ. תה' ל"ו, ג, מ ועוד עם מש' ב', כא; י', ל. תה' ל"ו, י, לה—לו; ק"ג, מו עם איוב ה', ג; ח', יח; כ', ז, ט. תה' ק"ו, מ, מב עם איוב ה', מו; י"ב, כא, כד; תה' קי"א, י עם מש' א', ז; מ', י; מ"ו, לג; איוב כ"ח, כת. תה' צ"א עם איוב ה', ימ—כד. תה' ל"ט, יד עם איוב י', כ—כא. תה' ח', ה; קמ"ד, ג עם איוב ז', יו. תה' ז', מו עם מש' כ"ו, כו; קה' י', ת. תה' ל"ג, מו—יו; קס"ו, י עם מש' כ"א, לא. תה' פ"ח, מ עם איוב י"מ, יג, יד, ימ.

(ל"ב, ח—יא; ל"ד, ז—כו; ל"ז: מ"ט; נ"ח: ס"ב; ע"ג: פ"ב; ק"ז: קי"ב;
 קכ"ז: השוה גם ההימנון האוניברסלי ק"ד וסיומו המוסרי, וכן ההימנון
 האוניברסלי המוסרי קמ"ה). אבל יש בספר סוג של מזמורים, שהם למודיים
 לפי ענינם, והם ממזמורי החכמה והמוסר, ועם זה יש בהם יסוד ישראל-לאומי
 מובהק. צד שוה יש בין ס' תהלים ובין ספרי החכמה, שגם בו לא נזכרה,
 כאמור, שום מצוה דתית-נימוסית ישראלית ואף לא שום מצוה מוסרית-
 ישראלית. אבל בה בשעה שבספרי החכמה תחובה המוסרית נתפסת כחוק
 אלהי אנושי-כללי בלבד, וברית מוסרית מיוחדת לישראל, שהיא יסוד
 הדרישה המוסרית בתורה ובנביאים, לא נזכרה בהם כלל, הרי אין הדבר כן
 בס' תהלים: כאן רווחת האיריאה של תורה, שנתנה לישראל, ושל ברית,
 שנכרתה עמו, להבדילו מכל העמים. הרשע נושא ברית אלהים עלי פיו,
 והתוכחה המוסרית היא תוכחה לישראל (נ', ז, טז). הצדיק שומר ברית ה'
 ועדותיו (כ"ה, י, יד). הבטוי, "ראשית חכמה יראת ה'", שאנו מוצאים אותו
 במש' א', ז; ט', י (השוה א', כט; ב', ה—ו; ט"ו, לג); איוב כ"ח, כח, קבוע
 בתה' קי"א. י במזמור המזכיר את חסדי אלהים עם ישראל ואת הברית, אשר
 כרת עמו לעולם. לתורה המוסרית, שנתנה לישראל, מכוונים מזמורי-התורה
 א'; י"ט; קי"ט. בהימנוני בטחון ויראת-שמים המפארים את שלטון האל בעולם
 ואת השגחתו המוסרית נזכרו בחירת ישראל, מתן-תורה ומלכות האלהים
 בציון: ל"ג, יב; ק"ג, ז, יח; קמ"ו, י; קמ"ז, ב, יב—יד, יט—כ. במזמורים
 על הצדיק והרשע ועל הגמול המוסרי נזכרו אלהי ציון, ביתו, הר קדשו,
 ארצו, זרע יעקב וכו': ג', ה; ה', ח; ט', יב; י', טז; כ"ב, כד, כח; כ"ו, ו, ט;
 כ"ז, ד—ו; כ"ח, ח—ט; נ"ב, י; נ"ט, ו, יד, ועוד. עיין ביחוד ט"ו, א; כ"ד, ב;
 קכ"ה; קכ"ח, ה. הצדיקים נקראים "עמי": י"ד, ד; נ"ג, ה; צ"ד, ה; קכ"ה, ב.
 סוג מיוחד של שירים למודיים הם המזמורים ההיסטוריים, שיש בהם
 מן התוכחה הלאומית: ע"ח: ק"ו. במזמורים אלה לא נזכר חטא מוסרי של
 ישראל. החטא הלאומי הוא דתי: חטא האלילות, כמו בתנ"ך. ובכלל, אף-על-
 פי שלא נזכר בספר חטא דתית-נימוסי (כגון חלול שבת וכיו"ב) הרי נזכרה
 כאן האלילות כדת הגויים וכמכשול לישראל, מה שלא מצינו כלל בספרי
 החכמה. עיין תה' מ"ד, כא; פ"א, י; צ"ו, ה; צ"ו, ז; קט"ו, ד—ז; קל"ה,
 טו—יח.

את ס' תהלים יכולים אנו איפוא לראות כתחום המשותף של היצירה
 החכמתית והיצירה התורתית-הנבואית בישראל. שני הזרמים הגדולים ערבבו
 מימיהם בתחום היצירה המזמורית.

אולם לא ברמזי הברית הדתית-המוסרית הלאומית בלבד נתיחד

ס' תהלים מספרי החכמה. מיוחד לו גם דמוי המשפט האלהי בעולם. המשפט האלהי בס' תהלים משמעותו האחת היא: משפט העולם, קביעת גורל העולם, כלכול האדם וכל חי. האל ידין עמים, ישגיח על בריותיו, ינהג תבל בצדק ובחסד. עיין ביחוד: ס"ו: פ"ה: צ"ו—צ"ט. דמוי הנהגת העולם האלהית מצוי גם בספרות החכמה. אבל במזמורים שבס' תהלים, שענינם המשפט האלהי במובנו זה, יש גם יסוד ישראלי-לאומי. כמה מן המזמורים האלה (ביחוד מזמורי „המלכת יהוה“) קשורים בתרועת חג ישראלית (ראש-חודש וביחוד ראש-השנה). וכן יש בהם מוטיבים לאומיים מובהקים (עיין, למשל, מ"ז, ד—ה; מ"ח, יב; צ"ג, ה; צ"ה: צ"ו, ח; צ"ח, ג, ועוד).

המשמעות השניה של משפט האלהים בס' תהלים היא: משפט הרשעים, הגמול המוסרי, דכוא הרשעים והצלת הצדיקים מידם. המשפט האלהי שבס' תהלים אינו משפט אסכטולוגי בשום מובן, וגם משפט הרשעים אינו פעולה של יוס-דין אחרון, מבוא לאחרית הימים, כמו בחזון הנבואי. משפט הרשעים הוא בס' תהלים, כמו בספרות החכמה, ביסודו הפעלת הגמול האלהי המתבצע בעולם תדיר. (עיין על כל זה בפרוטרוט להלן בנספח). ובכל זאת יש גם במשפט-הרשעים שבכמה מזמורים בס' תהלים גון מיוחד. עונש הרשע מדומה בספרי החכמה תמיד כגמול ליחיד. וגם כשמדובר על רשעים רבים ועל השואה, שתבוא עליהם ועל ביתם פתאום וכו', הכוונה לעונש, שידביק כל אחד מהם בשעתו, כשיחרץ משפטו לפני האל. אולם בס' תהלים אנו מוצאים ליד דמוי זה עוד דמוי אחר: צפיה למשפט הרשעים כפעולה חגיגית של האל במושב הפמליה של מעלה, כמאורע מיוחד, כמשפט קבוצי, שבו יופיע ויודע לעולם האל השופט. עיין: ז', ז—ח; ט', כ—כא; ס"ב, א—ח; צ"ד, א—ז (ועיין להלן בנספח). אפשר, שדמוי זה של הופעת אלהים למשפט רשעים חגיגי הוא זהרור הדמוי של הופעת אלהים למשפט העולם (לקביעת גורלו) בראש השנה. בס' תהלים ציור המשפט שבראש השנה וציור משפט הרשעים נבדלים עדיין זה מזה. הצפיה למשפט הרשעים היא צפיה לא לגור דין אלא לפעולה אלהית ממשיית ונכרת. אבל נראה, שיש כאן שתי רשויות יונקות זו מזו. בתוקף השפעה זו נעשה אולי ראש-השנה במשך הזמן יום גמול, יום בחינת זכיות ועוונות. ולא עוד אלא שדמוי המשפט החגיגי של ס' תהלים הוא, כנראה, גם הטופס הראשון של חזון יוס-הדין האסכטולוגי של הנביאים. משפט הרשעים בס' תהלים אינו אסכטולוגי. גם המשפט הגדול והחגיגי של „אל נקמות“ (צ"ד, א) אינו מדומה כסיום תקופה וכראשית סדר-עולם חדש. הופעת האלהים למשפט חגיגי מדומה גם היא לא כאחת ויחידה אלא כהופעה חוזרת. אולם הנביאים הפכו צפיה זו לצפיה אסכטולוגית. כשם

שהחזון הנבואי נטל ממזמורי תהלים הרבה מוטיבים אחרים ונתן בהם משמעות אסכטולוגית, כך נטל גם מוטיב זה של הצפייה למשפט־רשעים חגיגי וקבע אותו בחזון האחרית.

צוֹרוֹת וסוֹגִים. היצירה המזמורית, שנאצרה בס' תהלים, מגוונת היא ביותר בענייניה, ויש בה הרבה צורות־קבע ספרותיות וסגנוניות, סימן להתפתחות ספרותית ארוכה. מבחינת אישיותו של האומר יש להבחין: מזמורי יחיד (ג', ה', ו', ז', ט', י"ז, י"ט, כ"ג, כ"ז, ועוד), מזמורי יחיד בתוך צבור (ד', ט', כ"ב, כ"ה, ל', ל"א, קט"ז, ועוד), מזמורי יחיד, שהם גם מזמורי צבור (כמה ממזמורי המלך: כ', כ"א, ועוד), מזמורי צבור, היינו: קהל המזמרים או האומה כולה (כ"ד, כ"ט, ל"ג, מ"ד, מ"ו—מ"ח, ס', ס"ז, ס"ח, ועוד; ממין זה הם מזמורי המלכת יהוה, הללויה, הודו לה'). שונים הם סוגי המזמורים גם מבחינת הענין, שבו הם קשורים. יש מזמורים הנאמרים עם הקרבן (עיין ד'/ו: כז; ד': כ"ב; כו: נז; ה': קט"ז, יד, ועוד). יש מזמורי חג ותרועה (ל"ג, א—ב; מ"ז; פ"א, ב—ו; צ"ה—ק', ועוד), מזמורי תהלוכה (מ"ח; ס"ח; צ"ה, עיין א, ו; צ"ו, עיין ח: ק'; קי"ח, עיין יט—כ; קכ"ב; קל"ב, ועוד). יש מזמורים הנאמרים בשעת מצוקה ליחיד או לצבור: מזמורי חולים (ו', ל"ח, מ"א, פ"ח), מזמורי אסירים ונאשמים (כ"ו, ל"ה, קמ"ב; עיין גם ז', ד—ה), מזמורי נרדפים (ג', ה', ט', י"א, י"ז, ועוד), עניים ונדכאים (י', י"ב, י"ד, צ"ד), שבויים או גולים (מ"ב—מ"ג, קל"ז), מזמורי תלונה על מפלה במלחמה או כבוש הארץ בידי אויב (מ"ד; ע"ד; ע"ט; פ': פ"ג; ס', ג—ו; פ"ט, לח—נב), מזמורי בצורת (פ"ה, קכ"ו). יש מזמורים הנאמרים מתוך רוחה וישועה: אחרי מחלה (ל') או צרה אחרת, שהואמר ניצל ממנו (ס"ו, קט"ז, קי"ח, קכ"ד). מסוג זה הם גם מזמורי הנצחון במלחמה עם האויבים (י"ח; כ"א, ב—ח; ס', ח—יא; קמ"ט) או ההצלה מסכנת פלישת אויב (מ"ו). יש מזמורים המביעים צפית בטחון לחסד אלהים: לגשם, יכול, ברכת בנים (ס"ה; ס"ז; קמ"ד, יב—טו) או לנצחון בקרב (כ': קמ"ד, א—יא). נשתמר גם מזמור ליום כלולות המלך (מ"ה).

מגוונים הם מזמורי ס' תהלים גם מבחינת הסוג הספרותי. יש בהם תהלות או הימנונים. יש הימנונים קוסמיים לאלהים (ח': י"ט, ב—ז; כ"ט; ע"ד, יג—יז; פ"ט, ו—טו; צ"ג; ק"ד; ק"ו; קמ"ה—קמ"ח; ק"נ). יש הימנונים לאומיים־קוסמיים־מוסריים (י"ח; י"ט, ח—יא; ל"ג; מ"ו; מ"ז, נ', א—ו; ס"ו, א—ח; ס"ח; ע"ז, יב—כא; צ"ה—ק'; ק"ג; קי"א; קי"ד—קס"ו; קל"ה—קל"ז; קמ"ז; קמ"ט). מסוג התהלה הם אחדים משירי ציון (מ"ח;

קכ"ב) ושיר המלך מ"ה. יש בהם תפלות (ג', ה', ז', י"ב, ט"ו, י"ז, ס"ה, ס"ו, פ"ג, ועוד). קינות יחיד וקינות לאומיות (י', י"ג, כ"ב, מ"ב—מ"ג, מ"ד, ס', ע"ד, ע"ט, פ', ועוד). התפלה והקינה קשורות על-פי-רוב יחד. יש מזמורי תודה (ל', מ', ס"ו, קט"ו, קי"ח, קכ"ד, ועוד). יש מזמורי ברכה ואחול (כ', ב—ו; כ"א, ט—יג; ע"ב; קי'; קכ"א, ג—ח). בהרבה תפלות וקינות על הרשעים יש גם מיסוד הקללה. יש מזמורי ודוי (הודאה על חטא, הצדקת עצמו, אני מאמין מוסרי: י"ז, א—ה; כ"ה; כ"ו; ל"ח; נ"א; ס"ה, ד; ק"א; ק"ו; קל"א; קל"ט). יש מזמורי תוכחה (נ'; נ"ב; נ"ח; י"ד = נ"ג; ס"ב; ע"ח; פ"א, ט—יז; פ"ב; צ"ד, ח—יא; אולי גם ב'). יש מזמורים למודיים (עיין למעלה, ע' 518—520). רוב המזמורים שייכים לפי הרכבם לסוגים שונים.

הגיוון הרב הזה של המזמורים מראה, שיצירתם ניוונה מכל רשויות החיים העממיים. המזמורים שמשו הגות לרחש-הלב הדתי של היחיד ושל האומה בכל מסכות החיים, בעניני יום-יום ובשעת התרחשות מיוחדת, בימי המעשה ובחג, בשעת יגון ובשעת ששון. האכזר, השר, המלך, העני, העשיר, החולה, הנרדף, הנאשם — לעניני כולם ניתן מבע דתי במזמור.

מזמורי סובלים ונרדפים. ס' תהלים אינו „ספר העניים“, כמו שסבורים רבים. בספר יש הרבה מזמורים. שיש לחשבם על ספרות הסובלים והמשועים לעזרה, ספרות הנתונים במצוקה. מיצירות האמונה העממית הישראלית הן צורותיה השונות של הגות-לב הסובל והנרדף לפני האלהים. ממל"א ח', לא—לב אנו למדים, שאדם, שנעשה לו עול, היה נושא אלה במצנן להאלותו לפני המזבח והיה דורש משפט מן השמים. לאֲלֵה מסוג זה היה בלי ספק איזה נוסח-קבע. בצעקה ובאלה היו כרוכות תפלה ונדר. הקבילה להן התודה על שמיעת הצעקה. דוגמא לצעקה ולאלה ולתודה בריבות יחידים יכולים לשמש לנו דברי דוד לשאול בש"א כ"ד, יג, טז; כ"ו, יט, כג—כד או קללתו ליואב בש"ב ג', כח—כט או תודתו על מות נבל בש"א כ"ה, לט. דוגמא לתפלה ולנדר של גולה מבית אביו ויוצא „גרות“ יכולה לשמש לנו תפלת יעקב בבר' כ"ח, כ—כב. דוגמא לתודת גר ועני ולתפלתו בשעת סכנה היא תפלת יעקב בבר' ל"ב, יא—יב. דוגמא לתפלת אשה „מרת נפש“ הסובלת מקנאת צרתה הם תפלתה ונדרה של חנה בש"א א', יא. גם לזעקת העני והעשוק ניתן בטוי בספרות התפלה והמזמור, ובלי ספק היתה איוו צורה קבועה לזעקת העשוק לפני האלהים, לזעקת הגר, היתום והאלמנה (שם' כ"ב, כב), לזעקת העני, שהנושה חבל בגדו (שם, כו), לזעקת

השכיר על כובש שכרו (דב' כ"ד, טו). דוגמא נפלאה של תפלת אסיר השופך שיחו לפני אלהים נשתמרה בתה' קמ"ב.

אולם מתפלות-העניים האמתיות, תפלות העני המבקש לחם וזקקת הדל העשוק (הגר, היתום, האלמנה, השכיר, המרושש) נשארו לנו רק שרידים. מפני מה — אין אנו יכולים לדעת. אבל בתפלות אלה נתגבש סגנון מסוים של תלונת-עני ותפלת-גדרף, והסגנון הזה הוא שנשתמר ביצירות אחרות, שנחלו אותו. בתפלות-העניים נתגבשו נוסחאות הפניה לאלהים כלמגן הכושלים: אתה, „אשר בך ירחם יתום“ (הושע י"ד, ד); אתה „מעוז לדל, מעוז לאביון בצר לו, מחסה מזרם, צל מחרב“ (יש' כ"ה, ד); אתה „משגב לדך, משגב לעתות בצרה“ (תה' ט', י); „אבי יתומים ודין אלמנות... מוציא אסירים בכושרות“ (שם ס"ה, ו—ז), ועוד (עיין להלן בנספח). בסגנון זה משתמשים משוררי ס' תהלים. המתפללים מכנים את עצמם לעתים קרובות עניים ואביונים וכושלים ומזכירים את מדת האל כמגן העניים, כאבי יתומים ודיין אלמנות. אבל אין זאת אומרת, שהם דלים או רשים-עשוקים באמת. כי עובדה היא, שבכל הספר כולו אף מזמור אחד, שיש בו תפלה על „לחם לאכל ובגד ללבוש“ — זו התפלה הראשית של העני האמתי, של שכיר-היום והרש. אין איש מן ה„עניים“ שבס' תהלים מתפלל את תפלתו של יעקב הבורח בחוסר-כל מבית אביו והעובר „במקלו“ את הירדן (בר' כ"ח, כ); השוה ל"ב, יא). זו הדוגמא לתפלת-עני אמיתית. אין בשום מזמור תלונה על רעב ועירום, על חורב וקרח ללא צל-קורה, על אדונים אכזרים, על קוצר-רוח ועבודה קשה. ס' תהלים כולל תפלות של נרדפים, שיש להם אויבים אדירים האורבים לדמם ולרכושם, והם מתפללים על ההצלה מידי אויבים אלה. דוגמא למזמורים מסוג זה הם מזמוריו של ירמיהו, שגם הוא היה נרדף, אבל לא היה עני. משוררי ס' תהלים (וכן גם ירמיהו) מציגים את עצמם לפני אלהים דרך ענוה והכנעה כעניים וחלכאים. הם משתמשים בסגנון מזמורי-העניים. בסגנון זה משתמש גם המלך וגם האומה כולה. (על טיבו ואפיו נעמוד להלן בנספח). אבל מזמורי-עניים ממש (מזמורי רשים ודלים-עשוקים) לא נשתמרו בס' תהלים. בכמה מזמורים נתן בטוי לסבל העם, שברובו היה מעמד של אכזרים ועירים, בעלי רכוש, שהיו נתונים לנגישותיהם של בעלי זרוע. העם העמל הזה בכללו נקרא במקרא לפעמים בשם „עניים“ או „אביונים“, ושמוש-לשון זה נמצא גם בתהלים (ע"ב, ב, ד, יב, יג; קל"ב, טו, ועוד. השוה למעלה, ע' 147, 206). בכמה מזמורים נשתקף הקרע העמוק בין העם ובין מעמד השרים, שנתהווה בתקופת הנבואה הספרותית

(י"ד, נ"ג, צ"ד: אולי גם פ"ב). אבל הספר בכללו הוא לא ספר של מעמד-עניים אלא ספר העם - האומה.

המזמורים והפולחן. באיזה מובן ובאיזו מדה יש לראות את מזמורי ס' תהלים כמזמורים פולחניים?

כבר אמרנו, שמזמורי תהלים אינם „פולחניים” במובנו של מוֹבִינְקֵל, היינו, שאין הם יצירת עושי-שירים מקצועיים מאנשי המקדש, שהיו מחברים מזמורים לכל דורש. אבל אין הם גם יצירת הכהנים, שטפחה ושמרה במקדשים, כדעת גונקל. כשם שהכהן הישראלי אינו נושא התפלה, כך אינו גם נושא המזמור. יש בס' תהלים מזמורים, שהם בלי ספק יצירה שירית חפשית, אישית או בת-זמנה ביותר, רחוקה ביותר מכל הדומה לנוסח ולמטבע עובר. למשל: י"ח: מ"ב—מ"ג; ס', ח—יא: קל"ב; קל"ו. גם מ"ה וע"ב דבר אין להם עם נוסח מקדשי או עם יצירה כהנית. מחוץ מסבות מיוחדות נובעים גם רוב המזמורים הלאומיים, ובכל אופן אין בהם מטבע של נוסח ורוח כהונה. שירה חפשית הם הימנונים כמזמורים ק"ד, קמ"ה—ק"ן, ועוד. וכן אין מזמורי החכמה למיניהם יצירות-נוסח מקדשיות. באלה יש מן הנוסח, אבל — מנוסח אנשי החכמה.

אולם ס' תהלים הוא בכל זאת ספר השירה הפולחנית. מזמורים רבים הם שירים פולחניים (אם גם לא כהניים) מעצם יצירתם. מזמורים אחרים נעשו פולחניים בהמשך הזמן, עוד בימי בית ראשון.

יש מזמורים, שנתחברו מלכתחלה לשם טקס פולחני צבורי, חה' קל"ב נתחבר, לפחות ביסודו. כמזמור-תהלוכה בשעת הבאת הארון למקומו בימי דוד. הוא איפוא פולחני מעצם יצירתו. אבל נראה, שהיו משתמשים בו גם אח"כ בשעת העברת הארון. עיין דה"ב ו', מא—מב. ובימי מלכי בית דוד היו בודאי שרים אותו, כמזמור חפלה וברכה למלך, בתהלוכה אל המקדש גם בלי ארון. זה היה גם טיבם של המזמורים הלאומיים (כגון פ', פ"ג, מ"ד וכו'). הם נתחברו לצורך שעתם כתפלות, ואח"כ השתמשו בהם שמוש-נוסח במסבות דומות. נראה, שגם מזמורי המלכים עברו דרך גלגול זה. שיר-הנצחון של דוד (י"ח) הושר אח"כ בחגיגות בית המלך כזכר וכתפלה לעתיד, עיין סיום המזמור. שיר המלחמה של דוד, שקטע ממנו נשמר בס', ה—יא, שמש שיר-מלחמה גם אחרי דוד. במשך הזמן נקבע בקינה על מפלה ובתפלות נצחון (ס' = ק"ח). גם שירים כמ"ה וע"ב נעשו ודאי „נוסח” בבית המלך ונחפסו כתפלות וכברכות, שהשתמשו בהן במשך דורות. הימנון עתיק קוסמי-לאומי מורכב (פ"ט, א—לח) הכולל מזמור-חזון על דוד וביתו, נתאחד בזמן מאוחר

עם קינה על מפלת בית דוד (שם, לט—נב). ונראה, שההימנון והקינה היו במשך יורות מ„נוסחאות“ הפולחן של בית המלך. גם מזמור ב', מיצירות תקופת דוד, שמש במשך דורות, אף בימי הירידה, כ„נוסח“, שנחפס ודאי כתפלה והבעת תקווה לעתיד. ולעומת זה נראה, שמזמורים כגון כ', כ"א, ק"י נתחברו מלכתחלה כברכות—ותפלות—קבע למלך. אפשר, שהכהן היה המברך, ואפשר, שזו היתה ברכת העם. ק"א הוא, כנראה, מין שבועה של המלך לפני אלהים, שהיה אומר אותה בשעת התמלכותו או בכל שנה.

כפולחניים מעצם יצירתם יש לראות גם את המזמורים הקשורים בחג או בטקס עממי קבוע. מסוג זה הוא פ"א, ב—ח. שהוא מזמור תרועה של ראש חודש. וכן שירי התרועה והמלכת האל, שיש לראותם כקשורים בחגיגת ראש-השנה (עיין למעלה, ע' 496—497). מזמורי-פולחן של קבע הם גם שיר הגשם ס"ה, ו—יד, ושיר היבול ס"ו. הקשורים אולי בחג הסוכות (עיין למעלה, ע' 490). אם נניח, שפ"ה וקכ"ו הם שירי בצורת, הרי יש למנות גם אותם על סוג זה.

פולחניים ביחוד הם המזמורים, הקשורים במובן זה או אחר במקדש. במזמורי המלכת יהוה נזכרה ההליכה אל המקדש, הביאה בשערים, הכניסה אל החצר, ההשתחויה של ההמון החוגג (צ"ה, א, ו; צ"ו, ח—ט; צ"ט, ה; ק', ד). ויש לראות את מזמורי המלכת יהוה כשירי תהלוכה אל המקדש. שיר תהלוכת-התודה בחג הוא מזמור קי"ח הפותח בפזמון „הודו לה' כי טוב, כי לעולם חסדו“, שהוא פזמון התודה, עיין יר' ל"ג, יא (והשוה עו' ג', יא; דה"א ט"ו, לד, מא; דה"ב ה', יג; ז', ג, ו; כ', כא). יש להניח, שכל מזמורי „הודו לה' כי טוב“ (ק"ו, ק"ז, קל"ו) הם מזמורי תודה. וכן גם „הודו לה', קראו בשמו“ (ק"ה), עיין יש' י"ב, ד. (על מזמורים אלה עיין עוד בסמוך). את הפזמון הזה אנו מוצאים גם בתה' ק', ד—ה, ושם, א, ד נזכרה תודה, וכן צ"ה, ד, השוה צ"ו, ח. גם שירי המלכת יהוה היו קשורים איפוא קצתם בהבאת תודה. שירי תודה ותשלום נדרים של יחיד אנו מוצאים בכ"ב, כד—כו; נ"ו, יא—יד; ס"א, ו—ט; ס"ו, יג—כ; קט"ז, יב—יט. השוה גם נ"ד, ח; ס"ה, ב. שיר סבוב המזבח של יחיד הבא בקהל חוגגים הוא מזמור כ"ו (עיין ו, יב). — הבטוי „עבדך... בן אמתך“ במזמורי-התודה קט"ז, טז רומז אולי על שמוש נוסחאי של המזמור: המתפלל היה הוגה במקום זה את שמו ושם אמו. את הנוסחא הזאת אנו מוצאים גם בפ"ו, טז. — מזמור קל"ח הוא שיר ההשתחויה לפני ההיכל (השוה ה', ח). בכ"ח, ב נזכרה נשיאת כפים אל דביר הקודש.

המזמורים מ"ח וקכ"ב הם משירי העליה לרגל. ואולי גם פ"ד,

ב—ח: פ"ו. משירי העליה להר הבית הוא כ"ד, א—ו. קהל העולים הם קהל דורשי ה' ומבקשי פניו (ו). משירי עולי הרגל או מקריבי הקרבנות הלנים בהר הבית או בסביבתו הם, כנראה, ט"ו: כ"ג; כ"ז, א—ו: ס"ה, ב—ה: צ"א (עיין עוד בסמוך)¹⁸. משירי העולים השוכנים בהר הבית ובסביבתו הם גם שירי "בית ישראל", "בית אהרן", "עבדי ה'", "יראי ה'"¹⁴ (העבדים והיראים הם קהל החוגגים): קי"ג: קט"ו: קי"ח, ב—ד: קל"ד (א: עבדי ה' העמדים בבית ה' בלילות): קל"ה (ב: שעמדים בבית ה', בחצרות בית אלהינו). גם קל"ג הוא, כנראה, משירי עולי הרגל היושבים בהר הבית, שבת אחים גם יחד. גם שירי "יאמר נא ישראל" כק"ד וקכ"ט (השוה קי"ח, א) הם ודאי משירי העולים השוכנים מסביב למקדש, וכן שירי "יחל ישראל" ק"ל וקל"א. העולים האלה הם, שמרים לבקר" (ק"ל, ו, מעין "העמדים... בלילות"). — את כ"ד, ז—י יש תופסים כשיר תהלוכת הארון. אבל נראה, שהוא משירי המלכת יהוה (עיין נספח: ס' תהלים, הערה 72).

מזמורי חכמה פולחניים. שאלה בפני עצמה היא, מה מקומם הפולחני של מזמורי החכמה וכיצד נצטרפו לספר זה של השירה הדתית, שיש בה בכללה מטבע פולחני?

החכמה היתה ענין חילוני, ונושאה היו חכמים וחכמות, שלא היו בין אנשי הפולחן. החכמה היתה מעורה בשיר, היא דברה ב"משל" וב"חידה". אבל שירה לא היה שיר-היין הקל, ומקומה לא היה בסוד משחקים. תכנה היה לקח-חיים, למוד והדרכה ומוסר השכל (עיין למעלה, ע' 144—145, 196—197). היא נשאה דברה גם על שאלות-עולם, שאלת החיים והמות, גורל האדם עלי אדמות, הטוב והרע המוסרי. כאן נגע תחומה בתחום הדת. היא דברה על שלטונו המוסרי של האלהים בעולם, על הגורל אשר מנה האל לאדם, על גמול הצדיק והרשע. החכמה לא היתה ענין ליחידי סגולה בלבד, בגלל צורתה הפיוטית יכלה ליעשות נחלת הרבים. עממי היה תפקידה בקינת

13 במזמורים האלה המזמר מוכיר את אויביו, את מצוקתו, את הסכנות האורבות לו או את עוונותיו ואת הרגשתו אשרו על שבתו בחצר בית אלהים, באהלו וכו', ואח במתונו במחסה אלהים. על ידי הישיבה בהר הבית הוא נעשה בן-חסותו של האל. — בכ"ג, ו צ"ל, כנראה, "וישבתי" או "ושבתי". — על מונ זה יש למנות גם את מזמור צ"א: הישיבה ב"סתר עליון" וב"צל שדי" מנגה מכל רע (עיין למעלה, הערה 11).
14 על "יראי ה'" במובן צדיקים בכלל עיין בן-סירא ב', ז—מ, מו—יז, ביהוד פסוק ז: יראי ה' בפחו בו (= תה' קט"ו, יא).

על המת (השוה למעלה, ע' 499), שהיה כמעט „פולחני“. אבל היה לה תפקיד מסויים גם בפולחן ממש.

המשורר-החכם שופך לפעמים את הגות לבו על גורל האדם בתלונות איוביות בשיח-סתר לפני האלהים, כמשורר מזמור ל"ט. אבל המשוררים נושאים משא משלם על שאלות החיים והמות גם לפני קהל שומעים. יש שהם פונים אל קהל, אל „כל העמים“ או אל „כל יושבי חלד“, „יחד עשיר ואביון“. הם משמיעים „חכמות“ ו„תבונות“, משל וחידה. הם מלוים דברי חידותם „בכנור“, ובלי ספק משמיעים אותם בניגון (מ"ט, ב—ה). הקהל אוהב לשמוע דברי-חכמה נוגים אלה ולהקשיב אל הנגינה האלגית המעגימה את הלב ומעוררת אותו למוסר השכל. למשאות אלה ודאי לא היה מקום קבוע. אבל יש להניח, שמקומם המיוחד היו תחומי המקדשים, ששם היה הקהל מתאסף בחג ומועד. היה כאן המון צוהל וחוגג, היו תוקעים ומריעים, מחללים ורוקדים. אבל נתעגל גם חוג של שומעי חכמה ומשלי מוסר עלי כנור ונבל עשור. מרובים היו שומעי משאות אלה בודאי בימי צום וחטוי. יראים, חסידים, ענוים היו תאבים לשמעם. ובקרבת המקדש בקש העם בכללו להיות או להופיע כ„קהל חסידים“. אבל בקהל זה המשוררים משמיעים לא רק דברי חכמה כלליים באזני „כל יושבי חלד“. וכן אין הם משמיעים רק דברי חכמה נוגים. הם באים גם להרנין ולשמח, הם שרים שירי בטחון ואמונה, הם משננים בסגנון משלי החכמה את האמונה בגמול האלהי, באשרם של הצדיקים והבוסחים באלהים. הם גם דורשים טוהר מוסרי כתנאי לטוהר פולחני, ויש בדבריהם אף נעימה של תוכחה. וכן יש במשליהם גם מוטיבים ישראליים לאומיים. יש שהם מדברים לפני קהל החסידים כורתי ברית אלהים „עלי זבח“ דברי תוכחה ומוסר בשם אלהי ציון. הם מדברים אל עם ישראל, מעידים בו, מוכירים גדולת אלהים, מבארים מה האל דורש מן האדם, משננים לו דברי מוסר במשלי החכמה, מוכיחים את הרשע הצבוע (נ'). נושאים לתוכחה משמשים להם גם ספורים מתולדות ישראל. המשורר-החכם מזמין את העם להאזין לתורתו, הוא פותח פיו ב„משל“ ומביע „חידות מני קדם“: הוא מספר לפני הקהל, איך מרה ישראל באלהיו, ואיך היה האל נוהג עמהם ברחמים (ע"ח). בחצר המקדש עומדת תהלוכת-התודה. המשורר פותח שירו בפזמון התודה „הודו לה“. הוא פונה ל„זרע אברהם“, „בני יעקב“ בחירי אלהים ומזמין אותם להזכיר את נפלאות אלהים וחסדיו עם ישראל, והוא משמיע באזניהם את הנפלאות בשיר (ק"ה). ויש ששירו כולל תוכחה על מרי ישראל (ק"ו). בפזמון-התודה פותח המשורר באזני חוגגי התודה גם שיר תהלה על מעשי האלהים יעולם כולו ועל בני האדם אשר „יודו לה' חסדו“ בכל מקום, הכל בסגנון

החכמה ומשליה (ק"ו). ויש שהמשורר משמיע את תהלות אלהים במשלו. וקהל חוגגי התורה עונים על כל משל: „כי לעולם חסדו“ (קל"ו). לפני קהל ה„ענוים“, הם העם שבחצר המקדש, משמיע המשורר את תהלות ה', למען ישמחו, והוא מזמין אותם לרומם את האל יחד עמו, ואחרי כן הוא מנעים ללמד אותם בשיר יראת ה' ודרך מוסר בסגנון חכמי המשל: לכו, בנים, שמעו לי וגו' (ל"ד). בכנור ובנבל עשור הוא מזמר לפני הצדיקים, הם הקהל שבחצר המקדש, ומספר על הנהגת-העולם האלהית, על בחירת ישראל וכו' (ל"ג). „עלי הגיון בכנור“ הוא מסביר לעומדים בחצרות המקדש את מנהג אלהים עם הרשעים לפי תורת החכמה, אשר „איש בער לא ידע“ ולא יבין אותה (צ"ב). את עולי הרגל הלנים בהר הבית, היושבים „בסתר עליון“ ומתלוננים „בצל שדי“, הוא מלמד, שיבטחו באלהים, ואז לא ידעו פחד (צ"א). עם שהוא מלמד את ה„בערים בעם“ ואת ה„כסילים“ את תורת ההשגחה של החכמה, יש שהמשורר מתרומם כמעט לשיא נבואי וקורא ל„אל נקמות“ להופיע ולעשות משפט עמו (צ"ד, א—טו).

כך יצרה החכמה את המסגרת המוסרית-הפיוטית של הפולחן העממי. המצע המשותף היה השיר, הנגון, התוכן המוסרי. בתחום משותף זה נפגשו הפולחן הישראלי והתורה הישראלית עם החכמה המורחית ונתערו זה בזה. בלשון החכמה נוצרו וידויים מוסריים-פולחניים כה' ט"ו; כ"ד, א—ו; כ"ו; ק"א; קי"א; קי"ב. המשורר-החכם דרש מאת עובדי-האלהים טוהר מוסרי והוכיח את הרשע הצבוע (ג'). הוא הזכיר לעם את מריו ודרש ממנו אמונה באלהים. אין הוא מוכיח נבואי. בעיקר הוא מלמד את תורת החכמה ונע במעגלות שאלותיה. על חטא מוסרי לאומי אינו מוכיח את העם. אבל המשורר-החכם הוא מבשר הנביא. כשהופיע הנביא-המוכיח הופיע במקומו ובחוגו של המשורר. גם הנביא הופיע כמשורר, כיפה קול ומיטיב נגן, בקהל החוגגים במקדש, כמטיף מוסר. כשם שהנביא ירש את המושל-החווה העברי הקדמון (מטפוסו של בלעם) כך ירש גם את המשורר-החכם הישראלי. אלא שדברו היה חדש, חזון, אשר המשוררים לא שערוהו.

יצירה לא-כהנית. אולם כל המזמורים הפולחניים שבס' תהלים, בין אלה, שהם פולחניים מעצם יצירתם, בין אלה, שנעשו פולחניים במשך הזמן, קשורים אך ורק בפולחן העממי. הפעולות הפולחניות, שהמזמורים משמשים להן, לואי, הן פעולות-הדיוט. וגם השיר והנגון עצמם הם ענין-הדיוט. מזמר ההמון החוגג, מזמר היחיד השופך שיחו, מזמר המשורר-האמן של בית-המקדש (הלוי), מזמר המשורר-החכם בקהל שומעים, אבל בשום מזמור אין

דבור, שיכול להתפס כדבור-לואי לפעולה פולחנית כהנית בתוך המקדש, ואף אין שום מזמור, שנוכל לחשוב אותו לשיר של כהן. ואף אם נניח, שיש בכמה מן המזמורים מדברי הכהן, ברכות או מְנַבָּאִים¹⁵, הרי אלה הם דברים, שאינם קשורים בעצם מעשי הפולחן הכהני. אין שום פסוק, שיכול להתפרש כדבור-לואי לפתיחת שערים, סלוק פרוכת, הדלקת נר, הקטרת קטורת, דשון מזבח, עריכת עצים, זריקת דם, הקטרת חלב, הזאה וכו'. כמו כן אין מזמור-לואי או תפלת-לואי לחטוי מטומאה, והטומאה הכהנית במובנה העצמי (טומאת מת, מצורע וכו') אף לא נזכרה בשום מזמור שבס' תהלים ובשום מזמור מקראי בכלל. אין מזמור-לחש של גירוש רוחות-טומאה, גירוש שעירים או שדים, לא נזכרו לא עזאזל ולא לילית ולא רוח טומאה אחר. אין לחש נגד מכשפים, ואף המלה כשפים או קסמים לא נזכרה. יש מזמורי חולים. אבל כולם נאמרו בגוף ראשון, והם תפלות החולה עצמו ולא דברי כהן או איש-אלהים המרפא חולים. הרשימות שבראשי המזמורים אינן מיהסות אף מזמור אחד לכהן. וכן אין בכל המקרא כולו מזמור הניתן בפי כהן. (ירמיה מחבר מזמורים כנביא-משורר, ואין במזמוריו שום ענין לפולחן)¹⁶. ס' תהלים הוא כולו יצירה לא-כהנית.

ס' תהלים, גם במדה שהוא קשור בפולחן המקדשי, קשור איפוא רק בפולחן העממי שם סביב למקדש. ויש שהשיר והתפלה נתפסים במזמורים כמין עבודה המקבילה לעבודת המקדש, כעבודה הבאה במקום קטורת

¹⁵ יש מוצאים מְנַבָּאִים (תשובות לדורשים באלהים) כהניים או רמו להם במזמורים שונים: י"ב; כ'; ס'; פ"ה; קב"א; קב"ו. רמו לחכוי בעל המזמור למנבא כהני יש למצוא כאילו בה'; ד'; ז'; ג"ו; י'; ק"ט, יג'; ק"ל, ה'; קל"ח, ד'; פ"ו, יו. עיין: קיכלר, ספר היובל לבידיסין, ע' 285 ואילך; גונקל, מבוא לתהלים, ע' 137—138, 177 ואילך, 245 ואילך, 400 ואילך; בניר, ZAW, 1934, ע' 81 ואילך. באמת אין בשום מזמור שום זכר למנבא כהני, ואפשר "למצוא" מנבאים כהניים במזמורים רק על ידי תקונים והסברים מלאכותיים. אף במזמור כ', הנתן להדרש לענין זה יותר מכולם, אין מנבא של כהן דוקא. כ', א—ו אינו "קִינַת עַם" (גונקל, מבוא, 411; לא כן בביאורו), אלא ברכה למלך; ז—ט אינם דברי-הכהן, אלא דבר בני לוייתו של המלך, שהם הם היוצאים במלחמה (ח—ט). אבל שהברכה עצמה היא ברכת הכהן, גם כן לא מוכח. יותר קרוב, שהיא ברכת המזמרים. וכן גם כ"א, ט—יד. גם הברכה בקי"ח, כו ("ברכנוכם מבית יהוה") אינה דוקא ברכת הכהנים. יותר קרוב, שהחוננים שבחצר מברכים בלשון זו ("ברוך הבא") כת חדשה של חוננים המתקרבת אל הבית.

¹⁶ עיין על כל זה למעלה, כרך א', ע' 552—558.

וּבַח (תה' ה', ד'; מ', ד—י; נ"א, יח—יט; ס"ט, לא—לב). ובהתאם לזה גם תכנם של המזמורים מקיף לאין ערוך יותר מאשר העבודה המקדשית הכהנית הישראלית, שעיקר ענינה היה רצוי וכפור ויראת קודש. היצירה המזמורית משמשת מבע לרגש הדתי לכל חביוניו ומעמקיו. כאן רועשת התהלה, הומיה התפלה, מיבבת הקינה, לוחש ולוהט הערגון לאלהים, הוגה הלב בכנור נכאים על גורל האדם. היחיד והאומה מרננים כאן ושופכים שיחם. ובה בשעה שהפולחן הכהני מצומצם בתחום המזבח והמקדש, חובק המזמור זרועות עולם. גם „שיר יהוה“ הוא קודש, והמשורר נאנק: איך נשיר שיר יהוה על אדמת נכר! (תה' קל"ז, ד). אבל תחומו הקדוש הוא לא תחום המקדש אלא תחום הארץ. יש במזמורים הרגשה עזה של יחוד לאומי. אבל כמו באגדה ובחזון הנבואי פועלת גם בהם השאיפה לחרוג מן המסגרת הלאומית. הם מרוממים את האל הלאומי, אבל מרוממים הם אותו כאלהי העולם, כיוצר הכל ומכלכל הכל, השופט עמים בצדק, אשר רחמיו על כל מעשיו. בסערת התלהבותם הם מבקשים לסחוף עולם וקוראים לכל העמים להריע לאלהים. אין בהם מחזור העתיד של הנביאים. אבל נחבטא בהם האוניברסליזמוס של האמונה העתיקה, ובהם הוא מגיע עד סף החזון הנבואי.

היצירה המזמורית הישראלית והאלילית. יש דמיון רב בסגנון, במבנה, במוטיבים, בהשקפות כלליות, דתיות ומוסריות, בין ספרות המזמורים הישראלית ובין ספרות המזמורים הבבלית והמצרית. כאגדה, כמוסר וכמשפט, כספרות החכמה יש לראות גם את ספרות המזמורים כחלק מן הנחלה התרבותית, שירש ישראל מן התקופה שלפני היותו לעם. אלא שגם „חומר“ עתיק זה נברא בישראל בריאה חדשה. לא זו בלבד, שספרות המזמורים הגיעה בישראל לשגשוג פיוטי נפלא וגדלה גדולים חדשים. אלא שספרות המזמורים נעשתה גבוש מובהק של אמונת־היחוד העממית. התמורה נתבטאה לא רק בזה, שהאלים נעלמו, ובזה, שגם בהם עולם הגוים מופיע כעולם בלי אלים, ובזה, שהם פלטו את יסוד־המיתוס. התמורה נתבטאה ביחוד בזה, שהמזמור נפרד בישראל לגמרי מן הפולחן הכהני ונעשה יצירה עממית. המזמור האיללי נוצר גם הוא על־ידי משוררים־יוצרים בעלי שאר־רוח. אלא שהוא נהפך ל„נוסח“ פולחני עם שנספח על הפולחן הכהני ונעשה לחש־לואי לפעולות הכהן. ואילו בישראל המזמור נהפך ל„נוסח“ פולחני על־ידי זה שהוא נעשה קנין עממי, שהוא משתגר בפי הרבים, שהוא נסרד מעל הפולחן הכהני. מפני זה הוא נעשה „נוסח“ אבל לא לחש. ואם נחל ישראל מימי קדם מזמורים־לחשים, שנו הללו את מהותם על קרקע האמונה הישראלית.

התמורה העמוקה הזאת נתרחשה בדרך אינטואיטיבית. המזמור הישראלי אינו ממלא את תפקידו של המזמור האלילי. אין בו כל יחס לרשות הטומאה ורוחותיה. אין הוא משמש אמצעי של מלחמה בטומאה ומגן לאל ולאדם. אין הוא משמש אמצעי לרפוי חולים. ועם שנעשה יצירה לא-כהנית נהפך להימנון ולתפלה בלבד. כך נעשה מבע וסמל לאמונה הישראלית, ובו התקרבה האמונה העתיקה ביותר לדרגת האמונה הנביאית.

העבודה שבשמים

מדה שוה יש בפולחן הכהני ובפולחן העממי הישראלי: שניהם אינם נתפסים כפעולות, שיש להן ערך מסתורי-מגי בחיי האלהות והשפעת-גורל עליה. שניהם רק חסד אלהים. שניהם אינם מסתרי-הויה על-אלהיים, אלא רצון אלהים ומצותו. האל אינו נפעל בפולחן ובחג, אינו שואב כח מהם. הפולחן הוא הערצת אלהים, שמחה לפניו, הוראה על חסדו, כניעה וכפור לפניו, אבל לא השפעת טובה וכח עליו. אפייני הדבר, שהתקופה העתיקה, למרות כל החשבתה את פולחן הקרבנות ואת המקדש, אינה רואה את הקרבן כצורה העליונה של הפולחן אלא דוקא את שירת הלה לאלהים. הפולחן האלילי של האדם מייצג התרחשות בחיי האלהות, והוא דמות-דיוקן אנושית של פולחן אלהי. בישראל אין לפולחן הקרבנות שום הקבלה שמימית. אין קרבן ומנחה ונסכים וקטורת במרומים¹⁷. אין חטוי והזאה וטבילה ומשמרת-טומאה במרומים. אין כהנים בפמליה שלמעלה, מעין כהני אלהי הגוים. עבודת השמים אינה אלא רנה ותפלה לאלהים (איוב ל"ח, ז; תה' כ"ט, א; פ"ט, ח; ק"ג, כ; קמ"ח, א; ק"ג, א; נח' ט', ו). בהיכל-השמים השרפים מקדשים את האל (יש' ו', ג; השוה יחז' ג', יב). בזה הביעה התקופה העתיקה את השקפתה, בנגוד להשקפת כל העולם האלילי, שהקרבן אינו "טבור העולם", והפולחן אינו "ריטה", סוד העולם וכחו. מפני זה אנו מוצאים כבר בתקופה העתיקה את הדעה, שהפולחן אינו ערך עליון: הכניעה לאלהים חשובה מן הקרבן (ש"א ט"ו, כב—כג), האל אינו זקוק לקרבן (תה' נ', ח—יג). מתוך התפיסה הזאת של הפולחן נולדה האמונה המוסרית של הנביאים.

¹⁷ האגדות על המזבח שלמעלה (עיין חגיגה יב, ע"ב; מנחות קי, ושור) וכן הדסיונות שב"אנרה אל העברים" בכרית החדשה הם מאוחרים.

טז. היחיד והחברה

ערך היחיד באמונה הישראלית

דעה מהלכת היא, שהאמונה הישראלית העתיקה היתה דת קבוצית. שהיחיד לא תפס בה מקום. כבר קבע רוברטסון סמית, שנושא כל דת שמית היה הקבוצה הגזעית, אגוד של קרובים, והיחיד לא היה נחשב בה למאומה. מן ההשקפה הידועה, שגם דת ישראל היתה בראשיתה דת שמית „פרימיטיבית“, נבעה המסקנה, שגם בה לא היה ליחיד כל ערך; נושא דת זו היה העם, ישראל כולו. יהוה היה אל לאומי, מכלכל עניניה של האומה כולה, והיחיד לא נחשב בעיניו אלא באשר הוא שותף בגורל העם. עניניו האישיים של היחיד קטנים היו מלהזכר לפני האל הלאומי. רק עם התמוטטות הקבוצה הלאומי הישראלי בתקופת החורבנות והגלויות (של אפרים ואחר כך של יהודה) וביחוד החל מימי ה' גובר והולך באמונה הישראלית יסוד-היחיד. האישיות נעשית ערך עצמי, ליד הקבוצה וממעל לו. האדם מתחיל פונה אל אלהיו שלו, הרגש הדתי נטבע במטבע אישי. שאלת גמול היחיד מתחילה להרעיש את הלבבות. בנבואה בכללה עדיין היסוד החברותי גובר. אבל ירמיה ויחזקאל סוללים דרך להשקפה חדשה. בספרות החכמה ובס' תהלים מתגבשת המגמה הדתית-האישית. ביהדות וביחוד בנצרות (שהסירה לגמרי את הצמצום הלאומי) המגמה הזאת מנצחת.¹

¹ דעה זו על ה„סוציאליזמוס“ וה„אינדיבידואליזמוס“ בישראל היא דעתם של וילהלם זון שטרסה, דוהם, מייאר, הלשר ועוד, ובכללה היא הדעה השלטת במדע המקראי. מחקר מיוחד הקדיש לשאלה זו ל'הר, עיין: להר, Sozialismus. המחקר דן ביחוד בהשקפות על הגמול. להר מבקש לצמצם צמצושים בדעה ההיא ומביא ראיות חשובות המוכיחות, שגם בתקופה קדומה לא היה היחיד ישות במלה לגמרי (ע' 14 ואילך). את משפטו של שטרסה, שבדת ישראל העתיקה היה רק העם הויה דתית ולא היחיד, להר מבקש „להשלים“ במובן זה, ש„בתוך העם היה גם ליחיד יחס מוסרי חי ליהוה“, ולפיכך היה גם היחיד הויה דתית (ע' 20). אלא שבדרך כלל להר מקבל אף הוא את ההשקפה השלטת ומשתדל לבאר את האינדיבידואליזמוס המאוחר מתוך המצב הסוציאלי בימי הנביאים ומתוך פעולה הנביאים (ע' 21 ואילך). — עיין גם ה'פ'ל, Ethos, ע' 32 ואילך. המפל מוצא בהשקפה המקובלת „מוסמים נכונים“, אבל מתנגד הוא להערכת האינדיבידואליזמוס כדרגה דתית-מוסרית עליונה „צדופה“. ויש בדבריו גם אבק השפעת „רוח הוסן“ השולט בגרמניה של היום — הערצת הקבוצה הגזעית.

והנה אמנם נכון הדבר, שהאמונה הישראלית העתיקה אינה מדמה את היחיד כחטיבה נפרדת בפני עצמה, שיש לו „חשבון“ מיוחד לו של זכויות וחובות, בלי כל קשר לזולתו. האדם שותף בזכויות ובחובות של אבותיו, משפחתו, שבטו, עמו, עירו, ארצו, דור אחוז בדור. האל שומר חסד „לאליף דור“, ו„פוקד עון אבות על בנים, על שלשים ועל רבעים“ (שׁמ' כ', ה-ו; ל"ד, ז; דב' ה', ט-י; ז', ט). גורל היחיד תלוי במעשה הקבוץ, וגורל הקבוץ במעשה היחיד. אבל תפיסה זו אינה מצדיקה את ההנחה, שבאמונה הישראלית לא היה ערך עצמי ליחיד. שהרי אידיאות אלה שולטות באמת גם ביהדות וגם בנצרות. הלא דוקא הנצרות קבעה עיקר בתורתה, שכל אדם נושא בחטא, שהוא לא חטא: בחטא הקדמוני, של אדם הראשון. והיא שמלמדת, שהאדם יגאל בדם קרבן, שהוא לא הביא: בדם ישו. מלבד זה לא בטלה גם הנצרות את רעיון האחריות של הקבוץ וגם לא את רעיון הערך הדתי המיוחד של הקבוץ הישראלי. ישו עצמו חשב, שנשלח — לא „ליחידים“, אלא — לישראל בלבד, לקיים מה שהובטח לאברהם ולזרעו וכו'. ועל הגויים הוציא משפט קבוצי: הוא „חשב אותם ל„כלבים“, שלא להם נועד החסד האלהי. ואף פוילוס, שליח הגויים, קובע לישראל מקום מיוחד בתור עם נבחר ונושא ההבטחות והיעודים. והנצרות כולה אף היא קבעה לישראל מקום מיוחד. המספר האבנגליוני שם בפי היהודים, שדרשו את הריגת ישו, את המלים: דמו עלינו ועל בנינו (מתיא כ"ז, כה). והנצרות הצדיקה את דין-היסורים על היהודים בעוון היותם „רוצחי אלהים“. וכן להלן. התפיסה האינדיבידואליסטית של קליין ותלמידיו היא מאוחרת ואינה נוצרית ראשונית.

מלבד זה אין כל יסוד לתפיסת האמונה הישראלית כדת „שמית“ ו„פרימיטיבית“, כמו שהטעמנו כבר לא פעם. אמונה זו נבראה על הרמה התרבותית-הדתית של בבל ומצרים, ומפני זה אין היסוד החברותי שבה יכול להחשב לפרימיטיבי. גם בדת הבבלית והמצרית יש יסוד חברותי נכר, ועם זה היה בהן גם היחיד נושא דתי בפני עצמו. הדת הבבלית היא לאומית-מדינית. אלהיה הם אלהי שבטים, ערים, מדינות, ופולחנם לאומי-מדיני. ועם זה יש בדת הבבלית יסוד אישי מובהק, גם באמונותיה גם בעבודותיה. לפי אגדת-המבול הבבלית נידון במבול העולם כולו, אבל ניצל מן הדין צדיק יחיד — אֶתְנַפְשֶׁתִּים. אֶתְנַה, גילגמש וכו' הם יחידים, שהאגדה מרוממת אותם ומספרת עליהם. בשרית גילגמש תופסת שאלת גורלו של היחיד, שאלת החיים והמות, מקום מרכזי. האלים גומלים גמול גם לקבוץ וגם ליחיד. הכשוף, הנחש, הקרבן ממלאים תפקיד לא רק בחיי הקבוץ אלא גם בחיי היחידים. וכן גם הדת המצרית. הפולחן המקדשי המצרי הוא פולחן המלך, פולחן

האומה כולה. אולם הדת המצרית חיתה עם זה דת אישית מובהקת. מולחץ-המתים המצרי אינו עבודת אבות, אלא הוא שאלת גורלו של כל יחיד ויחיד. הנחש, הכשוף, הקרבן מלאו גם כאן תפקיד בחיים האישיים. במטבע כפול מעין זה טבועה גם האמונה הישראלית העתיקה.

היחיד בספורי התורה

האידיאה, שהיחיד נוחל זכות וחובה מן הקבוצה, שעליו הוא מתייחס, יש בה משום קפוח עצמאות היחיד. אבל האידיאה הקשורה בה, שהקבוצה נוחלת זכות וחובה מן היחיד, היא בטויה מובהקת של אינדיבידואליזמוס. היא מייחסת לאישיות ערך של גורם הסועל גם מחוץ לתחום היותה המוגבלת. במקרא אידיאה אחרונה זו תופסת מקום חשוב. חמקרא הוא, אפשר לומר, ספר האישיות. ובאשר הוא מחשיב את האישיות כל כך, רואה הוא אותה ואת גורלה כערך עצמי גם מחוץ ליחסה אל החברה.

כאל אישי מופיע יהוה כבר באגדה המקראית העתיקה ביותר, זו המספרת את תולדות האדם לפני עמים ושבים. ההיסטוריה המסופרת בבר' א'—י"א היא, בעצם, היסטוריה של יחידים. בראשית היה לא השבט או העם אלא היחיד. לפי הספור של סי'א (בר' ב'—ג') אף נברא אדם הראשון, כמו שראינו, כתכלית לעצמו, לא כאבי המין האנושי. יחס האל אליו הוא יחס אישי בהחלט. הוא משכין אותו בגן-האלהים, ובשבילו הוא יוצר את החיות ואת האשה. לפי סי'כ נברא האדם, "בצלם אלהים", והוא סמל נשגב לרעיון ערך היחיד. את לידת קין רואה חוה כחסד יהוה (ד', א). יחס האל לקין ולהבל הוא יחס אישי. גורל שני האחים נחתך על ידי הקנאה, שקנא קין בהבל בגלל חסד-האל המיוחד, שעלה בחלקו. חנוך הוא יחיד ומיוחד, שזכה ל"הלכה" על ידי האלהים (ה', כד). בוי' ד מופיע צלם של גבורי עולם, "אנשי השם". נח הוא צדיק יחיד, ש"מצא חן" בעיני יהוה, שהוא וביתו ניצלו מן המבול. נמרוד הוא, "גבור ציד לפני יהוה" (י', ח—ט). ואם אדם, קין, נח ובניו הם, "אבות", הרי הבל, חנוך, אנשי השם, נמרוד אינם אלא אישים. אולם יש לשים לב לאופי האגדות על "האבות", שהן רוב אגדות ס' בראשית. קורות האבות קובעות גורל הקבוצים הנולדים מהם. אבל האבות מופיעים עם זה כ"יחידים". זהו הדבר המופלא שבאגדות אלה: היחיד אינו מופיע בהן בתוך הקבוצה, כגרגיר בטל בתוכו, אלא, אדרבה, מעשי היחיד הם שמכריעים את גורל הקבוצה העתיד להולד. אפשר לומר: כאן אף השבט והעם כאילו נהפכו לאישים. כי בספורים על אבות העולם אנו מוצאים לא רק שרשורים טפסיים, מדמות-דיוקנם של הקבוצים

מבקש מאלהים שמירה בדרך. לחם לאכול ובגד ללבוש. שיבה בשלום אל בית אביו. הוא אינו אלא יחיד המבקש מאלהיו חסדים אישיים. וכן הספור על קורותיו בבית לבן, על אהבתו את רחל, על נפתוליו עם לבן. בספור על לאה ורחל יש יסוד אטיולוגי. אבל לאה ורחל הן כאן לא רק „אמהות“, אלא קודם כל נשים, עם כל אהבתן וקנאתן. יהוה הוא אל הרואה ללב והקובע גורל איש ואיש. הוא פותח רחם לאה, מפני שהיא שנואה, ומרחל הוא מונע פרי בטן (כ"ט, לא—לג; ל', ב). הולדת כל ילד הוא בעיני הנשים פעולה מכוונת של האלהים לטובתן, אצבע אלהים בחייהן הן, בלי כל יחס להיות הילדים האלה „שבטים“ לעתיד לבוא. האלהים הוא הנותן והוא המונע פרי בטן (ל', א—ב). לבן מנחש, שהאל ברכו בגלל יעקב (שם, כז). אלהי יעקב עומד לו בכל נפתוליו עם לבן (ל"א, ז—מב). לבן מעיד את האלהים על יעקב, שלא יענה את בנותיו ולא יקח לו נשים עליהן (שם, נ). הפלתו של יעקב לפני הפגישה עם עשו היא תפלה אישית: גם הבטחת רוב־זרע נתפסת בה כחסד־אלהים אישי (ל"ב, י—יג). ליעקב יש מלאך אישי הגואל אותו „מכל רע“ (מ"ח, טז). ובכלל כל גורלו אינו גורל „אב“ בלבד אלא גם גורל אדם, שהאל חתך לו אשר חתך. ביחוד מדת הרע, שעלתה בחלקו, המיוחדת אותו מאברהם ומיצחק, אינה אלא גורל אישי. זה מובע בחלונתו: מעט ורעים היו ימי שני חיי (מ"ז, ט). האגדה אינה מנסה לבאר את גורלו זה. אבל במטבע המיוחד הזה, שטבעה בספור חייו, היא מביעה את הרעיון, שהאל מודד ליחיד את המדה, שעלתה לפניו במחשבה.

היסוד האישי מרובה גם בספורים על יוסף: יפיו, חכמתו בפחרון חלומות, נסיונו בבית פוטיפר, בית הסוהר, עליתו לגדולה, הפגישה הדרמטית עם אחיו. בכל הספורים האלה האל פועל לא רק כאלהי ישראל אלא גם כאלהי איש ואיש. יהוה הוא עם יוסף בבית המצרי (ל"ט, ב—ו) ובבית הסוהר (שם, כא—כג). בבית המצרי יוסף ירא לחטוא לאלהים (שם, ט). בבית הסוהר האל מראה לסריסי פרעה בחלום מה יהיה גורלם (מ). לפי מסכת הספורים האלה היתה למסכות הנפלאות של חיי יוסף תכלית כללית: הוא נמכר למצרים, כדי להציל את הארץ מן הרעב (מ"ה, ה—ח). ומכירתו היתה סבה גם לירידת יעקב ובניו למצרים. אבל עם זה שלטת כאן הרעה, שעין האלהים פקוחה על כל איש ועל כל דבר. יוסף, המדבר אל אחיו כשר מצרי, מבאר, שהוא נוהג אתם בחסד, מפני שאת האלהים הוא ירא (מ"ב, יח). האחים דואגים, שהשר המצרי מתגולל עליהם בשל חטא מכירת יוסף (שם, כא—כב). כשהם מוצאים את הכסף באמתחותיהם, הם חרדים ואומרים: מה זה עשה לנו האלהים! (שם, כח). יעקב מברך אותם, שאל שדי יתן להם רחמים לפני האיש

המצרי (מ"ג, יד). יוסף אומר להם, שהכסף, שמצאו באמתחותיהם, הוא „מטמון“ מידי אלהיהם (שם, כג). את בנימין הוא מברך, שאלהים יחון אותו (שם, כט). כשנמצא הגביע באמתחת בנימין, האחים אומרים ליוסף: האלהים מצא את עון עבדיך (מ"ד, טז).

בספורים על משה ובני דורו יהוה מופיע כאלהיהם הלאומי של ישראל. אבל אין זאת אומרת, שיהוה הוא כאן אלהי האומה בלבד ולא אלהי היחיד. כי גם בספורים אלה נתן מקום רחב ביותר ליחס אישי של היחיד לאל. משה עצמו הוא נביאם וגואלם של ישראל, ובספור קורות חייו יש, כמובן, יסוד לאומי מובהק. אבל משה מתואר גם כאישיות יחידה ומיוחדת, והאל משך לו חסד הרבה יותר ממה שהיה נחוץ למשוך לו בתור מנהיג העם. עצם בחירתו לנביא היא חסד אישי, והאל אינו רוצה לשלוח שליח אחר לישראל, למרות בקשת משה (שמ' ד', י ואילך). ולא עוד אלא שאף בחירה מיוחדת זו מופיעה על רקע האמונה, שה' הוא הקובע גורל אישי לכל חי, כי הוא „שם פה לאדם... אלם, חרש או פקח או עור“ (שם, יא). גם בקטע המופלא על המקרה במלון (שם, כד—כו) האל פוגע במשה ומתרחצה לו לא באשר הוא מנהיג העם. תפקידו הלאומי של משה היא גאולת ישראל ממצרים, הולכת העם במדבר, מתן תורה לישראל. אבל יש חסדים, שהם נחלת משה לבדו, באשר הוא שמצא חן בעיני ה'. האל מדבר עמו „פנים אל פנים“, הוא ידעו בשם, הוא מראה לו את כבודו (שם ל"ג, יא—כב), זהרו מקריין את סניו (ל"ד, כט—לה), משה נאמן בכל ביתו, האל מדבר עמו פה אל פה, „לא בחידת“, ואת תמונתו יביט (במ' י"ב, ה—ח). משה מת „על פי ה'“, וה' קובר אותו (דב' ל"ד, ה—ו). זכותו האישית של משה אף גדולת משל עם ישראל כולו. האל רוצה להשמיד את ישראל ולעשות אותו „לגוי גדול“ (שמ' ל"ב, י; במ' י"ד, יב), ורק תפלת משה מצילה את העם. ליחיד יש איפוא לא רק ערך עצמי, אלא יש שגורל עם תלוי בו. כמו באגדות בראשית כן גם באגדות אלה אין היחיד ישות הבטלה בחברת, אלא, אדרבה: היחיד קודם לחברה, והחברה כאילו נולדה מתוך זכות היחיד וקיימת בזכותו. אולם אין לחשוב, שרק יחיד סגולת זוכים בהשגחה אישית של האל. כבר ראינו, שבאגדה של בחירת משה נזכרה מדת האל כקובע גורל לכל אדם, וגם באגדת מעשה העגל, שבה תיאור גדולת משה מגיע לשיא, אנו שומעים, שיש לאל „ספר“, ובו כתובים כל החיים, ואשר יחטא לאלהים, אותו ימחה מספרו (שמ' ל"ב, לב—לג).

גם בספורים על אהרן, פנחס, יהושע, כלב תופס יסוד היחיד מקום חשוב. כחטאם האישי לא זכו משה ואהרן להכנס לארץ (במ' כ"א, יב, כד,

בו כטפת מים בזרם. אבל יש גם גורל מיוחד ליחיד, ועין האל פקוחה על כל מעשיו. האינדיבידואליזמוס של החקופה מתבטא קודם כל בערך המכריע, שניתן לחייהם ומעשיהם של יחידי סגולה בגורל העם כולו. קורות ישראל בימי שאול, דוד ושלמה תלויות בגורל האישים האלה. ההיסטוריה הלאומית כמעט שנהפכה רק רקע לקורות האישים. מימות משה ועד שמואל העם נענש על חטאיו הוא. ואילו בספורים מימי שאול, דוד ושלמה לא נזכר חטא העם כלל. כל מה שמצא את ישראל בימיהם (ובימי רחבעם) מצא אותו רק בעוון מלכיו. הספורים האלה מספרים לא רק על מעשיהם הלאומיים של המלכים, אלא גם על קורות משפחתם, על נשיהם, בניהם ובנותיהם. ביחוד מרובה היסוד האישי הזה בספורים על דוד. אולם אף-על-פי שהספורים האלה מספרים על חיי יחידי סגולה, מבצבצת מתוכם האמונה, שמאורעות חייו של כל יחיד נחתכים בדבר האל. „אם יחטא איש לאיש ופללו אלהים“ (ש"א ב', כה) — זהו כלל גדול. בני עלי חוטאים, מפני שה' חפץ להמיתם (שם). דוד מוכרח לברוח מפני שאול, הרי שהאל משלח אותו (שם כ', כב). שאול רודף אחרי דוד, מפני שה' הסיתו בו (שם כ"ו, יט). כל צירוף מסבות ואפשרויות, אפילו אם לא הביא לידי מעשה, הוא פעולת יהוה (שם כ"ד, יא, יט; כ"ו, כג). את אביגיל שלח האל לקראת דוד, כדי למנוע אותו מבוא בדמים (שם כ"ה, כו, לב, לד). את נבל נגף האל (שם, לח—לט). שמעי מקלל את דוד, מפני שה' אמר לו לקלל (ש"ב ט"ז, י—יא). אבשלום נודר בגשור לעבוד את ה', אם ישיב אותו לירושלים (שם ט"ו, ז—ח). השבועה המצויה בפי כל אדם היא: כה יעשה לי יהוה וכה יוסיף (ש"א ג', יז; י"ד, מד; כ', יג; כ"ה, כב; ש"ב ג', ט, ועוד). „שבועת ה'", שהיתה בין דוד ובין יהונתן, היא שבועה על ידידות אישית, והיא בודאי מנהג, שהיה נהוג בימים ההם.

הקבוץ והיחיד בדת המעשית

גם הדת המעשית העתיקה טבועה במטבע כפול זה: היא קבוצית ואישית כאחד.

היסוד הלאומי שבדת הישראלית מאפיל במדה ידועה על היסוד האישי. אבל היסוד האישי תופס בה באמת מקום חשוב. ליד קרבן הצבור קיים קרבן היחיד. תורת הקרבנות היסודית בויק' א'—ה' היא בעצם תורת קרבנות היחיד („אדם כי יקריב“, „נפש כי תקריב“). תורת החטאת מבחינה חטאת הכהן, חטאת העדה, חטאת הנשיא וחטאות „נפש אחת“, „מעם הארץ“ (שם ד', א—לה). קרבנות הנדר והנדבה ביחוד הם קרבנות יחידים (ש"א א', כא; ש"ב ט"ו, ז—ט, ועוד). האשם, קרבנות היולדת, הנזיר, המצורע והזב

הם קרבנות יחיד. התורה היא גם קרבן יחיד. קרבנו של בן נכר (ויק' כ"ב, כה) הוא, כמובן, לעולם קרבן יחיד. מלבד החגים הלאומיים הגדולים חגגו בישראל גם חגים פרטיים: „זבח הימים“ או „זבח המשפחה“ (ש"א כ', ו, כח), שהיה קשור לפרקים גם בעלית-רגל פרטית של המשפחה למקדש גדול (שם א', ג, כא). הלולי נטע רבעי (ויק' י"ט, כג—כה) הם חגיגה פרטית. אופי דתי מסוים היה בודאי גם לחגיגת הגוזזים (ש"א כ"ה, ב—יא; ש"ב י"ג, כג—כד, ועוד). מן הגזו היו מרימים ראשית לכהן (דב' י"ח, ד). השבועה והנדר וההקדש, שהם עניני טִבּו עתיקים (עיין שופ' י"א, כט—מ; י"ח, ב—ד, ועוד), הם ביסודם חיובי היחיד, ואחריותם עליו (ויק' כ"ז; במ' ל', ב—ז). טקס משפט האלהים של הסוטה הוא ענין ליחיד (במ' ה', יב—לא). וכן השבועה ומשפט האלהים בדיני ממונות (שם' כ"ב, ח, י). רוב החוקים הדתיים, המשפטיים והמסריים בשם' כ"א—כ"ג ובויק' י"ז—כ"ב, אף-על-פי שמצעים היא הברית הלאומית בין יהוה ובין ישראל, הם מצד ענינם ואופן קיומם מצוות ליחיד. על הפרתם האל מעניש כל פרט ופרט, וההנחה היא, שהאל משיגח על כל פרט ופרט. לפי שם' כ"א, יג אף ההורג נפש בשוגג, האלהים הוא אשר „אנה לידו“. האל עינו פקוחה על הגר, היתום, האלמנה והעני, אליו הם צועקים, והוא גוקם נקמתם (שם' כ"ב, כ—כו). מתנות הקודש (שם' כ"ב, כח—כט; כ"ג, יט), חובת השבת אבדה ועזיבת השונא (כ"ג, ג—ה), איסור טרפה (כ"ב, ל) ובשול גדי בחלב אמו (כ"ג, יט) הם מצוות לכל יחיד ויחיד. איסור הקרבת קרבן בחוץ ואיסור אכילת דם הם אזהרות ל„איש איש מבית ישראל“ (ויק' י"ז, ג, ח, י). את הנפש האוכלת דם יכרית ה' מקרב עמה (שם, י). את הזונים אחרי המולך ואת הפונים אל האובות יכרית ה' מקרב עמם (שם, כ', ה—ו). את האיום בעונש לאומי (שם י"ח, כד—כח; כ', כב—כד) אתה מוצא כאן ליד האיום בעונש אישי. מצוות אישיות הן מצות כבוד אב (י"ט, ג), מתנות עניים (שם, ט—י), איסור הלנת שכר (שם, יג) ועוד. אישיות הן ביחוד המצוות המוסריות הנאצלות והמסורות ללב: לא תקלל חרש, לפני עור לא תתן מכשול, לא תלך רכיל, לא תשנא את אחיך בלבבך, לא תקום ולא תטור, ואהבת לרעך כמוך, מפני שיבה תקום, ועוד. כל אלה הן מצוות עתיקות, ומהן אנו מוצאים בספרי חכמי מצרים הקדמונים.

בס' דברים המסגרת הלאומית של החוקים בולטת עוד יותר. אבל אין זה משנה את האופי האישי של חלק גדול ממצוותיו. ספר זה ממזג ביחוד את היסוד הלאומי עם היסוד האישי. כמה מצוות הוא מעמיד על הטעם הלאומי של יציאת מצרים, אלא שהוא תופס את הטעם הזה כמקור חיוב לכל יחיד ויחיד. עיין: מצות השבת (ה', יב—טו), הענקה לעבד (ט"ו, יג—טו),

איסור הטית משפט גר וחכילת בגד אלמנה (כ"ד, יז—יח), מצות מחנות עניים (שם, יט—כב). אישיות הן המצוות בכ"ב, א—יב: כ"ג, טז—כו: כ"ד, י—כב, ועוד ועוד. להרמוניה בין שני היסודות ניתן בטוי אפיני ביותר בפרק כ"ו. המביא את הבכורים אומר אל הכהן: הגדתי היום לה' אלהיך, כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו (ג). כאן עצם ירושת הארץ המובטחה לאומה היא כאילו מצוה על כל יחיד, וכל ישראלי היושב בה ואוכל מפריה בדור מן הדורות כאילו „בא“ לרשתה. האדמה כולה כאילו „נתנה“ לכל יחיד (שם, י). ודוי המעשר (שם, יב—טו) פותח בהודעת היחיד, שהוא קיים מצות מעשר, ומסיים בתפלה על כל ישראל.

ההרמוניה בין היסוד הלאומי ובין היסוד האישי באמונה הישראלית העתיקה נתבטאה בטוי שלם בתפלת שלמה (מל"א ח', יב—סא). התפלה היא תפלת המלך לחנוכת המקדש הלאומי, ויש בה יסוד לאומי מובהק. היא מזכירה את חסדי האל עם ישראל (טז ואילך, מ, נא, נו), ואת בחירת ישראל מכל העמים (נא, נג). המקדש הוא בית תפלה לאומה בימי מצוקה לאומית: בשעת בצורת, רעב, ארבה, מלחמה, מגפה (לה—לו, מד—מה). מקום מיוחד תופס כאן המלך עצמו (טז ואילך, כח—ל, נב, נט). אבל מלבד זה מטעימה התפלה, שהמקדש הלאומי הוא מקום תחנה וזעקה ליחיד. לפני המזבח בעלי ריב משביעים ונשבעים, וחאל שופט ביניהם (לא—לב). בבית הזה מתפלל איש על „נגע לבבו“ לפני האל היודע לבדו „את לבב כל בני האדם“ (לח—לט). בבית הזה מתפלל הנכרי הבא מארץ רחוקה (מא—מג). דרך הבית הזה מתפלל השבוי בארץ שביו (מד—נ; הגלות לא נרמזה עוד כאן).

הנבואה, הכהונה, המזמור

גבוש מונומנטלי למטבע הלאומי-האישי של האמונה הישראלית העתיקה היא הנבואה. הנבואה היא מצד מהותה מגלויי חסד האל עם ישראל. היא סגולה לאומית. אבל עם זה היא סגולה אישית מובהקת, נחלת יחידים ובחירים. אין בה כלום מיסוד המשפחה והשבט. אין היא מתנחלת, היא מתנה אישית. וגם אין היא במהותה תופעה צבורית. יש התנבאות של המון, אבל אין נבואה של המון. גם חבר נביאים אינו אלא חבר של יחידים. אולם הנבואה היא לאומית-אישית גם מצד תפקידה. הנבואה היתה פועלת בחיי האומה, אבל היתה נזקקת גם לעניני הפרט. בימי קדם היו הנביאים מנהיגים מדיניים של האומה. אחר כך היו מגידים דבר-אלהים למלך ולעם. אבל עם זה היה כל איש פונה אליהם בעניניו לשאול מפייהם את דבר ה'. וגם כעושי נפלאות תפקידם כפול: הם עושים

נפלאות לעיני העם בשליחות לאומית. אבל הם עושים נפלאות גם ליחיד. רפוי חולים, תפקיד אישי בהחלט, הוא מחוג פעולתם. מאלף ביותר הוא הספור על המלכת שׂאול בשׂאט'—י'. שאול הולך „לדרוש אלהים“ בדבר האתונות האובדות, ושמואל מגיד לו את „דברי האתונות“, ומלבד זה הוא גם מושח אותו למלך על ישראל. הענין האישי והענין הלאומי ארוגים ארג אחד. דומה לזה הוא מטבע הספורים על הנביאים עלומי השם במל״א י״ג, על אחיה, שם י״ד, א—יח, על אליהו ואלישע, שם י״ז—מל״ב י״ג, וגם על ישעיהו במל״ב כ׳, א—יא. ביחוד יש להזכיר את הספור על נעמן (מל״ב ה'). נעמן מכיר באל הלאומי של ישראל מתוך מעשה־נפלאות אישי של אלישע: אלישע רפא אותו מצרעתו. ועצם תשובתו של נעמן ליהוה אינה אלא תשובה אישית. נעמן חוזר לארצו, ובארצו יעשה עולה וזבח ליהוה. רקע כל הספור הזה היא תפיסה דתית אישית.

גם תפקידה המנטי של הכהונה היה לאומי־אישי. משפט־האורים היה בעיקרו, כנראה, מוסד לאומי. אבל יש להניח, שהכהן היה שואל באורים גם ליחידים. התפקיד המנטי של הכהן בשאלות משפטיות הוא תפקיד בעניני יחיד. וכן גם הכרעתו בשאלות של יחש משפחתי.

האמונה הלאומית־האישית. נתגבשה ביחוד בספרות־המזמורים המקראית העתיקה. חלק גדול מן המזמורים שבס' תהלים ושמחוץ לס' תהלים הם מזמורי יחיד, הקובעים מקום לעצמם ליד המזמורים הלאומיים. הדעה, שהדתיות האישית נצנצה בישראל רק בזמן מאוחר, קשורה בהנחה, שס' תהלים הוא יצירה מאוחרת. אבל מכיון שהנחה זו אינה נכונה, הרי אין מעמד גם לדעה הקשורה בה.

על שאלת הגמול האישי עוד נעמוד להלן.

יז. החיים והמתים

תחומה של אמונת-יהוה העתיקה הוא תחום עולם החיים. מות ושאל גם הם, אמנם, ברשות שלטונו של יהוה (עיין למעלה, ע' 417, 429), אבל עולם המות, כל הנימוסים הקשורים במתים ובקבר וכן גורל הנפש בעולם ההוא אינם תופסים מקום בדת יהוה. תופעה זו היא מן התופעות המופלאות ביותר של האמונה המקראית.

הדעה, שהאמונה המקראית לא ידעה את „השארות הנפש“, אינה מדויקת¹. האמונה, שנפש המת קיימת כיום נפרד מן הגוף, היא מן האמונות העתיקות ביותר, ויש שמבקשים לראות אותה אף כראשיתה של הדת בכלל. את האמונה הזאת אנו מוצאים באמת גם במקרא. אלא שאמונה זו קיימת כאן כיום ערטילאי, אין היא קשורה קשר אורגני בדת-יהוה, לא נתיחד לה

¹ רנן סבור היה, שהאמונה, שהטות הוא קץ נמור של חיי האדם, היא השקפה שמית יסודית, בנגוד להשקפה הארית, שהנפש היא בת אל-מות. עיין ספרו *Histoire*, חלק א', ע' 41 ואילך, ע' 128 ואילך. את הנגוד הזה ל„ספיריטואליזם“ של האריים, מקור יראת רוחות ואמונות הכל, הוא חושב למעלתם של השמיים. אבל רנן אינו יכול להתאים את סברתו אף לעובדות, שהוא עצמו מביא. שהלא גם העברים האמינו ברפאים ובשאל ובירידת המט „אל אבותיו“. רנן אומר, שחכמי העברים השתדלו, שהעם לא ישנה ברעיונות אלה ודחו את פולחן המתים ואגדות המתים של המצרים והבבלים, מפני שהעברי הפריד בין האלהי ובין האנושי, ולפיכך לא נתן מקום לאמונה בנצחיות הנפש, העושה את האדם לאלהים (שם, 130). אבל אם גם ננית, שכן היה הדבר, הרי היתה זו השקפתם של החכמים בישראל ולא השקפה „שמית“. אלא שבאמת אין במקרא זכר לדבר, שהשארות-הנפש נחשבה בלתי מתאימה לרעיון-היתוד. מצד שני אין השקפת היונים האריים על ה„הַדֵּם“ שונה הרבה מהשקפות העברים על השאול. הדעה, שהיהיה פעם דעה שלמה, שהעברים לא האמינו בהשארות הנפש, הופרכה זה כבר. עיין לודס, *Israel*, ע' 250 ואילך. לשאלת השקפת המקרא על השארות הנפש עיין גם: Bückers, *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches*, 1938, ע' 48 ואילך (ושם גם ביבליוגרפיה מפורטת). ביקרס (חוקר קהולי) משתדל למצוא במקראות שונים (יש' נ"ג, י—יג; ג"ו, א—ב; מש' י"ד, לב; מ"ו, כד; כ"ג, יז, יח; כ"ד, יד, ועוד) „רמזים“ לגמול בעולם ההוא. אבל הוא מודה, שהרמזים קלושים ביותר.

מקום מוכר בהשקפת העולם החדשה, ולפיכך אין לה תוצאות דתיות ומוסריות. היא מין אבר מדולדל. תופעה זו מופלאה היא ביותר, והיא טעונה ביאור.

שאל וקבר

נפש המת יורדת אל שאל, שהיא מתחת לאדמה (דב' ל"ב, כב; יש' י"ד, יט; תה' נ"ו, יג, ועוד), היא ה"בור" בארץ תחתיות (יחז' ל"ב, יח ואילך; יש' י"ד, טו, ועוד), "מתחת מים ושכניהם", היא עולם הרפאים (איוב כ"ו, ג—ו). נפש המת באה, "בשערי שאל" (יש' ל"ח, י). הנפש באה שם בקהל בני משפחתה ועמה (בר' ל"ז, לה; ש"ב י"ב, כג). המת נאסף אל עמיו או אל אבותיו (בר' כ"ה, ה, השוה שם, ט; ל"ה, כט; מ"ט, כט, לג; שופ' ב', י, ועוד), הוא שוכב עם אבותיו (בר' מ"ו, ל; ש"ב ז', יב; מל"ב ב', י; י"א, מג, ועוד). בשאל שוכנים עמים עמים ומלכיהם וגבוריהם (יחז' ל"ב, יח ואילך), מלכי גוים יושבים שם על כסאותם (יש' י"ד, ט—יא). אבל בכלל שולט בשאל "שויון" גמור, שם קטן וגדול, מלכים ואסירים, אדונים ועבדים ישנים ונחים יחד (איוב ג', יא—יט). היא ארץ חשך וצלמות (איוב י', כא—כב; ל"ח, יז), כל באיה לא ישובון (מש' ב', יח—יט; איוב ז', ט; י', כא). אולם יש, כנראה, איזה קשר של המשך בין הקיום האפל בשאל ובין חיי האדם עלי אדמות. לא טוב לאדם לרדת שאולה אבל, ברעה וביגון (בר' ל"ז, לה; מ"ב, לח; מ"ד, כט, לא) או "בדם" (מל"א ב', ט). יפה לו לרדת שמה בשלום (שם, ו; מל"ב כ"ב, כ), בשיבה טובה, שבע ימים (בר' ט"ו, טו; כ"ה, ח; שופ' ט', לא). עונש איום הוא לרדת חיים שאולה (במ' ט"ז, כח—לד; תה' נ"ה, טז). — על דמויים שונים הקשורים בשאל עיין למעלה, ע' 429.

ליד הדמוי הזה על קיום נפש המת בשאל אנו מוצאים דמוי אחר, שנפש המת קשורה בקבר, וגורלה אחוז בגורלו של הגוף, ששב לעפרו. שניות זו אנו מוצאים לא רק במקרא אלא אצל כל העמים ובכל הזמנים. קולה של רחל המבכה על בניה נשמע ברמה (יר' ל"א, יד), עם מקום קבורתה. הדורשים אל המתים היו לנים בקברים (יש' ס"ה, ד). בכל אופן הטפול בגוף המת ובקברו יש לו ערך מכריע בגורל הנפש באשר היא. שכרם של הצדיקים הוא, ש"ינוחו על משכבותם" בשלום (יש' נ"ו, ב). האבות דאגו לאהוות-קבר משפחתית (בר' כ"ג, ג—כ; כ"ה, ט—י; מ"ט, לא), ויעקב מבקש להעלותו מארץ מצרים ולקברו עם אבותיו (מ"ז, כט—כ; מ"ט, כט—לב). לכל משפחה היה מקום-קברות מיוחד (שופ' ח', לב; ט"ז, לא; ש"ב ב', לב; י"ז, כג; י"ט, לח; כ"א, יד, ועוד). בעיר דוד היה בית-קברות מיוחד למשפחת

המלוכה (מל"א ב', י: י"ד, לא; ט"ו, כד; כ"ב, נא; נח' ג', טז; דה"ב כ"א, כ, ועוד). הקבורה מחוץ לקברי אבות נחשבה עונש (מל"א י"ג, כב). יפה היה לאדם בכל אופן להקבר בארצו, בשבטו, בעירו, בנחלתו (עמ' ז', יז; בר' נ', כד—כה; יהושע כ"ד, לב; שם, ל, לג; שופ' ב', ט; י"ב, י, יב; ש"א כ"ה, ה; כ"ה, ג, ועוד). חשובה היתה השכנות בקבורה (ש"ב ד', יב; מל"א י"ג, לא; יש' נ"ג, ט). אנשי מעלה היו חוצבים להם קבר בחייהם (יש' כ"ב, טז). הקבורה היא חסד, שאדם עושה עם המת (בר' מ"ו, ל; ש"ב ב', ה). עונש איום הוא למנוע את הקבורה מן המת. הפלשתים כורתים את ראש שאול, ואת גותו ואת גות בניו הם תוקעים בחומת בית שאן. אנשי יבש גלעד גונבים בלילה את הגויות, שורפים אותן וקוברים את העצמות (ש"א ל"א, ט—יג). דוד מברך אותם על מעשה־חסד זה (ש"ב ב', ה—ו). דוד תולה את גופות רוצחי איש בושט קצוצות ידיים ורגלים על הברכה בחברון (שם ד', יב). בהקצת גופות היה כח רצוי וכפור על חטא (במ' כ"ה, ד; ש"ב כ"א, ו—י). את גופות הרוגי בית־דין או חללי מלחמה היו תולים עד בוא השמש (דב' כ"א, כב—כג; יהושע ח', כט; י', כו—כז). יהוא מצוה לקבור את איזבל „הארורה“, מפני שהיא „בת מלך“ (מל"ב ט', לד). איומה היתה ביחוד מסירת הגופות לאכילה לחיה ולעוף. דוד מאיים על גלית, שיתן את פגרי מחנה פלשתים „לעוף השמים ולחית הארץ“ (ש"א י"ז, מו). רצפה בת איה שומרת במסירות־נפש את גופות בני שאול מפני עוף השמים וחית השדה (ש"ב כ"א, י). היו נותנים לכלבים ללקק את דם הרוגי מלכות (מל"א כ"א, יט). את גופות המלכים ובניהם היו המורדים, שקמו עליהם ורצחו, נותנים לכלבים ולעוף השמים, וזה נחשב לעונש־אלהים איום (מל"א י"ד, יא; ט"ו, ט; כ"א, כג—כד). את איזבל אכלו הכלבים עד שהספיקו לקברה (מל"ב ט', לד—לו). עונש היה לאחאב, שהכלבים לקקו את דמו (מל"א כ"ב, לח). חסד מיוחד נבא אחיה לירבעם, שבנו האחד ינצל מעונש זה ויבוא אל קבר (מל"א י"ד, יג, יח). ירמיהו מאיים על העם הרבה פעמים בעונש ההוא (יר' ז', לג; ח', ב; ט', כא; י"ד, טז; ט"ו, ג; ט"ז, ד; ו; י"ט, ז; כ"ה, לג; ל"ד, כ). על יהויקים הוא מאיים ב„קבורת חמור“ (כ"ב, יט; ל"ו, ל). ועיין תה' ע"ט, ג. עונש היתה גם הוצאת המת מקברו (יש' י"ד, יט; יר' ח', א). שריפת עצמות מת היא חטא (עמ' ב', א). — על משה מסופר, שהאל בעצמו קבר אותו (דב' ל"ד, ו). — קבר בודד היו כורים לפעמים תחת עץ (בר' ל"ה, ח; ש"א ל"א, יג) או היו מציבים עליו מצבה (בר' ל"ה, כ) או „ציון“ (מל"ב כ"ג, יז). על גופת פושעים היו מקימים גל אבנים (יהושע ז', כו; ש"ב י"ח, יז; עיין גם יהושע ח', כט; י', כז).

מנהגי אבל

כמו כן קיימים היו בישראל נימוסי אָבל שונים. היו בוכים וסופדים, קורעים את הבגדים, חוגרים שק (בר' כ"ג, ב; ל"ו, לד; ש"ב א', יא; ג', לא; י"ג, לא). שוכבים או יושבים ארצה (ש"ב י"ג, לא; יש' ג', כו), חולצים את הנעלים, עוטים על שפם (יחז' כ"ד, יז). וכן היו מתגודדים, קורחים קרחה (יר' ט"ז, ו; יחז' ז', יח; השוה יש' כ"ב, יב) וכנראה גם מקיפים את פאת הראש ומגלחים את הזקן (השוה יר' מ"א, ה; מנהגי אבל אלה נאסרו בויק' י"ט, כז—כח; כ"א, ה; דב' י"ד, א; גם „כתבת קעקע", ויק' י"ט, נח, היא, כנראה, מין שרט למת). במקרים מסוימים היו גם צמים (ש"א ל"א, יג; ש"ב א', יב; ג', לא). את האָבל היו מברים סעודה משל אחרים (ש"ב ג', לא; יר' ט"ו, ז), „לחם אונים" (הושע ט', ד, וכן יש לגרוס גם ביחז' כ"ד, יז), והיו משקים אותו כוס תנחומים (יר' ט"ז, ז). האבל היה נמשך לפעמים שבעה ימים (בר' נ', י; ש"א ל"א, יג). את אהרן ואת משה בכו שלשים יום (במ' כ', כט; דב' ל"ד, ח). שביות מלחמה מבכה את אביה ואת אמה ירח ימים (דב' כ"ו, יג). הסופדים היו קוראים „הו הו" (עמ' ה', טז), „הוי, אחי וי, „הוי, אחות וי" (מל"א י"ג, ל; יר' כ"ב, יח), „הוי אדון וי, „הוי אדון והוי הדה וי" (יר' ל"ד, ה; כ"ב, יח). היו גם שירי־קינה אישיים (ש"ב א', יז—כז; ג', לג—לד; דה"ב ל"ה, כה). המקוננות „החכמות" (יר' ט', טז—טז) ו„יודעי נהי" (עמ' ה', טז) השתמשו בודאי בנוסחאות־קינה קבועות. למלכי בית־דוד היו שורפים „שרפה" (יר' ל"ד, ה; דה"ב ט"ו, יד; כ"א, יט). — בעם היה נהוג לתת מזון למת (דב' כ"ו, יד). — האשה היתה מתאבלת על בעלה „ימים רבים", לא היתה סכה בשמן והיתה לבושה „בגדי אבל" (ש"ב י"ד, ב, ה) או „בגדי אלמנות" (בר' ל"ח, יד, יט).

הקשר עם החיים

למרות האמונה, שעולם הרפאים הוא עולם בפני עצמו נבדל לגמרי מעולם החיים, שולט היה בתקופת המקרא הדמיו, שיש בכל זאת איזה קשר בין המתים ובין החיים. קיימת היתה האמונה, שעל ידי קסמים אפשר לדובב את המתים ולשמוע מפייהם נסתרות בענינים הנוגעים אל החיים (ש"א כ"ח, ג—כ). בעם היתה נפוצה הדרישה אל המתים. התורה אוסרת אותה (ויק' י"ט, לא; כ', ו, כז; דב' י"ח, יא). מלכים צדיקים נלחמו בה (ש"א כ"ח, ג, ט; מל"ב כ"ג, כד), נביאים הוכיחו עליה (יש' ח', יט). אבל המקרא מאמין בממשותה. בדמיו זה מושרשת גם השאיפה העזה של האדם המקראי להשאיר אחריו בנים. חשכר העליון לאבות היא ההבטחה, שיפרו וירבו ויהיו לגוי

גדול. ערירות היא עונש קשה (ויק' כ', כ—כא; השוה בר' ט"ו, ב; יר' כ"ב, ל). האדם חרד ל"שם ושארית על פני האדמה" (ש"ב י"ד, ה—טז). מכאן חובת היבוס: אם אדם מת בלא בנים, חובה על אחיו או על גואליו ליבם את אשתו ו"להקים זרע" למת, "ולא ימחה שמו מישראל" (בר' ל"ה, ח ואילך; דב' כ"ה, ה—י; רות ד', ה—י). הביאור הרווח לדאגה זו "להקים זרע" הוא, שבישראל קיים היה פולחן-מתים, ומי שלא היה לו זרע לא היה לו מי שיכלכל את פולחנו. אבל מן המקורות המקראיים אין להביא סיוע לביאור הזה. הטעם הנתן לחובת היבוס אינו אלא: להקים שם המת על נחלתו. שאין זה הסבר מאוחר, נמצאנו למדים מדאגת האדם המקראי בכלל לשם וזכר על פני האדמה. עיין בר' מ"ח, טז: "ש"א כ"ד, ב; ש"ב י"ד, ז; יש' י"ד, כב; תה' ל"ד, יז; ק"ט, יג, טו; איוב י"ח, יז; ועיין שמ' י"ז, יד; דב' כ"ה, יט; ל"ב, כו; תה' פ"ג, ה, ועוד. ראייה מכרעת הוא הספור על אבשלום: הוא הציב לו מצבה בחייו, "כי אמר: אין לי בן בעבור הזכיר שמי" (ש"ב י"ח, יח). כאן המצבה היא במקום בן. ברור, שהמצבה יכולה להיות רק מזכרת ולא יכלה לכלכל את פולחנו. ביש' נ"ו, ה מובטחים לסרים, "יד ושם טוב מבנים ומבנות". בקשת בנות צלפחד, שתנתן להן נחלה, למען לא יגרע "שם" אביהן מתוך משפחתו (במ' כ"ז, ג—יד). גם היא אין לה טעם פולחני. אלא שלאדם בימי קדם היה ה"שם" דבר ממשי. הזכרת שם אדם אחרי מותו ממשיכה חיות לנפשו גם בעולם ההוא. השם הוא איפוא צנור-החיים המקיים מגע בין שני העולמות. המת הקבור בתוך עמו ומשפחתו ושמו נזכר ביניהם כאילו משתתף עוד בחיים עלי אדמות. הד עמום של שאון החיים מגיע למטה. הרעה המובעה באיוב י"ד, כא; כ"א, כא אינה אלא טענה פולמוסית קיצונית, ואין היא דעת התקופה. גורל בנים ובני-בנים היה במובן מסויים גורל אישי לאדם. רחל מבכה על בניה כי אינם, והנביא מנחם אותה, כי ישובו לגבולם (יר' ל"א, יד—טז). היא כאילו משתתפת בחיי בניה מסביב לקברה. עיין גם יש' כ"ט, כב—כג. הטוב הנעשה למשפחת המת הוא חסד גם למת (רות ב', כ). ולפיכך, עם כל היות עולם-המתים בבחינה פולחנית כולו טומאה, יש למתים חלק כל שהוא אף בקדושה שעל פני האדמה. וזה, כנראה, גם הטעם הנוסף של רצון האבות להקבר בארץ-ישראל. וזה טעם איומו של עמוס על אמציה. שימות על "אדמה טמאה" (עמ' ז', יז).

אין עבודת-מתים בישראל

איזה מקום תפסו אמונות ומנהגים אלה בדת-יהודה העתיקה?
כבר אמרנו למעלה, שכל מנהגי קבורה ואבל וטפול במתים היו מחוץ

לתחומה של הכהונה והיו ענין לדת העממית². אבל שאלה היא. באיזה מובן יש לראות מנהגים אלה כמנהגים דתיים ממש. מנהגים דתיים הם מנהגים, שמתבטא בהם יחס אל האלהי או אל הדמוני. הנתבטא בנימוסי-המתים הישראליים יחס כזה? דעה רווחת היא, שהנימוסים ההם יסודם בפולחן-מתים או אף בפולחן-אבות, שהיה מקובל בעם. אבל הראיות, שמביאים לדעה זו, אינן ראיות. בנימוסי-המתים יש דמיון מסויים לנימוסי-פולחן, ומקורם הקדמון ודאי פולחני. אבל ההיו פולחניים עוד בתקופה המקראית? פולחן מתים יש רק במקום שקיימת או האמונה בהיותם האלהית של המתים, ונימוסי-המתים תכליתם להניע אותם לפעולה טובה למען החיים, או האמונה בהיותם הדמונית, ותכלית הנימוסים היא להדיח את רעתם מעל החיים, או האמונה באפוזיאוזה, ותכלית הנימוסים להעלות את המת למעלה אלהית. אולם הטפול במת ובקבר מתוך ההנחה, שעל ידי טפול זה ממשיכים למת משהו חיות ומקשרים אותו אל עולם החיים, אינו כשהוא לעצמו „פולחן“. היה בישראל מנהג לתת מזון למת. אבל לא כל מתן מזון הוא „קרבן“. הראיה, שמביאים מבר' ל"ה, ח, יד, שיעקב כאילו הציב מצבה לדבורה ונסך עליה נסך, אינה אלא המצאה תפלה של הנחות. ואין בה כל ממש³. בבר' ל"ה, כ לא נזכר נסך, וכן לא נזכר נסך למת בשום מקום במקרא. יש ערך מכריע לעובדה, שסופרי המקרא אינם מוכיחים את העם בשום מקום על עבודת-מתים או על עבודת-אבות. („זבחי מתים“ בתה' ק"ו, כח אינו אלא כנוי של גנאי לזבחי „בעל פעור“)⁴. בשום מקום לא נאסר בחוקים לזבוח למתים, ובשום מקום לא נזכר דבר כזה בחוכחות הנביאים. אסור היה לתת „למת“ מן הקודש (דב' כ"ו, יד). אבל מותר היה לתת לו מזון. ואין המקרא מרגיש בזה „קרבן“. עובדה זו מכרעת הכל. על כל משמעותה של עובדה זו נעמוד, אם נשים לב לכך, שהמקרא מזכיר לא פעם את יחס העם אל המתים. אבל הוא מזכיר ואוסר רק את הדרושה אל המתים. המת נקרא „אלהים“, באשר הוא „נפש“ נפרדה מן הגוף, וקיומו אינו דומה לקיום החי. אבל גם תואר זה נתן לו רק באשר הוא עולה באוב ומגיד נסתרות (ש"א כ"ח, יג ואולי גם ביש' ח', יט). „אלהותו“ אינה איפוא אלא מנטיית, וב„אלהות“ זו מאמין המקרא עצמו. ומשום

² עיין למעלה, ע' 499 וגם ע' 479.

³ השווה למעלה, כך א', ע' 205, הערה 23.

⁴ וכן נקראו שם, לז האילים „שדים“. ועיין גונקל, ביאורו לתהלים, לק"ו, כת,

נגד יירקו וקיסל.

כך יש ערך מכריע לעובדה, שבשום בחינה אחרת לא נזכרה „אלהות“ המתים, לא כאמונת סופרי המקרא ולא כאמונה עממית דחיה.

בשום מקום במקרא אין רמז לדבר, שהעם יחס למתים או לאבות איזו תפקיד של פעולה אלהית: של מתן גשמים, הפראת האדמה וכו'. לא נרמז, שהיו פונים אליהם לעזרה בשעת מצוקה לאומית. לא נרמזו בקורים פולחניים בקברי האבות וגבורי האומה: במערת המכפלה, בקבר רחל, יוסף, יהושע וכו'. הנביאים מזכירים בתוכחתם לגנאי מקומות פולחן מפורסמים: גלגל, בית אל, דן, באר שבע וכו'. אבל קברי אבות כמקומות פולחן אינם מזכירים⁵. היו פונים לאלהי הגוים, לפסילים, לשעירים, לשדים, אבל לא ל„אבות“ או למתים בכלל. בכויי בת יפתח (שופ' י"א, מ) אינם אלא מנהג של אבל, אולם אין רמז, שהיתה להם משמעות פולחנית. לבת יפתח לא היה בכל אופן קבר, מאחר שהעלתה לעולה. גם לא נרמז, שבשעת צרה איזו שהיא היו פונים אל האבות. — מנהגי היהדות המאוחרת⁶ אינם סימן לתקופה הקדומה.

כמו כן אין זכר לדבר, שיחסו למתים בישראל איזו תפקיד דמוני. המתים „ישנים“, שוכבים ושקטים בקברים או בשאול (איוב ג', יב; י"ד, יב; דנ' י"ב, ב, ועוד), ואל עולם החיים אינם יכולים לעלות. ההעלאה באוב „הרגוה“ היא להם (ש"א כ"ח, טו). אין המתים יכולים „לאכול“ את החיים, כדמוי הבבלי. בודאי היתה קיימת גם בישראל יראת-מתים אינסטינקטיבית, אבל באמונה העממית לא תפסה מקום. בעולם האלילי המתים נעשים בתנאים מסוימים מזיקים עם שהם מצטרפים לרשות הרע הדמוני. אולם בישראל לא היה קיים דמוי זה של רע דמוני, כי גם הרע נחשב לפעולת יהוה, ועושי הרע נחשבו לא לרשות מיוחדת אלא לשליחי יהוה, למלאכים רעים. ובין המלאכים האלה לא נמנו מתים בשום מקום. נמנו מות, בכור מות, דבר וכו' (עיין למעלה, ע' 429). אבל לא המתים עצמם. בין גימוסי-המתים, שנזכרו במקרא, יש בודאי נימוסים, ששרשם הקדמון היא היראה מפני המת-המזיק. אבל בתקופה המקראית נשתכחה משמעותם הראשונית. טקס העגלה

⁵ מיש' ס"ג, מז (כי אברהם לא ידענו וגו') אין להביא ראיה. כי אין זו אלא מליצה פיוטית, והנביא לא היה משחש במליצה כזו, אילו היה בה רמז לפולחן עממי, שבעיני הנביא היה אלילי בכל אופן. גם יר' ט"ו, א אינו בודאי אלא מליצה. וגם במליצה זו כרוך רק הדמוי, שאבות האומה הם מליצי יושר של ישראל לפני אלהים. יש' ס"ה, ד רומז בלי ספק למנהג של דרישה אל המתים. ובכל אופן מדובר כאן על מנהגי היהודים בגולה. ⁶ מהם מביאים ראיה ברתולט, Vorstellungen, ע' 10; לו דס, Israël, ע' 263, ואחרים.

הערופה (דב' כ"א, א—ט) אינו מכון עוד לרצות את נפש ההרוג או להדיחה, אלא לכפר לפני יהוה. הרעב, שהיה בימי דוד (ש"ב כ"א), אינו נתפס כפעולת הגבעונים ההרוגים בידי שאול, כהסבר כמה מן החוקרים-הדרשנים, והוקעת בני שאול אינה באה לרצותם. הרעב הוא פרי חרון אף האל, וההוקעה באה להסיר חרון אפו. ההוקעה, שמסופר עליה בבמ' כ"ה, ד, אינה קשורה בשום רצח. הקמת גל אבנים על גופות מתים, שלא נקברו (יהושע ז', כו; ח', כט; י', כז; ש"ב י"ח, יז), תכליתה הראשונית היא אולי שמירה מסכנת. אבל לטעם זה אין כבר זכר במקרא. וכן גם לא ניתן טעם כזה לאיסור הלגת ההרוג על עץ התליה (דב' כ"א, כא—כב). וכלום היה בפחד מפני רוחות המתים נגוד לאמונת-היחוד? הלא ביהדות ובנצרות ניתן לו מקום. ואם אינו נזכר במקרא, אין זה אלא מפני שלא היה קיים באמונת העם. דמי הנרצח, "צועקים" ליהוה (בר' ד', י). אבל אין נפשו יכולה לנקום נקמה. הנוקם הוא יהוה. מדם הבל ההרוג לא נבראו, "אֲרִינִיּוֹת" נוקמות. ואמנם, ב ט ו מ א ת המת, כמו בכל טומאה, אין, לפי ציורי המקרא, שום סכנה.

לזה מתאים הדבר, שאין במקרא שום זכר לאפותיאווה. המת אינו יכול להחפץ לא לדמון ולא לאל. המתים הם בקבר או בשאול. אבל אין שום זכר לדבר, שדמו בתקופה הקדומה את אפשרות המצאם במשכן-אלהים. נפש המת אינה נעשית, "מלאך". חנוך ואלהיו לוקחו אל האלהים ועלו השמימה בחייהם. אבל אין שום ציור מעין זה קשור בנפש מת. אין בישראל גם עבודת מלכים מתים, ואין שום זכר לאפותיאווה של המלכים. וכן לא ניתן לשום מת תפקיד מעין זה של ג' ל ג מ ש, שנעשה אחרי מותו, "שופט האנוכיים". המת אינו נעשה, "אל" לא בשמים ולא בשאול.

משמעותם של נימוסי-האבל שנויה במחלוקת. יש מסבירים אותם כנימוסי-פיוס ובקשת-טובה מן המת, שנעשה, "אל". ויש מסבירים אותם כאמצעי-שמירה על ידי התחפשות ושנוי-צורה (קריעת בגדים, חגירת שק, התגודדות, התלכלכות באדמה או באפר וכו') מפני הסכנה הנשקפת מנפש המת. במקרא אנו מוצאים, שאותם הנימוסים עצמם המשמשים נימוסי-אבל (בכי, קריעה, ישיבה על הארץ, שק, צום, התגודדות וכו') משמשים אמצעי-רצוי בכלל בכל שעת צרה ובלי כל קשר למת (שופ' כ', כו; ש"ב י"ב, טז; מל"ב י"ח, לז—י"ט, ב; כ"ב, יא, יט; יר' מ"א, ה; יואל א', יג, יד; ב', יב, טו; יונה ב', ה—ח, ועוד). אי אפשר איפוא לתפוס אותם כהתחפשות לשם שמירה מפני המת-המוזיק. אולם מכיון שאין כל זכר לדבר, שהמת נחש- "אל", שיכול להשפיע טובה, הרי שבתור נימוסי-אבל לא נחפסו גם כאמצעי רצוי ופיוס. משמעותם הראשונית נשתכחה, והם נעשו רק בטויי צער ויגון.

רק בזה אפשר לבאר את הדבר, שהמקרא לא אסר אותם בכלל כמעשה־אלילות. נאסרו רק התגודדות, הקפת פאה, קרחה, גלוח וכתובת קעקע, אבל לא קריעה, שק וכו'. קשה לנו לעמוד על טעם האיסור. גם בויק' י"ט, כז—כח; כ"א, ה גם בדב' י"ד, א—ב האיסור קשור במצות הקדושה, אבל אין רמז, שבמנהגים אלה יש עבודת מתים ואלילות. נראה, ששנויים קבועים אלה בגוף האדם לזכר המת נתפסו כ"אות" וזכר קיים לרשות־הטומאה, ולפיכך נאסרו. בויק' כ"א, ה נאסרו באמת רק על הכהנים, ובימי בית ראשון לא היה האיסור נוהג למעשה בכלל (יר' ט"ז, ו—ז).

נימוסי־המתים והאמונה המקראית

אולם תהיה מה שתהיה התפיסה העממית של נימוסי־המתים בישראל בימי קדם — מופלאה היא בכל אופן תפיסת האמונה המקראית. נימוסי־המתים בקרב שבטי ישראל לפני התהוות אמונת יהוה היו מה שהיו בכל העולם האלילי: פולחן מתים, מנהגי רצוי או שמירה. אולם גורלו של חומר אלילי זה שונה היה מגורלו של שאר החומר האלילי, שהאמונה הישראלית נחלה מן התקופה הקדומה ביותר: הוא לא נעשה בטוי לאמונת־יהוה אלא, אפשר לומר, נשאר „מאחורי הגדר". בה בשעה שבמצרים היה הטפול במת ענין דתי יסודי, הרי אינו תופס שום מקום באמונה המקראית. כעצם אין בתורה שום מצוה מפורשת בענין זה מלבד איסור מנהגים מסוימים. נימוסי־המתים ידועים לנו רק מתוך החומר הספורי ומתוך דברי הנביאים. המקרא אינו קובע נימוסים מיוחדים לישראל. הוא חושב, כנראה, ענין זה ליסוד אנושי־תרבותי כללי, שהוא תופס אותו כחילוני. בלי היסוס מסופר על יעקב ויוסף, שחנטו אותם (בר' נ', א—ג, כו), אף־על־פי שזהו מנימוסי דת־אוסיר, ושהמצרים ערכו טקס של אבל ליעקב (שם, ג, י—יא). ולהלן: גורל הנפש הוא מחוץ לעולמה ולחשבון־עולמה של אמונת־יהוה. בין האל ובין נפשות המתים אין כל יחס. אמנם, האל מושל גם בשאול וארץ תחתית. אבל אין קדושתו הדתית נאצלת לשם. כלל הוא, שהמתים לא יהללו יה, ושיורדי בור לא יזכרוהו ולא ישברו אל אמתו (יש' ל"ח, יח; תה' ו', ו; ל', י; פ"ח, יא—יג; קט"ו, יז). האמונה במשפט־הנפשות בעולם ההוא היא אמונה מרכזית במצרים, וגם בבבל היתה קיימת. אולם האמונה המקראית אינה יודעת משפט בעולם ההוא. מכאן צמחה לה פרובלמה מוסרית עצומה, היא הפרובלמה של הגמול, שהיא מתלבטת בה כמעט לאין מוצא. אפשר לומר: עולם המתים הוא לאמונה המקראית העתיקה עולם ללא־אלהים.

ברור, שמתוך תפיסה זו אין נימוסי־המתים יכולים להחשב לנימוסים דתיים בכלל. השכבת המת בקבר המשפחתי, מתן מזון למת, הקמת ציון על קברו, הזכרת שמו וכו' הם מעשים, שיש בהם, לפי אמונת הזמן ההוא, כדי להמציא למת משכב־מנוחה ולחבר את הנפש במדת־מה אל החיים עלי אדמות. אבל אלה הם מעשי־אנוש, שגם יסוד מגי אין בהם. אולם מכיון שבין האל ובין עולם המתים אין כל יחס, הרי נימוסי־המתים אין להם כל שייכות לתחום האלהי, וממילא אינם נימוסים דתיים בעצם. אין תכליתם „תקון” הנפש בספירת־חיים חדשה והמשכת שפע אלהי אליה בצנור מעשי פולחן. אפשר לומר, שבאמונה המקראית מקומם בתחום המוסר ודרך־הארץ ולא בתחום הפולחן הדתי. הטפול במת הוא „חסד ואמת” (בר' מ"ז, כט; ש"ב ב'; ה; רות ב'; כ), הוא מן הדברים שבין אדם לחברו. אבל אין בנימוסי־המתים שום יסוד פולחני: לא רצוי, לא שמירה ולא אפותיאווה. נימוסים אלה נעקרו משרשם האלילי, אבל לא הכו שורש בקרקע האמונה החדשה. הם נעשו הויה מעין־דתית. רק בטומאה הקשורה בהם נשתמר זכר להויתם הפולחנית הראשונית.

והנה יודעים אנו, שביהדות באה בבחינה זו תמורה שרשית. גורל הנפש נעשה בה ענין מרכזי, „שערי שאול” נפתחו. לנפש נתן מקום „תחת כנפי השכינה”. משפט־הנפשות נעשה ביהדות אמונה יסודית. חיי־הנפש נעשו תכלית עליונה. חוקי הטומאה המקראיים נשארו, כמובן, במקומם. אבל טומאת המת נהפכה, בעצם, לקדושה. בפולחן המקדש הישראלי אין זכר למת. אבל בעבודת בית־הכנסת הוא תופס מקום. מן המקדש טומאת המת היא המורחקה ביותר. אבל לבית־הכנסת מכניסים את המת עצמו. קברי הצדיקים וקברי ה„אבות” בכלל נעשו מקום תפלה. בית־הקברות נקרא בפי העם „מקום קדוש”, והמטפלים במת — „חברא קדישא”. וכן להלן. מהותם של הנימוסים העתיקים לא נשתנתה, וגם ביהדות המאוחרת הם נתפסים כמעשי חסד וכבוד. אבל נוספו נימוסים, שתכליתם תקון הנפש.

בשים לב לתמורה זו תהיה לנו התפיסה המקראית העתיקה של גורל הנפש ושל נימוסי־המתים פרובלמה מופלאה מאין כמותה. שתפיסה זו אינה „מסקנה” מרעיון היחוד, מוכח בבירור מן התמורה ההיא גופה. ואף אין בינה ובין רעיון היחוד קשר הגיוני מהותי. ברור כמו כן, שאין זו תפיסה „פרימיטיבית”. ולא רק מפני שהאמונה הישראלית נבראה באוירה התרבותית של מצרים ובבל, אלא גם מפני שבתפיסה המקראית גופה נכרים סימני התפתחות. המתים אינם לא אלים ולא דמונים; טומאתם חמורה, אבל אינה מסוכנת — השקפה זו אינה „פרימיטיבית” כל עיקר. ההסבר, שהמקרא

התכוון למחות נגד פולחן המתים, וביחוד נגד פולחן-המתים המצרי, ובקש להרחיק את העם ממנו. ולפיכך לא עשה את האמונה בחי-הנפש עיקר וצמצם את נימוסי-המתים, אף הוא אינו הסבר. האמונה המקראית היא „מחאה“ נגד האלילות כולה. ובכל זאת היא קבלה ממנה גופי אמונות ונימוסים, אלא שבראה אותם בריאה חדשה. מפני מה לא עשתה כך גם בחומר האמונות על חיי הנפש ונימוסי-המתים? ברור, שכאן היתה חולשתה של האמונה המקראית לעומת האלילות, ושחולשתה זו לא סייעה לה להרחיק את העם מן האלילות. על ידי שהוציאה את עולם-השאל מתחומה, הרי נוצרה הסכנה, שהעם יתמיד באמונותיו העתיקות. ולבסוף הדעה, שבימי קדם לא היה היחיד חשוב לגמרי בישראל ושלא הרגישו צורך באמונות מעין האמונות המצריות, גם היא אינה נכונה. ראינו (למעלה, פרק טז), שהיחיד היה חשוב. הדאגה הגדולה לקבר ול„שם“ עלי אדמות מוכיחה אף היא זאת. התלונה הקודרת והנואשת של דוד: אני הולך אליו, והוא לא ישוב אלי (ש”ב י”ב, כג) או של „האשה התקועית“: כי מות נמות, וכמים הנגרים ארצה, אשר לא יאספו (שם י”ד, יד) מוכיחה, שאמונת-השאל העתיקה העיקה על נפש היחיד. תלונות מרות מעין אלו שבאיוב ז’ י’; י’; כא—כב: י”ד, א—ב, ז—יד, יט—כב; ט”ו, כב: י”ו, יג—טז נשמעו ודאי גם בזמן קדום.

נ ת י ב ה נ פ ש א ל ה א ל ה י מ

אם יש ביאור לתופעה המופלאה ההיא, אין הוא אלא זה, שהאידיאה הישראלית בשאיפתה האינטואיטיבית להתגלמות ולעצוב דמות-עולם נתקלה על סף המות במכשול, שבמשך דורות לא יכלה להתגבר עליו. האלילות דמתה את המות כשער, שבו עוברת הנפש לרשות האלהית או לרשות האלהית-הדמונית. אולם דמוי זה היה קשור בה קשר פנימי, אורגני, בהאלהות המות ובאמונה בכח המאליה של המות. הנפש הנפרדת מן הגוף נעשית „אלהים“, רוח טובה או רוח רעה, והיא נעשית נושא לפולחן דתי. האנימיזמוס והטוטמיזמוס מדמים את נפשות המתים כאלים. בדמוי הזה קשור פולחן אלים-אבות. אולם כל דת אלילית מדמה את נפשות המתים כמצויים „אלהים“. נימוסי המתים הם באלילות כולה נימוסים פולחניים. נימוסי רצוי או נימוסי שמירה, כאמור למעלה, מיסודות האלילות היא האמונה בעצמאותה האלהית-הדמונית של רשות-המות. בה שולט „חוק“ מיוחד, ועצמאותה מסומלת באלהי-שאל-ומות מיוחדים. הנפש הנכנסת למלכות זו נעשית חלק ממנה, נעשית „אלהים“, וכחה יפה להיטיב או להרע. בדתות האליליות העליונות השאיפה לגאולה מן המות קשורה באידיאה של מיתת האל

או ירידת האל לשאול. נימוסים פולחניים מסוימים גואלים את האל מן המות או מעלים אותו משאול. וזהו הקשר בין שתי הרשויות האלהיות: הדרך מן החיים אל המות, ומן המות אל התחיה. וגם האדם יכול להגאל בדרך זו. פולחן-המתים המצרי היה מכוון לעשות את המת לאוסיר — לאל מת וקם לתחיה. הפולחן המיסטרי של תמוז, אדון, דמטר-פרספונה היה גם הוא קשור בדמוי זה של האל המת והקם לתחיה ובכח הגואל של קידושי הפולחן הזה. דרך המות האדם נעשה אל.

והנה האיריאה הישראלית, שנתקה את האלהות מעל הטבע, הפכה את כל עולם-האלים-והרוחות העתיק ללא-אלהים, לצללים, ולאלהותם השאירה זכר רק בטומאה, שנשלל ממנה כל „כח“. עם אלים ורוחות אלה נהפכו גם נפשות המתים ללא-אלהים, ובאשר היו נושאי פולחן, נהפכו גם הן לטומאה. זכר ל„אלהות“ הקדומה של הנפש נשתמר כאמונה, שאפשר להעלותה באוב ולדובכה. אבל גם בפעולה זו היתה טומאה. ומפני שגוף המת, הנושא הממשי של הפולחן, היה מציאות ומפני שאת הנימוסים, שהיו קשורים בו, אי אפשר היה לבטל, נעשתה דוקא טומאה זו לטומאה חמורה ביותר. תמורה זה הרחיקה את נפש המת לגמרי מרשות האלהות. לא היה כל מעבר מן הטומאה אל הקדושה. את רעיון הגאולה, בסגנונו האלילי, על ידי מיתת האלהים או ירידת האלהים שאולה לא יכלה האיריאה הישראלית לקלוט. לה היתה האלהות מחוץ לכל התהוות. כך חדלה הנפש להיות „אלהים“, מצוי אלהי או דמוני, ונהפכה צל, ונימוסי-המתים חדלו להיות פולחן עם שנעשו טמאים. ועם זה לא נמצאה לנפש כל נתיבה לגאולה מן המות, באשר גאולה זו היתה קשורה במחשבת התקופה ההיא באפותיאווה אלילית ובמיתת אלים. ומפני זה לא נקלטה גם האיריאה על משפט הנפשות בעולם ההוא. כי גם איריאה זו היתה קשורה באיריאה של אל מת ושל אפותיאווה. שופטי הנפש הם אלהי השאול: אוסיר המת, גילגמש המת, מינוס, רדמנתיס וכו'. שכרה של הנפש היא התאלות, עליה למחיצת האלים. לכל האיריאות האלה לא היה מקום בתחום האמונה הישראלית. מכאן נולדה אפילו נטיה להתעלם מדמוי הנפש והשאול. נראה, שבזה יש לבאר את התפיסה שבבר' ב'—ג', שלפיה הנפש היא „נשמת חיים“, רוח אלהים, והגוף הוא עפר, והמות אינו אלא שיבה אל העפר (ב', ז; ג', יט). עיין גם תה' ק"ד, כט—ל. הנפש שבשאול, ה„אלהים“ העתיקים, שהפכו צל-טומאה, כאילו אינה יצירת יהוה. אילים הנטיה הזאת לא יכלה לעקור את ציורי הנפש והשאול. אלא שאת הפרובלמה של גאולת הנפש לא יכלה האמונה הישראלית בימי קדם לפתור מתוך תפיסת-האלהות החדשה. גאולה מן המות יכלה לדמות לה רק על ידי

עלית האדם ה חי השמימה. כזאת ספרה האגדה על חנוך ואליהו. אחר כך קבלה את האמונה בתחית המתים: האדם מגיע ל"חיי עולם" על ידי שיבת הנפש מן השאול אל הגוף; ה"אלהים" חוזר ונעשה אדם. אבל הדרך הישרה של הנפש מרשות הטומאה אל משכן הקדושה היתה לה הרחוקה ביותר.⁷

ולפיכך אפשר לומר: לא האמונה ב"השארות הנפש" חסרה היתה באמונה המקראית העתיקה. אלא שאמונה זו עוד לא הספיקה לעצב דמוי של משפט הנפש וגאולת הנפש, שאינו קשור בדמוי של אלהי-שאול, אלמת, אפותיאווה של המת. היא לא יכלה להתגבר על הטומאה, שאפפה את נפש המת, ולא מצאה דרך להפעיל במחיצתה את הקדושה. ומפני שאין הקדושה פועלת בשוכני שאול, אין שם לא משפט, לא שכר ולא עונש. ולא האמונה בהשארות הנפש היא שנולדה בזמן מאוחר ולא הצורך בגמול אישי הוא שגרם לכך. המפנה המכריע היה: שקיעת דמוי-השאול העתיק, נצנוץ דרך הדשה של הנפש אל האלהים. התמורה נחבצה רק כעבור הרבה מאות שנים.

7 השוה: המפל, Ethos, ע' 140. אלא שהמפל רואה כאן צמצום שלפון ראשוני של יהוה, שנחפס כאלהי החיים בלבד; אל, שלא מה ולא קם לתחיה, "אינו יכול להבטיח" תחיה לאדם בחר "גואל גואל"; עיין שם, ביהוד הערה 282. ואין הדבר כן. הסבה היתה העלאת האל על כל התהוות, ומטילא גם על מיתה, וההרס, שנגרם על ידי זה לכל ההשקפה העתיקה על גאולת הנפש.

יח. משפט ומוסר

התורה והחכמה

המשפט והמוסר הישראליים מושרשים מצד תכנם וצורתם במשפט ובמוסר של המזרח העתיק. על עולמו המשפטי והמוסרי של ישראל אנו יכולים לעמוד מתוך האגדה, הספור ההיסטורי, סדרי החוקים, ספרות החכמה, ספרות המזמורים, ספרי נביאים אחרונים. ההשואה עם ספרות מצרים, בבל, אשור, חת וכו' מוכיחה, שלמשפט ולמוסר הישראלי יש שרשים בתרבות המזרח העתיק. בסדרי החוקים ובספרות החכמה אנו מבחינים גם נחלה משפטית-מוסרית ספרותית, שקבל ישראל מן התרבות העתיקה (השוה למעלה, כרך א', ע' 65—72). אולם גם המשפט והמוסר (כאגדה, כפולחן וכו') נבראו בישראל בריאה חדשה. ההבדל נתבטא גם בפרטי החוקים והשאיפות המוסריות, אבל ביחוד — בתפיסת-העולם המוסרית-הדתית הכללית. המצע המוסרי חדש היה בישראל. ההדוש הזה נבע מן התפיסה הישראלית המיוחדת של האלהות ויחסה לאדם.

מוסר התקופה העתיקה, שלפני הנבואה הספרותית, נתגבש בספרי תנ"ך-אמ"ת. בספרים אלה אין אנו מוצאים עדיין את רעיון העליונות של המוסר, שהנביאים-הסופרים הגוהו. זהו הסימן הכללי לעתיקות הדרגה המוסרית המגובשת בתנ"ך-אמ"ת ולהיותה קדומה מן המוסר הנבואי. אולם אין זאת אומרת, שיש לראות את תנ"ך-אמ"ת בבחינת המוסר הכלול בהם כחטיבה אחת ונפרדת מן הספרות הנבואית. אדרבה, ההשואה מביאה אותנו לידי חלוקה אחרת ולידי קביעת תחומים היסטוריים-אידיאולוגיים אחרים. כשאנו בוחנים את הספרות המקראית מצד התפיסה המוסרית, אנו מבחינים שתי רשויות: ספרות התורה והנבואה, מצד אחד, וספרות החכמה (משלי, איוב ופרקי חכמה מסוימים שבס' תהלים), מצד שני. שתי רשויות אלה הן שני גבושים מקבילים ושונים זה מזה לגמרי של המוסר המקראי. מוסר הנביאים מושרש במוסר התורה, והוא שיא התפתחותו. ואילו מוסר-החכמה המקראי כמעט שלא הושפע לא מן התורה ולא מן הנבואה, והוא פלג רעיוני בפני עצמו.

ההבדל היסודי בין שתי הרשויות כלול בהשקפה על מקור הצווים המוסריים, על יסוד החובה המוסרית ועל נושא החובה המוסרית.

לפי תפיסת התורה והנבואה מקור המוסר הוא רצון האלהים, ויסוד החובה המוסרית היא מצוות האלהים, שניתנה לאדם בדרך נבואית. בטויה המובהק של תפיסה זו היא האמונה, שהאל נתן לאדם תורת מוסר וכת עמו ברית עליה בהתגלות נבואית. החובה המוסרית יסודה איפוא בברית היסטורית. ועם זה מבחינה התורה, וכן הנביאים, שני תחומים מוסריים שונים מצד הנושא: ישראל והעמים. משפט ומוסר הם חובה על האדם באשר הוא אדם, הם חלק מן התרבות האנושית, נחלת כל הגויים. האל אינו מעניש את הגויים על האלילות, אבל מעניש הוא אותם על חטאים מוסריים. רשות ההשגחה המוסרית של האל הוא העולם כולו. (עיין למעלה, ע' 438 ואילך). חובה מוסרית אנושית-כללית זו קודמת לישראל; היא חוק-עולם. אולם עם ישראל כרת אלהים אחרי כן ברית מיוחדת, ברית עם, ונתן לו תורה דתית-מוסרית מיוחדת. ומן הברית החדשה והמאוחרת הזאת נובעת החובה המוסרית המיוחדת המוטלת על ישראל. תוכחת הנביאים עומדת כולה על ההנחה הזאת. הם נבאים עונש לגויים על חטאים מוסריים. אבל על ישראל הם פוקדים את הפרת הברית המיוחדת, שכרת עמהם האל. התורה מזכירה בספורים את החוק המוסרי-המשפטי, שהוא חובה על הגויים. אבל סדרי חוקיהם החוקה, שנתנה לישראל לבדו מפי אלהים ביד משה בברית סיני ובמדבר. חוקה זו כוללת גם יסוד עתיק, אנושי-כללי, וגם יסוד מיוחד — ישראלי. ולעומת זה אין אידיאה ברורה על טיבה ועל יסודה של חוקת-המוסר האנושית. היא כוללת בכל אופן את יסודי המוסר. היא נתגבשה בהכרתם המשפטית-המוסרית של העמים. היא אף נתפסת כקשורה ב„יראת אלהים“ של האדם. כבר אמרנו, שאידיאה זו של החוק המוסרי המוטל חובה על כל העמים קשור, כנראה, באידיאה של שלטון אמונת היחוד בתקופת בראשית. ס"כ מספר בפירוש על ברית מוסרית, שנכרתה עם נח. בתקופת האלילות שכח האדם את האלהים, אבל זכר הברית המוסרית כאילו נשתמר בלבנו. בכל אופן נתפס החוק המוסרי האנושי כמצות אלהים, כחובה, שהוטלה על האדם מימות עולם.

ולעומת זה שלטת בספרות החכמה האידיאה, שהמוסר נובע מן החכמה. מקורו לא בגלוי נבואי אלא בהכרת הבינה. אמנם, המוסר קשור גם כאן ביראת אלהים¹. האל גומל על הטוב ועל הרע. ובכל זאת המוסר נתפס כפרי החכמה, האנושית והאלהית. זהו בסיס המוסר של ס' משלי.

¹ על יראת אלהים זו עיין דיר, *Erziehungswesen*, ע' 24 ואילך; פייכמנר,

Weisheit, ע' 35 ואילך.

ספר ההדרכות המוסריות המקביל לסדרי החוקים שבתורה. ב'ס' א'י'ב, ספר הפרובלמטיקה המוסרית, שאלת הגמול נדונה כשאלה עיונית. שהוטל על החכמה לפתור אותה, בה בשעה שבספרות הנבואית השאלה נדונה כשאלת האמונה והבטחון (יר' י"ב, א—ג; חב' א', ב—ב', ד: וצדיק באמונתו יחיה; איכה ג'; וכן גם תה' ע"ג). בספרות החכמה אפשר להבחין ברקע את האמונה בשלטון אמונת-היחוד בתקופת-בראשית. אבל אין כל זכר לברית מוסרית בין האל ובין האדם. המוסר הוא מעין חוק טבעי, ששם אלהים בלב האדם. אבל לברית היסטורית אין כל זכר. כל שכן שאין זכר לברית מוסרית לאומית. אין כל זכר לחוק מוסרי, שניתן במיוחד לעם מן העמים. אין כל זכר לברית מוסרית מיוחדת, שנכרתה עם ישראל, ושום מצוה מוסרית ישראלית מיוחדת לא נפקדה, כמו שנראה להלן.

המוסר נתגבש איפוא בישראל בשני גבושים ספרותיים שונים ונבדלים זה מזה באפים. האחד הוא נבואי, השני הוא חכמתי. האחד הוא אנושי-לאומי, השני הוא אנושי-בלבד. האחד הוא צוויי, אימפריטיבי. השני הוא יועצני, חכמתי, נוטה לבסוס תועלת. האחד עומד על האמונה והבטחון. השני — על ההתבוננות והנסיון. בפרט אפשר להבחין בגבושים הספרותיים הבדלי-מטבע אלה: התורה היא ספר החוק והמצוה. ספרי הנביאים הם ספרי התוכחה המוסרית. רקע התורה והנביאים הם האמונה והבטחון. ס' משלי הוא ספר העצה המוסרית, ספר ללא פרובלמות. ס' איוב הוא ספר ההתבוננות המוסרית (וכן קהלת). ס' תהלים מקומו בין התחומים: יש בו מסגנון החכמה, אבל ביסודו הוא ספר האמונה והבטחון. להלן נעמוד על המסקנות ההיסטוריות המתחייבות מן ההבדל היסודי הזה שבין מוסר התורה ובין מוסר החכמה. אבל תחלה נשתדל להחריט בקוים כוללים את המוסר המקראי כפי שהוא משתקף בתורה ובספרות החכמה.

מוסר התורה

קדושת החיים. בעשרת הדברות (שמ' כ', א—יז; דב' ה', ו—יח), שהן בלי ספק מן המסורת הישראלית העתיקה ביותר, הובעו היסודות המשפטיים-המוסריים הכלליים, שאנו מוצאים אותם, בפירוט ובהרחבה, גם בשאר סדרי החוקים: קדושת החיים, המשפחה, הדבור, הקנין, כבוד הורים. בהתגלות הגדולה בהר סיני ניתנה מתן לאומי חדש לישראל המצוה האנושית היסודית: לא תרצח! החוק בשמ' כ"א, יב—יד מבחין בין רוצח במזיד, החייב מיתה, ובין הורג נפש בשוגג, החייב גלות. מקום מקלט היה משמש המקדש (מל"א א', נ—נג; ב', כח—כט). לפי במ' ל"ה, ט—לד; דב' ד', מא—מג; י"ט,

א—יג: יהושע כ', א—ט: כ"א. יג, יא, כז, לב, לו היו בישראל ערי מקלט, שלשם היה נס ההורג נפש בשוגג. (בספורים ההיסטוריים אין אישור לקיום חוק זה בימי בית ראשון). בצו עונש הרוצח היה בידי „גואל הדם” (במ' ל"ה, יט—כז: דב' י"ט, ו, יב), ע"פ החלטת זקני העיר או העדה (שם). לפנים היה נהוג, כנראה, שהרוצח היה יכול לפדות את נפשו בכופר. דבר זה נאסר בבמ' ל"ה, לא. במקרים מיוחדים היתה העדה (או המלך) מצילה ממיתה גם הורג נפש במזיד (ש"ב י"ד, ה—יג). גם על רציחת עבד או אמה, אף בידי הבעלים, הוטל עונש מות, אם גם בהגבלה מסוימת (שמ' כ"א, כ—כא). על המתת אדם בן חורין על ידי „שור נגח”, שהועד ולא נשמר, הוטל עונש מות על בעל השור, וגם השור היה נסקל (שם כ"א, כח—לא, לפי פשט הכתוב): על המתת עבד היה השור נסקל, ובעליו משלמים קנס (שם, לב). לפי דב' כ"ב, ח רובץ חטא־דמים גם על הגורם מיתה בעקיפין. דם, שלא נודע מי שפכו, דורש כפורים על ידי טקס מיוחד (דב' כ"א, א—ט).

על הטלת מום באדם קובע החוק המקראי. לפי פשטו, עונש קשה: עין תחת עין וגו' (שמ' כ"א, כד—כה: ויק' כ"ד, יט—כ). לפי דב' י"ט, כא נוהג דין זה גם בעדים זוממים. העבד והאמה יוצאים לחירות במומם (שמ' כ"א, כז—כז).

חירות ועבדות. זכות עליונה של האדם היא חירותו. על גניבת אדם ומכירתו לעבד הוטל עונש מות (שמ' כ"א, טז)². בדב' כ"ד, ז הוגבל החוק הזה על גניבת נפש „מבני ישראל”. במקרא מנצנץ רעיון השוויון היסודי של בני האדם: באגדה על אדם הראשון ובסמל הבריאה בצלם־אלהים. אבל הרעיון לא הגיע לכל תקפו. האשה אינה שווה לאיש בזכויותיה. ובעיקר: יש בני חורין ויש עבדים. את העבדות בכלל רואה המקרא כקללה מיוחדת הרובצת על כנען, אבי כל העבדים (בר' ט', כה—כז). אולם עבדות תופסת גם במי שאינו מזרע כנען. אסור למכור אדם לעבד, אבל יכול אדם לקבל עליו עבדות. לפי שמ' כ"א, ב—ו: דב' ט"ו, יב—יח (השוה יר' ל"ד, ט—טז) יכול איש עברי למכור את עצמו לעבד, אלא שהוא יוצא בשש. אולם אם אינו רוצה לצאת בשש, הוא נרצע לעבד עולם. ולעומת זה מבטל החוק בויק' כ"ה, לט—נה את עבדות הישראלי לגמרי. מאחר שהוא קובע, שהישראלי שנמכר יוצא לחירות ביוכל. יסוד החוק הוא דתי: ישראל הם עבדים לאלהים.

² מכירת אדם לעבד דומה לרצח. וכן אומר ראובן לאחיו התרדים, שהצרה באה עליהם בעוון מכירת יוסף: וגם דמו הגה גדרש (בר' מ"ב, כב).

ואין אדנות אדם שלטת בהם. זהו שיא של המחשבה הדתית-המוסרית העתיקה, שאין לה דוגמא בעולם האלילי. אולם נראה, שבימי בית ראשון היה החוק אוטופי. ובכל אופן מצומצם הוא בישראל: מבני נכר מותר לישראל לקנות עבדי עולם. לפי איוב ל"א, טו שויון כל האדם לפני אלהים מחייב מנהג של צדק ורחמים עם העבד, אבל אינו עוקר זכות שעבוד. הגנב, שלא היה יכול לשלם, היה נמכר בגנבתו (שם' כ"ב, ב). ונראה, שלפי חוק ישן היה הגנב משתעבד לבעל הגנבה גם כשנמצאה הגנבה (בר' מ"ד, י, יז)³. עבד נכרי, שברח לארץ ישראל, אסור היה להסגירו (דב' כ"ג, טז—יז). אלא שהיה, כנראה, מין "הסכס" בין-לאומי בלתי-כתוב להסגיר עבדים (מל"א ב', לט—מ). בישראל היו "עבדים" בעלי קנין, שלהם עצמם היו עבדים (ש"ב ט', ב, ט—י). — מלבד עבדי אנשים פרטיים היו גם עבדים למקדשים: הגבעונים (יהושע ט', כא—כז), הנתינים ובני עבדי דוד ושלמה (עז' ב', מג—נח; ח', כ, ועוד; יש לשער, שהנתינים הם מבני הגבעונים). — האמה היתה נעשית על-פירוב פילגש לקונה אותה או לבנו (שם' כ"א, ז—יא).

חוקי אישות ועריות. חוקים חמורים, שדוגמתם אנו מוצאים אצל העמים, שבתוכם חיו בני ישראל, הגנו על המשפחה וגדרו גדרים בחיי המין. עשרת הדברות כוללות את הצווי היסודי: לא תנאף! ובצדו הצווי: לא תחמד! החוקים מטילים ענשים קשים על גלוי עריות: על משכב ארוסת-איש ואשת-איש, משכב שארי בשר, משכב זכור ומשכב בהמה (שם' כ"ב, טו—יח; ויק' י"ח; כ'; דב' כ"ב, יג—כג, א; כ"ז, כ—כג, ועוד). החוקים על חיי המשפחה עומדים בעיקר על טביו של אשת-איש. החטא באשת-איש היה בחיוב מיתה. ואף שומרת יבם שזנתה היתה נענשת בשריפה (בר' ל"ח, כד). אשה סוטה היתה נבחנת במשפט אלהים ובאָלה איומה (במ' ה', יא—לא). אולם הגבר חייב רק על אשת-איש, ואילו מותר הוא בנשים אחרות. למרות ההשקפה המובעה בבר' ב', יח—כד, היה רבוי נשים מותר, אלא שלמעשה היה נוהג רק בין האמידים, כנראה. מלבד הנשים-הגבירות היו השפחות מיועדות לאדוניהן, והן הפילגשים. מבר' ט"ז, א ואילך; ל', ג—ח נראה, שלפי המנהג העתיק היה הבעל רשאי לקחת לו פילגש, רק אם אשתו לא ילדה לו בנים (השוה חוקי חמורבי קמ"ד—קמ"ה), או אם עמדה

³ ולעומת זה דברי יעקב, בר' ל"א, כב, ודברי אחי יוסף, שם ט"ד, ט, נראים כקביעת שונש מיוחד ונאמרו מהוך בפחון, שלא היתה כל גנבה. דברי יהודה, שם, טז, נובעים מתוך אי-רצונם של האחים להשאיר את בנימין. ועיין שם, לג.

מלדת (בר' ל', ט). אולם בזמן מאוחר לא היתה הגבלה כזו קיימת. כנראה לגדעון, שאול, דוד וכו' יש נשים ופילגשים, ומכולן יש להם בנים. הפילגש לא נחשבה, כנראה, אשת-איש גמורה, באשר לא היתה בת חורין, והחטא בה לא היה חמור כל כך. חמורבי מתיר לגברת למכור פילגש, שלא ילדה (קמ"ו). השוכב עם שפחה חרופה לאיש אינו חייב מיתה—„כי לא חפשה“ (ויק' י"ט, כ). בזה יש להסביר, מפני מה לא חשש אחיתופל ליעץ לאבשלום לבוא אל פילגשי אביו (ש"ב ט"ז, כא—כג; עיין שם כ', ג). השוה בר' ל"ה, כב. בעל אשה לא היה נענש גם על משכב זונה, אף-על-פי שזה לא היה מן המצוי (עיין בר' ל"ה, יב ואילך; שופ' י"ד, כ; ט"ו, א ואילך). — את הנערה היה האב „נותן“ לאיש במוהר (בר' כ"ט, יט—כח; שמ' כ"ב, טז; ש"א י"ח, יז—כז), ולאב היתה הרשות לבטל את הנישואין בלי ספר-כריתות ולתת את בתו לאחר (ש"א כ"ה, מד; השוה שופ' י"ד, כ; ט"ו, א—ב). במקרה זה היה הבעל הראשון רשאי להחזיר את אשתו גם אחרי שהיתה לאיש אחר (ש"ב ג', יג—טז). לא כן, אם נתן לה ספר-כריתות (דב' כ"ד, א—ד; יר' ג', א. ואפשר, שזהו חוק מאוחר יותר). אשה בוגרת היתה נישאת מרצונה היא (ש"א כ"ה, לט—מב). את השפחה יכול היה רבה „לתת“ לעבד, וגם לעבד עברי, ועם יציאת העבד לחירות בטלו הנישואין (שמ' כ"א, ד).

על פתוי הפנויה לא היה עונש חמור: המפתה היה חייב לקחת את המפותה לאשה או לשלם את המוהר (שמ' כ"ב, טו—טז). יותר חמור היה אונס פנויה: האונס היה חייב לשלם קנס ולשאת את האנוסה נישואי-עולם (דב' כ"ב, כח—כט). אולם האונס נחשב חרפה לאשה ולמשפחתה: האונס היה „נבלה בישראל“ (בר' ל"ד, ז; ש"ב י"ג, יב—יג; השוה שופ' כ', ו) והיה גורר לפעמים נקמת דמים (בר' ל"ד; ש"ב י"ג; השוה שופ' י"ט—כ'). החוק בויק' י"ט, כט אוסר על האב להזנות את בתו, אבל אינו קובע עונש. בת כהן, שנעשתה זונה, חייבת שריפה (ויק' כ"א, ט). החוק בדב' כ"ג, יח קובע: לא תהיה קדשה מבנות ישראל ולא יהיה קדש מבני ישראל. אבל זונות היו בכל זאת בישראל, ואף יכלו להנשא לאיש. הזונה היתה אסורה רק על הכהן (ויק' כ"א, ז). אבל לא על הישראלי. יפתח היה בן זונה (שופ' י"א, א). הושע נצטוו לקחת „אשת זנונים“ (הושע א', ב—ט; ג', א—ג)⁴. מלכים צדיקים בערו את הקדשים (מל"א ט"ו, יב; כ"ב, מז; השוה י"ד, כד).

⁴ כך הוא למי נוסח הכתובים שבידנו. הענין כשהוא לעצמו די מעורפל, ונעמוד עליו להלן במרק על הושע.

אבל לא את הקדשות. ועיין: דב' כ"ג, יט: מל"א ג', טז: כ"ב, לח: הושע ד', יד: עמ' ב' ז.

חוקי העריות שבתורה הם בדרך כלל חמורים יותר וכוללים יותר מן החוקים המקבילים של עמי המזרח העתיקים (עיין כרך א', ע' 71—72). משכב זכור ומשכב בהמה הם חיובי מיתה. וכן נתפרש חיוב מיתה על משכב אשת אב, כלה, אשה ואמה (ויק' כ', יא, יב, יד). ואין ספק, שגם כמה מן העריות, שנמנו בויק' י"ח, היו בחיוב מיתה. אולם בדיני עריות אנו מבחינים הבדל בין תקופות. אברהם נשא את אחותו בת אביו (בר' כ', יב). יעקב נשא שתי אחיות בחייהן (שם כ"ט, טז—ל). ואילו עריות אלה נאסרו בויק' י"ח, ט, יח: כ', יז ובדב' כ"ו, כג. ונראה, שעוד בימי דוד לא היה איסור אחות בת האב קיים או לא היה לו חוקף (ש"ב י"ג, יג). גלוי עריות נחשב בויק' י"ח וכן חטא חמור, שגורל האומה תלוי בו.

האמונה המקראית אין בה משלילת העולם הזה וחיי הגוף. בשים לב להשקפתה על גורל הנפש גם אי אפשר, ששלילה כזו תתפוס בה מקום. ובכל זאת הגיעה בהשקפתה על חיי המין לידי דרישה מוסרית חמורה. אמנם, המקרא אינו אוסר רבוי נשים ופילגשים, ויש שהוא אף מפאר את גבוריו במדה זו. אולם השקפתו היסודית היא, שחיי המין תכליתם פריה ורביה, ושהרדיפה אחרי ההנאה המינית היא חטא. כבר ראינו, שבאגדה על עץ הדעת אף הובעה הדעה, שתאות המין היא ראשית כל חטא (עיין למעלה, ע' 410). וכן הובעה בתה' נ"א, ז הדעה, שהאדם נולד בעוון. דעה זו אינה הדעה השלטת במקרא. אבל היחס החדש, הבלתי-אלילי, של המקרא לחיי המין מתבטא לא רק באיסור המוחלט והחמור של משכב-זכור ומשכב-בהמה אלא ביחוד בשלילת הזנות — זו שאינה בכלל עריות ושאין עליה, בעצם, כל עונש. חכמי מצרים דברו בגנותה של הוללות מינית ובשבחם של חיי משפחה צנועים⁵, וחכמי-המשל בישראל הלכו בעקבותיהם, אבל השקפתם היא בעיקרה תועלתית (עיין להלן). אולם יש נעימה חדשה בהשקפה הישראלית המקורית, שנחבטאה בתורה ובנביאים. האלילות לא יכלה להגיע לידי שלילה מוחלטת של הזנות, מאחר שהיא קדשה את התאווה המינית. לפי תפיסת האלילות שלטת התאווה המינית גם באלים. יש זכרות ונקבות באלים, ויש בהם חמדה וזווג. והחמדה אף מביאה אותם לידי חטא וזנות. המצרים ספרו על האל גב, שאנס את אמו. בפולחן המצרי תפס משכב-בהמה איזה מקום,

⁵ פתחחופס, מצר' י"ח; אני, סעיפים ח' ונ"ה, ועוד. עיין: הימבר, Recherches,

כנראה. בדמויות אלהי מצרים יש תערובת של צורת אדם וצורות בעלי-חיים. בבבל, בכנען ובעולם האלילי בכלל היה פולחן האלות, ביחוד פולחן עשתורת לדמויותיה, קשור בזנות קדושה. הנשים המיועדות לזנות הפולחנית הן „קדשות“, והגברים — „קדשים“. המיתוס מספר על נאפופיה של צֶפְתֶּר, שלא בחלה גם במשכב-בהמה. ואילו האמונה המקראית עקרה את השורש הדתי של הזנות, ובזה הניחה יסוד להכרה מוסרית חדשה. יש בעולם האלילי דוגמא לאיסורי ניאוף ועריות, אבל אין דוגמא לצווי המוחלט: אל תחל את בתך להזנותה (ויק' י"ט, כט). הזנות, גם זו שאינה בכלל עריות, היא חלול כשהיא לעצמה. וכן אין דוגמא לאיסור: לא תהיה קדשה מבנות ישראל, ולא יהיה קדש מבני ישראל (דב' כ"ג, יח). בתואר „קדשה“ ו„קדש“ נגנו זכר לתמורה: הקדושה האלילית העתיקה כבר נהפכה כאן לטומאה (השוה דב' כ"ב, ט). דברי התוכחה של הנביאים נגד הזנות מושרשים בתמורה זו, שנתבצעה כבר באמונה העתיקה. תוכחת הנביאים אין לה טעם תועלתי כתוכחת חכמי מצרים וחכמי-המשל הישראלים הקדמונים. בתוכחת הנביאים נשמעת נעימה דתית-מוסרית חדשה. הזנות אינה להם דרך „מסתורית“ של דבקות באלהות. אדרבה, היא מרחיקה מן האלהות. היא תאווה הכובשת את נפש האדם ומביאה לידי שכח-אלהים.

קדושת הדבור. מיסודי המוסר המקראי היא קדושת הדבור. חמור הוא חיוב הדבור לפני האלהים: השבועה בשם האלהים והנדר לסוגיו השונים. בין עשרת הדברות אנו מוצאים את הדברה: לא תשא את שם יהוה אלהיך לשוא (שמ' כ', ז). השבועה בשם האלהים לשקר היא חלול השם (ויק' י"ט, יב). „שבעת יהוה“ היתה מכרעת בשאלות משפטיות (שמ' כ"ב, י). השבועה היתה מחייבת את היחיד ואת זרעו „עד עולם“ (ש"א י"ט, יג—יז, מב; ש"ב כ"א, ז), ואפשר היה להערים עליה רק על ידי „שבועת יהוה“ אחרת (ש"ב י"ט, כד; מל"א ב', ח, מב—מו). השבועה היתה מטילה חובה גם על הצבור לדורות (יהושע ט', טו, יט; ש"ב כ"א, ב ואילך). וגם הצבור יכול היה להפקיע כח השבועה רק ע"י הערמה (שופ' כ"א, א, ז, יח ואילך). גדול כחה של השבועה, שמשמשת הבטחת-אמון של האל עצמו (בר' כ"ד, ז; שמ' ו, ח; י"ג, ה, ועוד). חמור היה כמו כן חיוב הנדר ופצית הפה (במ' ל', ג—טז), וביחוד הנדר-הקדש לאלהים (ויק' כ"ז, ב—לג). האל דורש את הנדר, והמאחר לשלמו יש בו חטא (דב' כ"ג, כב—כד). יפתח מקריב את בתו, מפני ש„פצה פיו“ ליהוה (שופ' י"א, ל—מ). ממין הנדר היה החרם. מן החרם לא היה פדיון (ויק' כ"ז, כח—כט). הפרת חרם היתה הרת סכנות ליחיד

ולצבור (יהושע ז'). — על קרבנות העובר על נדר ושבועה בשוגג והמתחרט על שבועת-שקר בדיני ממונות עיין ויק' ה', ד—י, כ—כו. — השוה למעלה, כך זה, ע' 133—134, 189—190.

אזהרה מיוחדת אנו מוצאים על עדות שקר (שם' כ', טו; כ"א, א). עד שקר, שהוזם בבית דין, עושים לו „כאשר זמם לעשות לאחיו“ (דב' י"ט, טז—טז). וכן נאסר דבר שקר בכלל (שם' כ"ג, ז; ויק' י"ט, יא). האמת היא מדה מוסרית מפוארת (שם' י"ח, כא). והיא אחת ממדות אלהים (שם' ל"ד, ו = תה' פ"ו, טו; במ' כ"ג, יט; השוה ש"ב ז', כח; תה' י"ט, י; כ"ה, י; פ"ט, טו; קי"ז, ב, ועוד). — גם חכמי מצרים הזהירו על השקר ושבוהו את האמת. האמת היא, לפי תפיסה מצרית, יצירת אלהים. האלים חיים ב„אמת“. אלא שלמושג זה יש במצרים גם משמעות פולחנית-מסתורית: „אמת“ הוא גם כחו של הקרבן כמזון-האלים וכמקור חייהם. האמת מסומלת באליה „מאצת“.

קדושת הקנין. חוקים ומצוות רבים גודרים גדר לקדושת הקנין. בעשרת הדברות אנו מוצאים את המצוה היסודית: לא תגנב! ובצדה את הצווי: לא תחמד בית רעך... וכל אשר לרעך! ובויק' י"ט, יא: לא תגנבו! על גנבת ממון לא הטיל המשפט העברי ענשי גוף. הגנב חייב בתשלומי כפל (שם' כ"ב, ג, ו) או בתשלומי ארבעה וחמשה (שם' כ"א, לו). וכן המכחש בפקדון או באבדה, שמצא והעלימה, דינו כגנב לפי פשט הכתוב בשם' כ"ב, ח. ואילו לפי ויק' ה', כ—כו, אם כחש ונשבע על שקר, חייב קרן וחומש ואשם. קרובים לגנבה הם הגזלה והעושק (ויק' י"ט, יג). בכלל העושק היא ההונאה בממון, שהיא גזלה ושקר כאחד. עול ותועבה הוא השמוש במאזני מרמה, באבן ואבן וכו' (ויק' י"ט, לה—לו; דב' כ"ה, יג—טז). אזהרה מיוחדת אנו מוצאים על הסגת גבול (דב' י"ט, יד; כ"ו, יז). מוטעם ביחוד האיסור לעשוק ולהונות את העני ואת הכושל (עיין להלן).

צדק ומשפט. הדרישה היסודית של המוסר המשפטי היא הצדק. „דרך ה'“ היא „לעשות צדקה ומשפט“, ודרך זו למד אברהם את בניו ואת ביתו (בר' י"ה, יט). הצדק היא מדת האל, שופט כל הארץ; צדק ומשפט הם מכון כסאו (תה' פ"ט, טו; צ"ז, ב). בתורה ובנביאים הצדק הוא צווי לאומה, וביחוד לראשיה. „צדק צדק תרדף“ — זוהי מצוה יסודית לאומה (דב' ט"ז, כ). הצדק היא חובתו הראשונית של השופט (שם' י"ח, כד; ויק' י"ט, טו; דב' א', טז—יז; ט"ו, יח, ועוד). בישראל, כמו אצל העמים השכנים,

היה הצדק מדת המלך, ובה היה מתפאר (ש"ב ח', טו: כ"ב, כא—כג: מל"א ג', ו—ט: י', ט: תה' מ"ה, ה, ח: ע"ב, א—טו, ועוד). נאסר להטות משפט, להכיר פנים, לקחת שחד, להצדיק רשע ולהרשיע צדיק (שמ' כ"ג, ז—ח: ויק' י"ט, טו, לה: דב' א', טז: ט"ז, יט). אסור לשאת אף פני דל (שמ' כ"ג, ג: ויק' י"ט, טו). אבל ביחוד מוטעמת חובת משפט—צדק כלפי העני והכושל (שמ' כ"ג, ו: דב' כ"ד, יז: כ"ו, יט). האל עצמו הוא שופט דלים וכושלים (דב' י', יח: תה' י', יח: ס"ח, ו, ועוד).

במשפט המקראי מנצחת האידאה של השויון לפני החוק. כבר עמדו על כך, שספר-הברית אינו מפלה במשפטיו בין איש לאשה ומעניק זכויות יסודיות אף לעבד, (השוה איוב ל"א, יג). ס' הכהנים מטעים את שויון הגר והאזרח, לא רק בבחינה דתית (ויק' כ"ד, טז, ועוד) אלא גם בבחינה משפטית (שם, יז—כב: במ' ל"ה, טו). החברה הישראלית היתה מפולגת, כמובן, למעמדות, ופלוג זה גבר ביחוד משנתישבו בארץ. אבל המשפט הישראלי אינו יודע פריבילגיות של מעמדות בתוך העם. המעמד הנפלה לרעה הוא מעמד העבדים. אבל הישראלים בני-החורין שוים הם בזכויותיהם, ואין מעמד אריסטוקרטי ישראלי בעל זכויות מיוחדות. ההבדל הכלכלי בין עשיר ובין עני או בין בעל קרקעות ובין משולל קרקע לא בנה אב להבדל קבוע בזכויות משפטיות. המשפט המקראי הוא דמוקרטי ופטריארכלי לפי אפיו. אין שום הגבלות בהתחתנות בין מעמדות, אין הגבלות בזכויות מדיניות וכו'. המלך נבחר, לפי האידאה, מבין העם, „מקרב אחיך“ (דב' י"ז, טו), ומצווה הוא „לבילתי רום לבבו מאחיו“ (שם, יט). שאול „נלכד“ מבין „כל שבטי ישראל“ בגורל-האורים (ש"א, י', יט—כד). ולפי נוסח אחר של הספור בחר בו האל ביד נביאו, אף-על-פי שמשפחתו היתה „הצערה מכל משפחות שבטי בנימין“ (שם ט', כא). זכות המלך מבוססת על ברית עם העם (ש"ב ה', ג: מל"ב י"א, יז). מבצע המשפט ונושאו הוא העם, והוא פועל, בהתאם לרוח הפטריארכלית של החברה הקדומה, בהדרכת זקניו ונכבדיו. בימי קדם היה המשפט בידי זקני העם לשבטיו ולערי. מקום המשפט וכל מעשי בית-דין היה „השער“ (בר' כ"ג, יח: דב' כ"א, יט: כ"ב, טו, ועוד: עמ' ה', יב, טו: מש' כ"ב, כב: איוב ד', ה: ל"א, כא, ועוד). בשער שפטו זקני העיר לעיני העם. והם הם „העדה“ בלשון ס"כ. המשפט היה פומבי. יש לשער, שלכהנים נתן מימי קדם מקום בשער המשפט, באשר הם היו „תופשי תורה“, יודעי משפט, ובאשר נזקקו להם בענינים סקרליים, כגון בשבועה או בנימוסים ממין נימוס העגלה הערופה (דב' כ"א, א—ט, עיין ביחוד ה). בני לוי יורו משפטי יהוה לישראל (דב' ל"ג, י).

אולם מלבד הזקנים והכהנים היו שופטים מומחים, שנתמנו שופטים. לפי שמ' י"ח ממנה משה שופטים, מכל העם, אנשי חיל, יראי אלהים, אנשי אמת, שנאי בצע" (עיין גם דב' א', יב—יז). שמואל, מאזרח הרמה, ממנה את בניו שופטים בבאר שבע (ש"א ח', א—ב). היו איפוא שופטים, שלא היו באי כח העדה המקומית, אלא שהמשפט היה אומנוחם. בתקופת „מלכות האלהים" היה העם עולה למשפט אל אנשי-אלהים מפורסמים, כדבורה וכשמואל, או אל אנשי-רוח, שנתפרסמו במעשיהם, כגדעון וכיפתח. ויש להניח, ששמואל לא היה היחידי, שמנה שופטים, אלא שגם שאר השופטים-המנהיגים מנו שופטים. הספור בשמ' י"ח תולה מוסד זה של שופטים ממונים בנבואה. על זה רומז אולי גם הספור על שבעים הזקנים בבמ' י"א, ט"ז—ל. אולם בכל אופן תפסה הנבואה מקום במשפט רק בתקופת „מלכות האלהים", בשעה שהנבואה היתה ממלאה תפקיד של הנהגה מדינית. ואילו בתקופת המלכים לא היה לנביאים עוד כל חלק בבצוע המשפט: הם עומדים בנגוד חריף לאנשי המשפט, והתוכחה נגדם היא מגופי תוכחתם. בתקופה זו המלך הוא השופט העליון. שופטים נתמנו עתה ודאי על ידי המלך, יורש הנביא-השופט של „מלכות האלהים".

עם התהוות מעמד השרים, הם פקידי המלך, באה תמורה בהרכב ה„זקנים"-השופטים. הללו כללו עתה לא רק את ראשי בתי האבות אלא גם את פקידי המלך. התמורה הזאת השפיעה בלי ספק על המשפט. בין מבצעי המשפט היו השרים-הפקידים. אבל עוד בימי אחאב אנו רואים, שמשפט בענין ברכת המלך נמסר (לפחות, באופן פורמלי) להכרעת בית-דין העם של עיר הנאשם: „הזקנים והחורים" קוראים צום ואוספים את העם, את הנאשם מושיבים „בראש העם", והעדים מעידים „נגד העם" (מל"א כ"א, ח—יג). עם התבצרות מעמד הזקנים-השרים באה במשך הזמן תמורה עצומה לרעה בתחום המשפט. על זה מעידות תוכחות הנביאים. ובכל זאת נראה, שהמשפט הישראלי לא נהפך אף בתקופה זו לענין ביורוקרטי בלבד, כמו שהיה, למשל, במצרים. — השוה למעלה, ע' 215—218.

יראת הכבוד, דרישת הצדק והמשפט היא, אפשר לומר, הדרישה המינימלית של המוסר המקראי. אולם ליד דרישה זו אנו מוצאים שיטה של צוויים, שתכליתם לתקן את היחסים שבין אדם לחברו במדות טובות שלפנים משורת הדין.

מיסודי החברה, וביחוד החברה הקדומה, הפטריארכלית, היא יראת-הכבוד כלפי בעלי מעלה: כלפי הגדולים בשנים, בנסיון והכמה או בסגולה

ԵՀԿԱՆ ԳԼԿՆԻ՝ ԱՃԼԱԸ Ը՝

9. ԵՎ ԵՆԴԵՆ ԶԵՆՈՒ ՄԱՍԵՆ ԵՐԺԻՆԱՍ (ԱՆՈՒ : ԽՈ ՄԱՆ ՀԱՐԱԴԱՍ ԽԱՌԻՇԱՍ) :

ՀԱՐԸ՝ ՀԱՏԱՆՆԻ՝ ՀՐԸ՝ ՀԱՄԼԸ ԼԿՈՒԿԱՐԱՆՆԻ՝

[illegible]

“**හුඹු නමැ සැහැල්ලු**” (කටු ල.)

[illegible]

משפט העניים. ב„עניים“ וב„אביונים“ שבמקרא יש להבחין שלשה סוגים. במובן רחב „עניים“ הם כל המון העם העמל הרועה או האכר, שהם בני חורין ועובדים לעצמם, אלא שרכושם זעיר, ועתים הם עומדים על סף הרעב. הללו היו נתונים לנגישות התקיפים, וצפויה היתה להם סכנת רישוש ונישול. סוג שני הם הפרולטריום של הזמן ההוא: השכירים והעבדים. למעמד זה לא היה רכוש, ופרנסתו היתה על עבודה בשביל אחרים. סוג שלישי הם הרשעים — שהיו זקוקים למתנות חסד (ל„צדקה“). לאלה לא היה לא רכוש ולא עבודה, או מפני שלא היו מוכשרים לעבודה או מפני שלא נמצאה להם עבודה. הגרים היו קצתם פרולטריום וקצתם רשעים.

מובן מאליו, שבין סוגי העניים האלה לא היה תחום קבוע, וביחוד כבושה היתה הדרך מלמעלה למטה. אולם ההבדל ביניהם קיים, והוא משתקף בחוקים, במוסר ובדברי נביאים. בחוקי העניים שבתורה יש שלשה מוטיבים: חוקי הגנה על הרכוש ועל החירות של העמל הזעיר, חוקי הגנה על העבודה של הפרולטריום, מצוות על מתנות לרשעים. מובן, שיש חוקים המכוונים לכולם יחד.

האיסור לשאת פני דל ולהטות משפט אביון (שם כ"ג, ו; ויק' י"ט, טו; דב' כ"ד, יז; כ"ו, יט) הוא כולל. המצוה להלוות לריע, שמטה ידו, והאיסור לקחת ממנו נשך (שם כ"ב, כד; ויק' כ"ה, לה—לז; דב' כ"ג, כ—כא; השוה תה' ט"ו, ה; מש' כ"ח, ח) גם הם כוללים, אבל מתיחסים ביחוד לעמל הדל ומכוונים להגן עליו, שלא ירד לדרגת פרולטריום או רש. האיסור לחבול רחים ורכב (דב' כ"ד, ו) גם הוא מכוון להגן על העמל הדל. כולל הוא האיסור להלין שמלת עני, שניתנה בעבוס (שם כ"ב, כה—כו; דב' כ"ד, יב—יג), והאיסור לחבול בגד אלמנה (שם, יז). השוה איוב כ"ד, ג, ט. וכן גם החוק (האוטופי בודאי) על שמיטת כספים בשנה השביעית (דב' ט"ו, א—יא). צוויים כוללים עיין: שם כ"ב, כ—כג; כ"ג, ט; ויק' י"ט, לג. להגנת העמל בעל הרכוש מכוונים החוקים על גאולת הארץ ביובל וכן על משפט גאולת הארץ והבתים בכלל (ויק' כ"ה, ח—לד). תכלית החוקים האלה היא למנוע את נישול העם מן הקנין העיקרי — מן האדמה ומן הבתים. הכלל „כי לי הארץ“ (שם, כג) מקביל לכלל הגדול „כי לי בני ישראל“ (שם, נה). אם היה חוקף לחוק הזה בימי בית ראשון, אין אנו יודעים. אבל קיים היה בכל אופן „משפט הגאולה“, שהגן על קנין-הקרקע של המשפחה (יר' ל"ב, ו—י). על הגואל היה לפדות קרקע, שמכרה האלמנה, וגם ל„פרוש כנפיו“ על האלמנה, שלא היו לה בנים (רות ג'—ד'). החוקים על העבד העברי (עיין למעלה) תכליתם

להגן על העמל, שנעשה פרולטרני, מלההפך לעבד עולם. ולפי ויק' כ"ה, י, יא תכליתם אף למנוע את העמל מלההפך לפרולטרני.

החוק האוסר עושק ואף הלנת שכר שכיר (ויק' י"ט, יג; דב' כ"ד, יד—טו) בא להגן על העבודה הפרולטרית. וכן גם חוק מנוחת השבת עד כמה שהוא מחייב גם מנוחת העבד, האמה והגר (שמ' כ', י; כ"ג, יב; דב' ה', יג—טו). חובת פצוי לעובד כלולה במצוה לתת הענקה לעבד עברי היוצא בשש (דב' ט"ו, יג—טו). מעורבים הם הצוויים של ס"ד לשתף את העבד והאמה ואת הגר, היתום והאלמנה בכל סעודות המצוה ובשמחת החגים (דב' י"ב, יב, יח; י"ד, כו; ט"ז, יא, יד; כ"ו, יא). לעבד ולאמה ובודאי גם לגר השתוף הזה הוא פצוי בעד עבודה, ואילו ליתום ולאלמנה הריהו מתנת-חסד, שהרש זכאי לה. מיוחדות לרשים הן מצוות המתנות. ספיח שנת השמיטה הוא הפקר לאביונים (שמ' כ"ג, י—יא; השוה ויק' כ"ה, א—ז). לפי ויק' י"ט, ט—י צריך להניח „לעני ולגר" פאה, לקט, עוללות ופרט. לפי דב' כ"ד, יט—כב צריך להניח „לגר, ליתום ולאלמנה" שכחה ועוללות. השוה רות ב'. ס"ד מחקן מעשר מיוחד (אוטופי בודאי) לעניים (דב' י"ד, כח—כט; כ"ו, יב—יג).

ממצוות האלה בה. בחובת האהבה קשור איסור הנקימה והנטירה (ויק' י"ח, יח). במדת האהבה-הרחמים נעוצים האיסורים לקלל חרש, לתת מכשול לפני עור (ויק' י"ט, יד), או להשגותו בדרך (דב' כ"ו, יח; השוה איוב כ"ט, טו). במדת הרחמים נכללים גם בעלי-חיים. מצווים ישראל על שביתת בהמתם בשבת (שמ' כ', י; כ"ג, יב; דב' ה', יד). אסור לחסום שור בדישו (דב' כ"ה, ד). וכנראה, זהו גם טעם מצות שילוח הקן (שם כ"ב, ו—ז). במדת האהבה נעוץ גם האיסור לגרום רעה בדבור-פה: ללכת רכיל (ויק' י"ט, טז) ולהוציא שם רע (דב' כ"ב, יג—יט).

מצות הכנסת אורחים לא נזכרה בפירוש בספרי החוקים, אבל היא מן המצוות העתיקות ביותר. אברהם ולוט מתוארים כמכניסי אורחים, ולעומתם מתוארים אנשי סדום כמפירי מצוה זו (בר' י"ח—י"ט), מצות הכנסת-אורחים אין בה צמצום לאומי, וחובה היא כלפי כל אדם. קרובה היא למצות הכנסת-גרים, והיא מן החוקה האנושית הקדומה (עיין למעלה, ע' 439). יש למצוה זו גם תוקף בין-לאומי. עמון ומואב לא קיימו אותה כלפי ישראל, שהיו בשעת יציאת מצרים גרים עובדי אורח, ולפיכך נאסרו לבוא בקהל (דב' כ"ג, ד—ה). — אנשי גבעה הפושעת הפרו מצות הכנסת אורחים (שופ' י"ט, טו—כא). גם בספור על סדום גם בספור על גבעה הפרת מצות הכנסת-

אורחים קשורה בחטא התעללות בעובדי-אורח ובמשכב-זכור. הישראלי היה זהיר במצוה זו (ש"ב י"ב, א—ד). ועיין איוב ל"א, לב: בחוץ לא ילין גר, דלתי לארח אפתח.

ענוה. הענוה נחשבת מדה טובה, ובה מפואר משה (במ' י"ב, ג). בספרי החכמה ובדברי נביאים התואר "ענוים" נתן להמון העם הפשוט, העמל וההולך בדרכי יושר, לעומת העשירים או בני השכבה השלטת, אנשי הבצע ורודפי התענוגות. (עיין על זה להלן, בנספח על ס' תהלים). על הגאווה עיין להלן, בפרק על מוסר החכמה.

שכרות. שתיית היין נסמכה לפעמים במקרא לזנות (חושע ד', יא, יח: ז', ד—ה; עמ' ב', ז—ח), ונביאים הוכיחו את ישראל על השכרות. אולם היין לא נאסר, ואף נתן לו מקום בפולחן. וכן דברו גם בשבחו (שופ' ט', יג: תה' ק"ד, טו: מש' ל"א, ו). אנשי החכמה גנו את השכרות מטעמי מוסר תועלתי (מש' כ' א; כ"א, יז: כ"ג, כ—כא, כט—לה: השוה להלן). אבל המקרא רואה גנאי ביין גם כגרם לחטא ולשכחת-אלהים. הערכה זו מנצנצת בספור על שכרות נח (בר' ט', כ—כז) ולוט (שם י"ט, לא—לח). השכורה היא, "בת בליעל" (ש"א א', יג—טז). אבל את בטויה הנמרץ של ההערכה ההיא אנו מוצאים אצל הנביאים. המקרא הגיע להערכה זו, מפני שהשתחרר מן האידאיה של השכרון הדיוניסי, השכרון האלהי. כשם שדחה את הזנות הפולחנית כך דחה את השכרות הפולחנית, אף-על-פי שליון נתן מקום כל שהוא כאמצעי של "שמחה".

האופי הנבואי והלאומי של מוסר התורה

התורה (וכן ספרות הנבואה) תופסת את המוסר בכלל כמצוה, שצוה האל את האדם. אולם החוקה המשפטית-המוסרית שבתורה היא בעצם חוקת ברית האל עם ישראל, ויסוד הדרישה המוסרית היא הברית, שנכרתה באמצעות נביא-שליח בתקופת יציאת מצרים. החובה המוסרית היא לפי זה חובה דתית-לאומית. המוסר הוא חברתי-לאומי, תורת המוסר ניתנה לאומה, האחריות המוסרית מוטלת עליה, וגורלה תלוי בקיום המצוות כולן, ובכללן—גם המצוות המוסריות. בגלוי מיוחד ניתנו לישראל מתן חדש כמה וכמה חוקים וצווים, שהם לפי מהותם אנושיים-כלליים: איסור רצח, ניאוף, גנבה, גזלה, שבעת שוא, ועוד ועוד. כמו כן ניתן כאן לכמה מצוות, שהן מוסריות-כלליות ביסודן, טעם לאומי, מלבד זה אנו מוצאים כאן שיטה של חוקים

ומצוות מוסריים המיוחדים לישראל והקשורים בחייו הדתיים והלאומיים. אפילו הצווי המוסרי היסודי „לא תרצח“, שבבר' ד', ח—יב; ט', ד—ו ניתן לו טעם אנושי-כללי („כי בצלם אלהים עשה את האדם“). נתקשר בחוקי התורה בישראל ובארצו. לא זה בלבד שהוא ניתן לישראל מתן לאומי חדש במעמד הר סיני, אלא שגם נימוק לאומי ניתן לו. ישראל מצווים להמית את הרוצח, כדי שלא להחניף את הארץ, אשר הם „ישבים בה“ ואשר האל „שכן בתוכה“ (במ' ל"ה, לא—לד). עליהם לבער „דם הנקי מישראל“ (דב' י"ט, יג). וכן מצווים ישראל להבדיל ערי מקלט למכי נפש בשוגג: ולא ישפך דם נקי בקרב ארצך... והיה עליך דמים (שם, י). החטא האנושי, שעליו נידונה אפילו החיה ושמביא קללה על האדמה (למעלה, ע' 439), נתפס איפוא כאן כחטא לאומי, שיכול „להחניף“ את ישראל וארצו. טקס העגלה הערופה תכליתו לחטא את עם ישראל מעוון דם נקי (שם כ"א, א—ט). את התלוי אסור להלין על העץ, כדי שלא לטמא את אדמת נחלת ישראל (שם, כב—כג).

לכמה תקנות סוציאליות לטובת העניים והכושלים ניתן הטעם הלאומי, שישראל היה „גר בארץ מצרים“ ועליו לדעת את נפש הכושל. על טעם זה נתבססו: האיסור להונות גר (שמ' כ"ב, כ; כ"ג, ט), החובה לאהוב אותו (ויק' י"ט, לד; דב' י', יט), מצות הענקה לעבד (דב' ט"ו, יב—טו), שתוף העניים בשמחת החג (שם ט"ו, יב), האיסור להטות משפט גר ויתום ולחבול בגד אלמנה (שם כ"ד, יז—יח), המצוה על מתנות העניים (שם, יט—כב). אפילו למצות מנוחת השבת, הכוללת גם בעלי חיים, ניתן טעם לאומי זה (שם ה', יב—טו).

גם לחוקת העריות ניתן טעם לאומי: שהארץ לא תטמא ולא תקיא את ישראל, אף-על-פי שההנחה היא, שעל הזנות נענשים כל העמים (ויק' י"ח, כב—כח; כ', כב—כד). המחזיר את גרושתו אחרי שנישאה לאחר מחטיא את נחלת ישראל (דב' כ"ד, ד).

כמה חוקים מוסריים מעורים ביחוד הדתי של ישראל. על הישראלי אין עבדות חלה, מפני שישראל הם עבדים לאלהים (ויק' כ"ה, יב, נה). גאולת הארץ קשורה בקדושת שנת היובל ובהיות הארץ קנין האל (שם, י—כג). חלק מן המתנות לעניים הן המתנות הניתנות להם מן הקרבנות בשעת שמחת החג (דב' י"ב, יב, יח; י"ד, כו—כו; ט"ו, יא, יד; כ"ו, יא). תקנת החוטא להברו בדיני ממונות כרוכה בטקס דתי (ויק' ה', כא—כו; במ' ה', ו—ח). כמה מצוות מוסריות נתיחדו, לפחות — לפי נסוחן, לישראל; מהן חובות מיוחדות, ומהן תקנות, שנתקנו רק לטובת הישראלי. מן החובות הם: השבת, מתנות העניים, וביחוד מעשר עני (דב' י"ד, כח—כט; כ"ו, יב—יג), או איסור

קדש וקדשה (שם כ"ג, יח). מן התקנות הן אלה, שסתמן ניתקנו לטובת האח, בן העם הישראלי, או שבמפורש הוצא הנכרי מכללן. בפירות שביעית נאמר: ואכלו אבליני עמך (שם כ"ג, א). וכן: לא תלך רכיל בעמך... לא תשנא את אחיך בלבבך... לא תקס ולא תטר את בני עמך (ויק' י"ט, טז—יח). כמה מצוות, שבספר הברית הן כלליות בנסחן, נתיחדו בס' דברים לאח: גנבת אדם, השבת אבדה, עזיבה (שם כ"א, טז; כ"ג, ג—ה; דב' כ"ד, ז; כ"ב, א—ד). באיסור הסגת גבול נתפרש: בנחלתך אשר תנחל בארץ וגו' (דב' י"ט, יד). בעונש עד חמס שהוזם נאמר: ובערת הרע מקרבך וגו' (שם, יט—כ). המוציא שם רע חייב, כי הוציא שם רע, "על בתולת ישראל" (שם כ"ב, יט). הנערה, שלא נמצאו לה בתולים, נסקלת, "כי עשתה נבלה בישראל" (שם, כא). ישראל חייבים לבער זנות מקרבם (שם, כא—כד). לבית דין אסור להלקות יותר מארבעים: פן יוסיף להכתו... ונקלה אחיך לענייך (שם כ"ה, ג). בחובת ההלואה לעני נאמר: אם כסף תלוה את עמי (שם כ"ב, כד), ולא תקפץ את ירך מאחיק האביון וגו' (דב' ט"ו, ז—יא). האיסור לקחת נשך חל רק על נשך מן הישראלי, ובס' דברים הותר נשך נכרי בפירוש (שם כ"ב, כד; דב' כ"ג, כ—כא). שמיטת כספים היא רק לטובת הישראלי (דב' ט"ו, א—ו). רק עבד עברי יוצא בשש (שם כ"א, ב; דב' ט"ו, יב—יח) או ביובל (ויק' כ"ה, לט ואילך). מן הנכרים מותר לקנות עבדי עולם (שם, מד—מו).

מוסר התורה הוא איפוא נבואי (התגלותי) באפיו. ביסודו הוא אנושי-כללי. אבל קבוע הוא במסגרת לאומית.⁷

⁷ המסגרת הלאומית של מוסר התורה בכללו מוכיחה, שמצות אהבת ה' שבחורה היא, לפי משמעותה הפשוטה והישירה, לאומית בהיקפה. דבר זה שנוי במחלוקת בין יהודים ובין נוצרים. הסנגוריה היהודית טוענת, שהריע (במצות "ואהבת לרעך כמוך" וכיו"ב) אינו הישראלי דוקא אלא כל אדם. ואילו הסנגוריה הנוצרית טוענת, שהריע והאח במקרא אינם אלא הישראלי, ורק ישו הוא שכלל כל אדם במצות אהבת הריע, עיין לוקס י', כפ—ל: הריע הוא השומרוני הרחמן. שטדה כבר הביע בשעתו את רוגזו על היהודים המסלפים את האמת ונושלים גדולה יתרה לעצמם, עיין ספרו *Geschichte*, ח"א, ע' 510, הערה 3. ועיין ברתולום בביאורו לויק' י"ט, יו. פולמוס די הריף בשאלה זו היה בין הרמן כהן ובין קיטל וחתבריי, עיין: Hermann Cohens Jüdische Schriften (1924), כרך א', ע' 175—181, 182—195, 203—204. כהן משתדל להוכיח, שהריע במקרא הוא האדם בכלל. מה שמוזר ביותר הוא, שגם כהן מביא ראיה מישו: מכיון שישו הזכיר מצות "ואהבת לרעך כמוך" שבתורה כמו שהיא בלי תוספת ביאור (מתיא כ"ב, למ), הרי

מוסר החכמה

מוסר־החכמה המקראי הוא אנושי־כללי, ללא רקע לאומי וממילא גם ללא רקע ישראלי. כבר עמדנו למעלה על התופעה, שספרות־המוסר המקראית נוטה לרקע לא־ישראלי (כרך זה, ע' 283, 440). בדיוק יש לומר: ספרות הצווי והתוכחה היא נבואית וישראלית, ואילו ספרות ההתבררות המוסרית והעצה המוסרית שבמקרא היא לא־ישראלית. אולם טעות היא לחשוב, שספרות החכמה היא אנושית־כללית או „בין־לאומית“ במובן זה, שאין היא מחשיבה את ההבדל בין אמונת־היחוד ובין האלילות או שהיא שוללת את ערך הדת לעומת המוסר. ספרות החכמה המקראית היא מונותאיסטית. בבחינה זו היא ישראלית. ולא עוד אלא שאת ס' איוב אף

שמשמעוהא אנושית־כללית (ע' 180, 204). אבל באמת דוקא ישו היה יהודי קנאי־לאומי ביותר, ודוקא הוא שאמר, שהגוים הם כלבים ואף לעזור לילדה חולה טבנות הגוים לא רצה (מתיא מ"ו, כא—כו). בלוקס י', כט—לז מדובר על שומרני ולא על גוי. והשומרונים היו כנרים בעיני היהודים, והם עצמם אף החיחסו על ישראל. אין באבנגליון מצוה לאהוב עכו"ם. הנצרות השמידה את עובדי האלילים עד כמה שידה היתה מנעת. היכן יש כאן מקום ל„אהבה“? הנצרות קנאית היא לא פחות, ואולי אף יותר, מן היהדות. ומפני זה אין השאלה שאלת „זכות בכורה“ על אותה מצוה, אלא שאלת האמת ההיסטורית. והאמת היא, שהריע והאח במקרא הם, לפי פשטם, האיש הישראלי. מצוות האהבה ניתנו לחברה הישראלית, ומשמעותן מעשית: רחם על האנשים, שבתבתם אתה חי, ועזור להם; והישראלי חי בתברה של ישראלים. ראינו, שלהיקפן של כמה מצוות אף נחתם בפירוש תחום לאומי. ובכל זאת אין להוציא מזה מסקנה, שהמקרא אינו כולל בני עמים אחרים במצות האהבה (חובת־העזרה) היסודית. מעידה על זה, קודם כל, מצות האהבה לגר. הנר שבתורה הוא לאו דוקא מי שנתיהד וקבל עליו עול מצוות (כדעת ברתולמ ועוד). שהרי מעמדה של מצות אהבת הנר הוא: כי גרים הייתם בארץ מצרים; וישראל היו במצרים רק גרים, שבאו לגור בארץ נכריה. השווה למעלה, ע' 459, הערה 5. מי שבא לגור בארץ ישראל, הרי הוא חי בתברה הישראלית, והוא נכלל בחובת האהבה המעשית. מלבד זה הרי יודע המקרא תוקה מוסרית אנושית, שהיא חובה על כל העמים וכוללת את כל בני האדם. כל בני האדם נבראו בצלם אלהים. קדושת החיים, הדבור, המשפחה היא חובה אנושית. וכן החובה להגן על הגר נתפסה כתובה אנושית ובין־לאומית (למעלה, ע' 439, 570). חסד מלכי ישראל כולל גם נכרים (מל"א כ', לא). השקפה רחבת־לב זו קשורה בדעה, שעבודת האלילים אינה חסא לגויים, ושהגויים הם בבחינת „יראי אלהים“, אם הם מקיימים את התוקה המוסרית. וזאת היא התפיסה המקראית. עם השתדרשות הדעה, שהאלילות היא חסא לגויים, נשתנה היחס אליהם לרעה. ויחס זה שולש גם ביהדות גם בנצרות.

יש לראות, כמו שיתבאר להלן, ככבושה המונותיאיסטי, הישראלי, של החכמה האלילית. כמו כן אין ספרות החכמה שוללת או ממעטת את ערך הפולחן. חייב אדם לכבד את ה' מהונו (מש' ג', ט), כלומר: לזבוח לו זבחים ולשלם לו נדרים. פגיעה בקודש מוקש היא לאדם, ונדר שנדר עליו לשלמו בדיוק (כ', כה) ⁸. על זבחים ונדרים עיין גם מש' ו', יד: ל"א, ב (השוה קהלת ד', יז: ה', א—ו: ט', ב). הצדיק פונה לאלהים בתפלה, ותפלתו נשמעת (מש' ט"ו, ח, כט: ל', ז—ט). אמנם, צדק ומשפטי נבחרים לה' מזבח (כ"א, ג). זבח רשעים ותפלתם חועבה לאלהים (ט"ו, ח, כט: כ"א, ג, כו: כ"ח, ט). אבל דעה מעין זו אנו מוצאים גם בספרות החכמה המצרית, ואין בה משום שלילת הפולחן. וגם לא הובעה בה באמת עדיין ההערכה הנכונה לפולחן (עיין להלן בנספח: "ספרות החכמה"). איוב מקדש את בניו ומקריב קרבנות (איוב א', ה), וכן מצטוים רעיו להקריב קרבנות (מ"ב, ח—ט). תשלום נדרים הוא יום שמחה (כ"ב, כז). הצדיק עובד אלהים ומתפלל אליו (כ"א, טו). התפלה היא גם כאן עיקר עבודת אלהים (ח', ה: י"א, יג: כ"ב, כז: ל"ג, כו: מ"ב, ח, י, ועוד). בס' איוב גם נזכרה האלילות כחסא (ל"א, כו—כח).

אולם הרקע המונותיאיסטי של ספרות החכמה הוא הרקע הפיקטיבי של האגדה על אמונת-היחוד הקדומה, ששלטה בין בני האדם בתקופת אבות העולם. איוב הוא מן המיחדים הקדמונים (יחז' י"ד, יד, כ). ב"ארץ עוף" אין אלילות שלטת. בס' משלי נזכרו חכמים קדמונים לא-ישראלים: אגור (ל', א) ולמואל (ל"א, א), ששניהם מדומים בלי ספק כמיחדים קדמונים. בפי אגור ניתן „אני מאמין" מונותיאיסטי מרומם (ל', ה—ט). ולרקע זה מתאים הפולחן הנזכר בספרות החכמה: קרבן, נדר, תפלה. שהרי זהו גם מטבע הפולחן של תקופת האבות בס' בראשית: קרבן, נדר, תפלה; אין מקדש, אין כהן, אין חג לאומי (עיין למעלה, כרך זה, ע' 25, 27 ואילך). ס' משלי מיוחס רובו למלך ישראלי. אבל אין זה משנה את הסגנון הכללי של דברי החכמה המכונים בו ואת הרקע הפיקטיבי של אמונת-היחוד הקדומה. ולפיכך אין גם בס' משלי יסוד מוסרי-ישראלי מיוחד, כמו שנראה בסמוך. זאת אומרת, שלמרות אפיה המונותיאיסטי נשארה ספרות החכמה המקראית דומה בסגנון ובמטבע לספרות החכמה המזרחית העתיקה, שמשרשה צמחה. כמוה היא מבססת את המוסר על הבינה ועל יראת האלהים ולא על ברית היסטורית. גם בה שלטת בדרך כלל תורת הגמול האישי (אם כי אינה

⁸ במקום „ילע" אולי יש לנמח „בלע" (עיין במ' ד', כ). מוקש הוא לפגוע בקודש

ולבקר ולהחליף נדרים לאחר שנדר (עיין ויק' כ"ז, לג).

שוללת גם את הגמול הקבוצי, עיין להלן בנספח: ספרות החכמה). כמו בספרות החכמה המזרחית. כמו בספרות זו כך גם בה הענין הפולחני מועט, ועיקרה — חכמת חיים ומוסר. היא יודעת שני טפוסים נגודיים: צדיק ורשע. שני הדמויים האלה הם לא דתיים-פולחניים אלא משפטיים-מוסריים. הרשע הוא אוהב בצע, עושק, נושך נשך, מעות משפט, שופך דם נקי, מנאף וכו'. הוא גא, זד, כופר באלהים ובהשגחה, בוטח בעשרו ובכחו. הדל, היתום, האלמנה הם קרבנותיו. הצדיק הוא נקי, תם, שונא בצע ועושק, חונן דלים וכו'. בין הרשע ובין הצדיק שוררת איבה ומלחמה. הרשע רודף את הצדיק. הצדיק הוא גם העני-הענו, הדל, התם — קרבנו של הרשע. אלא שהאל עומד לו ומזכהו לראות במפלתו של הרשע. דמויים אלה שוררים בספרות החכמה. ולא עוד אלא שהמלים צדיק ורשע בספרות המקראית כולה משמעותן משפטיים-מוסריים ולא פולחנית-דתית. (החטא הפולחני מסומן במלים: סרר, מרד, מעל, פשע, חטא, טמא וכו'). יש לשער, שבספרות התורה והנבואה שמוש-לשון זה שאול מסגנון החכמה. מס' אחי קר נמצאנו למדים, שהצירוף „צדיק — רשע“ הוא מסגנונה של ספרות-החכמה השמית העתיקה.

מוסר החכמה נתן לנו בסגנונו המובהק בס' משלי ובס' איוב (בידוי הגדול של איוב, פרק ל"א, ובמקומות אחרים) וכן בס' קהלת. בס' תהלים אנו מוצאים אותו בכמה מפרקי החכמה (ל"ד: ל"ז: ק"א; קי"ב, ועוד; במזמורים אחרים יש יסוד ישראלי-מיוחד, עיין למעלה, ע' 518—520). על טיבו של מוסר החכמה אנו יכולים לעמוד ביחוד מתוך ס' משלי, שהוא ספר ההדרכות החכמתיות המקביל לסדרי הצויים שבתורה.

ס' משלי

הרכבו. ס' משלי מורכב מכמה קבצים הנבדלים זה מזה בכותרות-פתיחות ובסימנים אחרים. 1) קובץ ראשון של „משלי שלמה“: א, א—ט, יח. 2) קובץ שני של „משלי שלמה“: י, א—כ"ב, טז. 3) קובץ של „דברי חכמים“: כ"ב, יז—כ"ד, כב. 4) מגילה קטנה „גם אלה לחכמים“: כ"ד, כג—לד. 5) קובץ שלישי של „משלי שלמה“, „אשר העתיקו אנשי חזקיה“: כ"ה, א—כ"ט, כז. 6) „דברי אגור בן יקה“: ל, א—לג. 7) „דברי למואל“: ל"א, א—ט. 8) פרק אלפביתי על „אשת חיל“, אולי מ„דברי למואל“.

הקבצים האלה נבדלים זה מזה גם במטבע הספרותי. הקובץ הראשון סגנונו סגנון הנאום המדריך. ברוב הדברים יש המשך, והם מחוברים ליחידות גדולות. החכם פונה אל השומע בגוף שני, ולעומת זה אנו מוצאים בקובץ השני סגנון פתגמי, סגנון ה„משל“ הקצר. הדברים טבועים במטבע

האמרה האוביקטיבית. הנושא הוא בגוף שלישי. בקובץ „דברי חכמים“ מדבר החכם אל השומע בגוף שני, כמו בקובץ א'. אין נאום נמשך, אבל יש מחזרות של פתגמים המתחברים ליחידות די גדולות. דומה לקובץ זה היא המגילה „גם אלה לחכמים“. מלבד זה מדבר פה החכם על נסיונו שלו (כ"ד, — לב). כמו בז', ו ואילך. הקובץ שלמה-אנשי-חזקיה צורתו פתגמית. אלא שיש כאן מחזרות של פתגמים המצטרפים יחד. מורכבים הם דברי אגור. כאן יש וידוי, חפלה, תוכחה, פתגם. מרובים פתגמי-המספרים (השוה ו', טז). לדברי למואל צורה נאומית. הפרק „אשת חיל“ הוא יחידה אלפביתית.

מחברו וזמן חבורו. ברור, שספר זה לא נתחבר בידי איש אחד. הוא נהווה במשך הזמן, הורכב מילקוטים שונים. על זה מעידות הכותרות, מעידים חילופי הסגנון. מעידה גם העובדה, שהרבה דברים חוזרים ונשנים בקבצים השונים (וגם בתוך הקבצים עצמם) כמה וכמה פעמים, לפרקים — ככתבם וכלשונם. המסורת מיחסת את הספר לשלמה. הכותרות שבחוץ הספר מצמצמות הן עצמן את המסורת הזאת. ועם זה אין טעם מספיק לשלול את המסורת ההיא כולה ולהניח, שהספר לא נוצר מיסודו של שלמה. הספור שבס' מלכים על שלמה כעל חכם וממשל הוא בלי ספק היסטורי. החכמה המיוחסת לשלמה היא נחלה משותפת לישראל, למצרים ול„בני קדם“: מכל העמים באים לשמוע את חכמת שלמה. האופי האנושי-הכללי של ספרות החכמה המקראית, וגם של ס' משלי, מאשר להפליא את הספור הזה. שחכמת המשל עתיקה היא בישראל, כבר ראינו (למעלה, ע' 144—145, 195—197). אין דבר מונע אותנו מלחשוב אותה לחלק מן הנחלה התרבותית, שנחלי ישראל מלפני היותו לעם. בימי שלמה שגשגה חכמה זו, ושלמה היה מיוצריה וממלקטיה. הדעה, שס' משלי נוסד ונתגבש עם שהתחילו לרשום את המשלים מפיה העם, הופרכה לגמרי משנתגלה הקשר הספרותי שבין מש' כ"ב, יז — כ"ג, ובין דברי אמנמאסה המצרי. הספר נוצר מתוך צירוף ילקוטים, שנאספו בהם דברים עתיקים, חכמה שבכתב וחכמה שבעל פה. ונראה, שעלו בו דברי ספרות גם מימי שלמה. (עיין עוד להלן בנספח: „ספרות החכמה“).

אימתי נשלם הספר? בכל אופן — לא לפני ימי חזקיה. בכל הספר כולו מרובים הפתגמים על המלך. נראה, שהספר נתחבר עוד בשעה שהמלוכה הייתה קיימת. אין בספר שום דבר הרומז על ימי בית שני. הדעה, שבספר מורגשת כבר התהוות החכמה המאוחרת, חכמת הסופרים יודעי התורה, ודאי אינה נכונה. עוד נראה, שאין בספר בכלל שום השפעה של התורה והנבואה. הראיות הישנות, שהיו מביאים למוצאו המאוחר של הספר, בטלן

החכמה המצרים¹², ובכלל אין מכאן שום ראיה. ומצד שני יש בין מש' א'—ט' ובין ס' פתחחוטם. ספר החכמה המצרי העתיק ביותר (בודאי מן האלף השלישי לפני ספ"ה ג), כמה וכמה נקודות מבצ, וזה מסייע להנחה, שגם פרקים אלה עתיקים הם. הארמאיומים, שיש למצוא באוצר המלים של ס' משלי, ודאי אינם ראיה לאחרותו. כי המגע בין ישראל ובין ארם קדום הוא ביותר. רק השפעה ארמית על מבנה הלשון כולה יכולה לשמש סימן לאחרות. ואולם בט' משלי אין השפעה כזאת.

אופי הספר. ס' משלי הוא ספר האופטימיזמוס המוסרי, ספר השלוה המוסרית. ס' איוב כולו סערה ותלונה וחפוש. ס' קהלת כולו נקרנות נואשה ושלילת ערכים. ואילו ס' משלי הוא כולו שלוה, בטחון, ללא פרובלמות. בשאלת הרע המוסרי כמעט שאינו מרגיש. יש גמול, וסדר העולם הוא מוסרי, ושוורת־הדין שבו ברורה ונכרת. בשאלת „רשע וטוב לו“ הוא נוגע כלאחר יד: אל תקנא... ברשעים, כי... נר רשעים ידעך (כ"ד, יט—כ; השוה שם, א—ב: כ"ג, יז—יח: ג', לא—לב). גם בשאלת „צדיק ורע לו“ הוא נוגע: האל מיסר את אשר יאהב, כדי להדריכו, כאב המיסר את בנו; אל יקוץ האדם בתוכחת אלהים, אל יהיה חכם בעיניו ואל יתרפה ביראת אלהים (ג', ה—יב. כאן יש הקבלה מסוימת לענין ס' איוב. השוה ג', יא עם איוב ה', יז וג', ז עם איוב כ"ח, כח). גם כאן הכל ברור וקבוע, ואין דבר המסעיר את הלב. חלק גדול מן המשלים שבספר אינם משלי מוסר אלא פתגמים, שענינם חכמת־חיים, המביעים בדבורים שנונים את מנהגו של עולם וטיבן של הבריות והמלמדים את האדם מה יפה ומועיל לו. כגון: נזם זהב באף חזיר,

עבודת־האדמה, ובספרות החכמה שולט האידיאל של עבודת־האדמה בנגוד למסחר (60 ואילך; ועיין שם בכלל, ע' 53 ואילך). וגם בענין זה בוססרם נעזר בדרשות מפולפלות. עובדה היא, שבספרות החכמה המקראית אין אף משפט אחד מפורש נגד המסחר. בוססרם מביא ראיות מן־סירא, וראיות מדומות מן המקרא הוא מעלה על ידי צירוף „שוחד“ ל„מסחר“ כלאחר־יד. במש' ל"א, יד—כד המסחר עם הכנעני הוא ממעשיה המהוללים של אשת החיל יראת ה'. באמת אין במקרא לא „אידיאל נומדי“ ולא שלילת המסחר (השוה להלן: האידיאל והמציאות). אולם יש אידיאל של עבודת אדמה, ואנו מוצאים אותו גם בספרות התורה והנבואה גם בספרות החכמה.

12 פתחחוטם, מריכרע, אמנסאפה, אני. נגד אָססרלי, הצוען, שאמנסאפה מיוחד באפיו הדתי בין חכמי מצרים ושמפני זה יש לשער, שהוא מאוחר ומושפע מחכמת ישראל, עיין הימבר, Recherches, 33 ואילך; והשוה פֿיכמגר, Weisheit, ע' 4—5.

אשה יפה וסרת טעם (י"א, כב). באור פני מלך חיים, ורצונו כעב מלקוש (ט"ז, טו). למה זה מחיר ביד כסיל לקנות חכמה, ולב אין (י"ז, טז). הקר רגלך מבית רעך, פן ישבעך ושנאך (כ"ה, יז). יהלך זר ולא פיק, נכרי—ואל שפתיך (כ"ו, ב). בדברים לא יוסר עבד (כ"ט, יט). ועוד ועוד. מסוג זה הם רוב הדברים על הכסיל, העצל, המלך, האשה, העבד וכו'. בכ"ה—כ"ז אנו מוצאים כמעט רק משלים ממין זה. אבל רוב דברי הספר הם הדרכות מוסריות.

מטבע המוסר של ס' משלי. במוסר של ס' משלי, כמו במוסר של חכמי המורה העתיקים, יש מטבע תועלתני מסויים. דרך המוסר היא גם דרך החכמה והבינה המועילה לאדם. החכם מזהיר את הבן מפני הניאוף והזנות. הניאוף הוא גם חטא דתי (ב', יז). אבל מזהיר הוא מפניו גם מטעמים תועלתניים. „נאף אשה" ישחית נפשו, „כי קנאה חמת גבר" (ו', לב, לד). רועה זונות „יאבד הון" (כ"ט, ג). וכיוצא בזה. השכרות רעה, כי „לץ היין" (כ', א); לשכור אוי ואבוי, מדינים, פצעים חנם וכו' (כ"ג, כט—לה). הערב לחברו גורם רעה לעצמו (מש' ו', א—ה; י"ז, יח; כ', טו; כ"ב, כו—כו; כ"ג, יג). הזולל והסובא יִרש (כ"ג, כא). כורה שחת יפול בה (כ"ו, כז). מטעם תועלתני, ואפילו ממוקפק במקצת, הוא מיעץ להתיחס יחס טוב אל השונא (כ"ד, יז—יח; כ"ה, כא—כב). טעם תועלתני הוא נותן גם למצוה „ירא את ה' בני ומלך" (כ"ד, כא—כב). כל הפרק „אשת חיל" יש בו רקע תועלתני מסוים. ועם זה עומד המוסר של ס' משלי בעיקר על יסוד דתי: המוסר הוא „יראת אלהים", יש גמול לטוב ולרע. אלא שגם בהטעמה זו עולה איזו נעימה תועלתית. פעמים אין מספר מוטעמת בספר זה הדעה, שהאל משגיח על מעשי האדם, שהוא בוחן כליות ולב, שאין נסתר ממנו, ושהוא גומל לצדיק ולרשע. מפני זה האדם צריך לעשות טוב ולסור מרע. אם יעשה את הטוב, יגמול טוב לנפשו. ואם יעשה את הרע, תשיגהו יד אלהים. ואיך ידע האדם את הטוב ואת הרע? — החכמה תלמד אותו. חכמה זו היא לא אישית, „ואל בינתך אל תשען", מזהיר החכם (ג', ה, ועוד). זוהי חכמה מסורה, חכמת דורות, בדוקה ומנוסה, הגות לב חכמים. היחיד חייב לקנותה וללמדה, למען ישכיל ויצליח. היא זהרור החכמה האלהית עצמה, שבה ברא את עולמו (ג', יט—כ), או שאותה ברא לפני כל הבריאה (ח', כב—לא). ראשית תורתה — יראת ה'. והיא גם המורה את דרך הטוב והרע: את הטוב, שהאל אוהב, ואת הרע, שהאל שונא.

מוסר החכמה חופף מצד התוכן בהרבה דברים את המוסר שבסדרי החוקים שבתורה.

אנו מוצאים כאן את הצויים שבעשרת הדברות חוץ מאיסור עבודת האלילים וממצות שמירת השבת. הרצח הוא תועבת אלהים (מש' ו', יז, ועוד). הניאוף הוא רע וקלון. שכחת ברית־האלהים שבין הבעל ובין האשה (ב', טז—יט; ה', א—כג; ו', כ—לה; ז', א—כז; ט', יג—יח; כ"ב, יד; כ"ג, כז—כח; כ"ט, ג; ל"א, ב). הגנב בנזי, הוא משלם שבעתים (ו', ל—לא; בפסוק ל צריך להיות „הלא“). הגנבה היא חלול שם אלהים (ל', ט). גם החולק עם גנב גורם רעה לעצמו (כ"ט, כד). בהרבה מקומות מזהירים החכמים על עדות שקר (ו', יט; י"ב, יז; י"ד, ה, כה; י"ט, ה, ט, כח; כ"א, כח; כ"ד, כה, כט; כ"ה, יח). על חובת הבן כלפי ההורים מדברים חכמי המשל בסגנון יותר מוסרי־עיוני מסגנון החזרה, בעקבות חכמי מצרים. המקלל הוריו והמבוזה אותם תבוא עליו מארה (כ', כ; כ"ח, כד; ל', יז). על החובה לשמוע מוסר אב ואם עיין א', ח—ט; ד', א—ד; ו', כ; ט"ו, ה; כ"ג, כב; ל"א, א. על הבן החכם והבן הכסיל עיין י', א; ט"ו, כ; יז, כא—כה; י"ט, יג, כז; כ"ג, כד—כה; כ"ח, ז; כ"ט, ג. על שבועת שקר עיין מש' כ"ט, כד. ענין זה נכלל בכלל שקר ומרמה, עיין על אלה בסמוך.

מרובות גם נקודות המגע עם שאר סדרי החוקים. לשון שקר ודובר שקרים הם תועבת אלהים (מש' ו', יז; י"ב, יט, כב; י"ג, ה; י"ז, ד, ז; י"ט, כב; כ"ו, כח; ל', ח; ועיין תה' נ"ב, ה; ס"ג, יב; ק"א, ז; ק"ט, ב, ועוד). האמת היא מדה מפוארת (מש' ג', ג; ח', ז; י"ב, יט; ט"ז, ו; כ"ג, כג, ועוד; ועיין תה' ט"ו, ב; מ"ה, ה, ועוד). מאזני מרמה, אבן ואבן, איפה ואיפה הם תועבת ה' (מש' י"א, א; כ', י, כג). כי המאזנים וכל המשקלות הם מעשה ידיו (ט"ז, יא). (מעין זה הזהירו חכמי מצרים, שלא לעות מאזנים ומשקלות, כי הם המצאת תות). אין ברכה בעושר עשוי במרמה (י', ד; י"ב, כד, כז; ט"ז, ח; כ"א, ו, ועוד). החכמים מזהירים על הגזלה ועל החמס (א', יג, יט; ג', לא; ד', יז; י"ג, ב; כ"א, ז; כ"ב, כב) ועל הסגת גבול (כ"ב, כח; כ"ג, י). צדק ומשפט ומישרים — זהו למוד יסודי של החכמה (א', ג; ב', ת, ט). תועבת אלהים היא להטות משפט, להכיר פנים, לקחת שחד (ט"ו, כז; י"ז, טו, כג, כז; י"ח, ה; כ"ד, כג—כה; כ"ח, כא). עשה צדקה ומשפט נבחר לה' מזבח (כ"א, ג). עיין גם י"ב, ח; י"ט, כח; כ"א, טו; כ"ח, ה. אבל על השוחד אנו מוצאים כאן גם דברי חכמה קלים: י"ז, ח; י"ח, טז; כ"א, יד. החכמים מזהירים בפרט על הסית דין עני (כ"ב, כב—כג; כ"ט, ז; יד; ל"א, ה, ט). ביחוד מצווה

המלך על הצדק והמשפט (ח', טו—טז; ט"ו, י, יב—יג; כ', ח, כו, כח; כ"ה, ה; כ"ח, טו—טז; כ"ט, ד, יב, יד; ל"א, ב—ט).

ממדות הצדיק־החכם הם החסד והרחמים (י"א, יז; י"ד, כב; ט"ז, ו; כ', כח; כ"א, כא; ל"א, כו). הצדיק הוא שוחר טוב (י"א, כז) ואינו מונע את הטוב מרעהו (ג', כז—כט). הוא נותן ולא יחשוך (כ"א, כו). הוא לא יעזב את רעהו ואת רע אביו (כ"ו, י). הוא חונן דלים ואינו מרבת הונו בנשך ובתרבית; כי בהון כזה אין ברכה (כ"ח, ח). המדשן אחרים ידושן, המרוה ירוה גם הוא; המשביר יבורך, המונע בר יקולל (י"א, כה—כו). הצדיק מרחם גם על בעלי החיים (י"ב, י). הוא אינו עושק דלים, כי האל נוקם נקמתם (י"ד, לא; כ"א, יג; כ"ב, טז; כ"ג, י—יא; כ"ח, ג). הוא מחונן עניים ונותן להם מלחמו (י"ד, כא; י"ט, יז; כ"ב, ט; כ"ח, כז; ל"א, כ). הצדיק אינו משלם רעה תחת רעה (כ', כב; כ"ד, כט), כל שכן רעה תחת טובה (י"ז, יג). חטא הוא ללעוג לרש ולשמוח לאיד (י"ז, ה), ללכת רכיל ולגלות סוד (י"א, יג; כ', יט). להוציא דבה (י', יח), לעורר מדגים (ו', יד, יט; י', יב; ט"ו, כח; כ"ט, כב, ועוד). חייב ירא אלהים להציל ממות, ואסור לו להתעלם (כ"ד, י—ב).

ממדות הצדיק היא הענוה, והגאווה היא ממדות הרשע (ו', יז; ח', יג; י"ד, ג; ט"ו, כה, לג; ט"ז, ה, יח, יט; י"ח, יב; כ"א, ד; כ"ב, ד; כ"ט, כג, ועוד). מדה יפה הוא אורך הרוח, ומגונה הוא הכעס (י"ד, יז, כט; ט"ו, יח; ט"ז, לב; י"ט, יא, יט; כ"ב, כד; כ"ט, כב, ועוד).

מלבד הדל, היתום והאלמנה נזכר בס' משלי גם העבד. אסור להלשין על עבד לפני אדוניו (ל', י). אבל אין לפנק את העבד מנעוריו (כ"ט, כא). ויש ליסרו בשבת (שם, יט). מכיר הוא, כנראה, רק מין אחד של עבדות: עבדות מזרחית, „פטריארכלית“. יש שהעבד חולק עם האחים (י"ז, ב), יש שהוא מושל בשרים (י"ט, י) ועולה למלוכה (ל', כב). ויש שהשפחה יורשת את גברתה (שם, כג). עבדות „עברית“ אינו מזכיר.

הרבה דברי חכמה מוקדשים לחנוך הבן (הבת לא נפקדה). הקובץ הראשון וכמה קטעים בקבצים אחרים הם לפי צורתם הדרכה לבן. את הבן מזהיר החכם מפני האשה והיין. אנו מוצאים כאן אותה לבן, שלא יהיה חמדן וזולל וסובא, כי האשה, היין והתפנוקים יכלו הונו וכחו (כ"ג, כ—לה; כ"ח, ז; כ"ט, ג; ל"א, ב—ה). וביחוד נשקפת לו סכנה מן האשה (ב', טז—יח; ה—ז). הרבה פעמים החכם מיעץ להכות את הנער בשבט, כדי להדריכו בדרך טובה (י"ג, כ"ד; כ"ב, טו; כ"ג, יג—יד, ועוד).

בין מוסר החכמה למוסר התורה

בספרות-החכמה המאוחרת (החל מבן-סירא) נצטרפו שני הדמויים „תורה“ (במובן: תורת משה) ו„חכמה“ לדמוי אחד. אבל בס' משלי ובס' איוב (וגם בס' קהלת) אין הדבר כך. בכל ס' משלי אין אנו מוצאים אף פעם אחת את הבטוי „תורת ה'“ והדומים לו: חקיו, מצותיו, עדותיו וכו'. התורה, המצוה, האמרים וכו' הם (כמו בספרות החכמה המזרחית) תורת האב, האם, החכם, המורה (א', ח; ב', א; ג', א; ד', א—ד; כ; ה', א, ז, יג; ו', כ—כג; ז', א—ג; כ"ב, יז—כא, ועוד) או עצות החכמה עצמה. אבל בשום מקום אין זכר לתורה נתונה ולחוק, שנכרתה עליו ברית¹⁴. בס' איוב חוקי המוסר הם „אמרי קדוש“ (ו', י), „תורה“ מפני האל, „אמרי“ (כ"ב, כב), „מצות שפתיו“, „אמרי פיו“ (כ"ג, יב). אבל בכל הכתובים האלה ה„תורה“ היא תורה והדרכה אישית מאת האל (כשם שהנבואה מופיעה כאן בכלל כהדרכה אישית: ד', יב—כא; ל"ג, יד—יח; ל"ח, א; מ', א—ו; מ"ב, ז—ח). בכל הספר המוסר והשאלות המוסריות הם ענינה של החכמה (אף-על-פי שכוונת הספר למעט את רשות כחה), ובשום מקום אין המדיינים נסמכים על תורה נתונה, ואין הם רומזים על ברית כרותה. כל שכן שאין לא רק בס' איוב, שגבוריו אינם ישראלים, אלא גם לא בס' משלי, המיוחס לשלמה, שום זכר למתן תורה לישראל, גם לא למתן תורה מוסרית לישראל.

בס' משלי, ביחוד בקובץ הראשון (א'—ט'), האב והאם משננים לבן את תורתם ומצותם. הם מזהירים אותו להקשיב לחכמה, לקנות בינה וכו'. ואילו למי שמ' י"ג, ג—טז; דב' ד', ט—י; ו', ז—ח, כ—כה; י"א, יט חייב הישראלי לספר לבנו את דבר יציאת מצרים ולשנן לו את החוקים, שנחנו לישראל

¹⁴ עיין פייכטנר, Weisheit, ע' 81—87, חמוכית בצדק, שהבמייים תורה, מצוה, דבר וכו' אין להם במשלי משמעות „נומיסמית“. „חזון“ ו„תורה“ בכ"ט, יח סבאר פייכטנר (84) בטובן עצת נביא או כהן לשואלים באלהים; באין דבר אלהים יש פרעות ומבוכה בחיי עם (השוה יח' ז', כו; איכה ב', ט), השוה מש' י"א, יד (ואולי צ"ל גם בכ"ט, יח „יפל עם“ במקום „יפרע עם“). רק במש' ל', ה מצינו: „אמרת אלוה“. פייכטנר (87) סבור (נגד מוי, קסמרלי ואחרים), שגם כאן אין הכוונה לתורה אלא לדברי החכמה. כי גם חכמי המזרח חשבו את דבריהם ל„אמרי אלהים“ (עיין ארמ'ן, Literatur, ע' 247, 252) וגם ההיריו מלהוסיף על דבריהם ולנרוע מהם (מפתחחוספ, עיין ארמ'ן, שם 98), עיין מש' ל', ו (השוה דב' ד', ב). אולכ את הפסוק שבמש' ל', ה אנו מוצאים גם בש"כ כ"ב, לא (הה' י"ח, לא), ומן ההמשך שם ברור, שהכוונה לא לחוקים ומצוות אלא להבטחות אלהים ל„חסים בו“. ומש' ל', ו הוא אולי אזהרה לחוזה או לכהן, שלא ישנה את דבר האלהים ולא יחבדה. ובכל אופן אין במוי אחד זה מכריע.

באותה תקופה. בדב' ו', ח—ט; י"א, יח, כ (השוה שמ' י"ג, ט, טז) מצווה הישראלי לקשור את דברי אלהים על ידו, לשימם, "טוטפות" בין עיניו ולכתבם על המזוזות. במש' א', ט: ג', ג, כב; ד', ט, כא; ו', כא; ז', ג נתנת העצה לבן לשים את דברי החכמה לזית חן לראשו, עניקים לגרגרותיו, לכחבם על לוח לבו, לקשרם על אצבעותיו, אבל אות על היד, טוטפות בין העינים, מזוזות לא נזכרו. בתורה הסמלים הם, "אות", במשלי — תכשיט ונוי, ויש גם לשער, שדמוי הענק שעל הצואר מקורו מצרי, מאחר שבמצרים היה פסל קטן של אלילת האמת תלוי בצוארו של השופט העליון. אולם חשוב מזה הוא, שס' משלי, למרות היסודות המשותפים שבמוסר החכמה ובמוסר התורה והנבואה, אינו מזכיר אף מצוה מוסרית אחת, שנימוקה היסטורי-לאומי או שניתחנה לישראל או שתלויה בארץ. לא רק שבת בתור מצוה פולחנית לא נזכרה, אלא לא נזכרה גם חובת מתן המנוחה לעבד ולאמה ולחי בשבת, חובה, שהיא מוסרית במהותה. וכן לא נזכרו מתנות עניים (לקט, שכחה וכו'), שביעית, שמיטת כספים, שש ויובל, הענקה לעבד, עזיבת הריע או השונא, השבת אבדה. במש' כ"ב, כח נאמר: אל תסג גבול עולם אשר עשו אבותיך; ושם כ"ג, י: אל תסג גבול עולם. אבל ההטעמה שבדב' י"ט, יד: "בנחלתך אשר תנחל בארץ" וגו' איננה. במש' ל', י מצינו: אל תלשן עבד אל אדנו. אבל איסור הסגרת עבד, שברח לארץ ישראל (דב' כ"ג, טז—יז), איננו. ס' משלי מזהיר הרבה פעמים את ה"בן" מפני האשה ונכליה. אבל את החובה, שהוטלה על ישראל לשמור על בנותיו בתומן (ויק' י"ט, כט; דב' כ"ג, יח). אינו מזכיר. וכן לא נזכר בטול משפט העבדות ביחס לישראלי. וכן חסרות בספרות החכמה כמה וכמה מצוות מוסריות שבתורה. לא נרמזו דיני עריות, משכב זכור ובהמה. אין איסור הלנת שכר שכיר. דין נשך נכרי לא נרמז. חסרה המצוה הגדולה, "ואהבת לרעך כמוך". וכן חסרה מצות אהבת הגר. אין בספרות החכמה שום צווי על הגר, "הגר בארץ", על אותו המעמד המשוועבד, שהיה קיים בישראל ביחודו הסוציאלי-הגזעי ושהתורה צותה עליו כמה וכמה צווים והזכירה עליו את גרות ישראל בארץ מצרים.

בספרות החכמה המקראית חסרה איפוא כל המסגרת הלאומית-הדתית של המוסר, שהיא מיחדת את המוסר הישראלי מן המוסר המזרחי העתיק. בהתאם לזה חסרה בה גם האידאיה של הגמול הלאומי. יש אזהרה על רצח וזנות. אבל אין אזהרה, שהדם מחניף את הארץ (במ' ל"ה, לג; דב' י"ט, י ועוד) ושהזנות מטמאה את הארץ (ויק' י"ח, כה—כז; כ', כב—כד; השוה יר' ב', ז; ג', א, ועוד). כל שכן שאין זכר לרעיון הנבואי על המוסר כגורם היסטורי-לאומי.

קדמות מוסר-החכמה בישראל

את האופי האישי והאוניברסלי של מוסר ספרי החכמה הסביר המדע המקראי לפנינו על-ידי ההנחה, שמוסר זה מאוחר הוא ממוסר התורה והנביאים. הדת הישראלית העתיקה היתה חברתית, וגם המוסר הישראלי היה חברתי. עם התמוטטות החברה הישראלית נתערער הרגש החברתי ההוא. אז נולד המוסר האישי. הנביאים העלו את דת ישראל לדרגה אוניברסלית, וגם את המוסר תפסו תפיסה אוניברסלית. בספרי החכמה כאילו נתגבשה דרגה מאוחרת זו של ההתפתחות המוסרית בישראל. במקום המוסר החברתי והלאומי בא המוסר האישי והעולמי.

את כל ההשקפה הזאת אפשר לראות כיום כבטלה וכגוזה. חקירת ספרות עמי המזרח בשנים האחרונות העלתה, שספרות החכמה הישראלית אינה אלא גבוש מגבושי-ספרות החכמה, שהיתה רווחת בימי קדם במצרים, בבל, אשור, ארם וכו'. אחת היא מה יהיה משפטנו על זמנם של ספרי החכמה המקראיים — אין כל ספק, שספרות החכמה עתיקה היא בישראל. ואין ספק, שגם היא נחלה היא, שקבל ישראל עוד מלפני היותו לעם אחד. אפשר לומר, שכמעט אין שום דבר במוסר ספרי החכמה המקראיים (מלבד תפיסתו המונותיאיסטית), שאין למצוא את מקורו או את הקבלתו בספרות מצרים, בבל ואשור. אולם גם המוסר המזרחי העתיק הזה הוא אישי ואוניברסלי. את המטבע האישי והאוניברסלי של המוסר החכמתי המקראי אין לראות איפוא כפרי התפתחות ישראלית-פנימית מאוחרת, בהשפעת הנביאים והחורבן וכו'. להפך, אנו באים בעל כרחנו לידי מסקנה, שהמוסר האישי-האוניברסלי הוא הקדום בישראל, והחברתי-הלאומי הוא המאוחר.

גם חוקי התורה גם הדרכות החכמה המקראית מושרשים בספרות המשפטית והמוסרית המזרחית העתיקה. נחלה תרבותית מימי קדם לבשה בהם לבוש ישראלי. אולם ההשוואה מלמדת, שהחכמה המקראית קרובה למקורה הקדום יותר מאשר התורה. החכמה המקראית אף היא אישית ואוניברסלית כחכמה המזרחית העתיקה. גם המוסר שלה אינו ברית האל עם האדם אלא „דרך“ ו„אורח“. אין הוא גלוי נבואי, אלא יצירת השכל. גם הוא לא ניתן לאומה, ואין הוא קשור ביעוד לאומי. גם בחכמה המקראית יש יסוד דתי-פולחני מסוים, אבל היסוד הפולחני שבה מועט מאד ונוכח דרך עראי, ואף מדה זו שבה אינה פרי „השפעת הנביאים“, אלא מדה עתיקה היא המקרבת אותה אל מטבע החכמה המצרית. ולעומת זה עבר החומר המשפטי-המוסרי העתיק, שנתלבש בתורה, דרך תמורה עמוקה ויסודית. המשפט והמוסר

נהפכו לתורה נתונה לעם בברית דתית-לאומית. המשפט הבבלי, האשורי והחתי אינו לאומי, אלא מדיני, ובבחינה זו יש בו מגמה על-לאומית. אוניברסלית. חמורבי נותן חוקים ל„שחורי הראש“ — לבני האדם החיים תחת שבט מלכותו, ואין ספר חוקיו ברית לאומית. ואילו החומר המשפטי העתיק הזה נהפך בתורה לחוקה לאומית-דתית. וכן קרה למוסר העתיק. האחריות הוטלה על האומה, גורל האומה נתלה בקיום תורה משפטית-מוסרית זו. נוספו מצוות מיוחדות לישראל ותלויות בארצו. החומר העתיק נחדר רוח דתית. המשפטים והצווים נחקו ממסגרתם העתיקה — המדינית או השכלית — ונקבעו במסגרת חדשה: נבואית. חוקי התורה אינם דברי מחוקקים וחכמים אלא דבר אלהים בפי נביאו. החוקים נהפכו למצוות דתיות. החומר המשפטי-המוסרי העתיק קלט יסוד פולחני מרובה. יותר מזה: הוא נתערבב בחוקי פולחן, וניתן בתורה משפטית-מוסרית-פולחנית אחת. במוסר החכמה לא חלה תמורה עמוקה כזו.

רק מתוך כך אפשר לבאר ביאור מספיק את העדר היסוד הישראלי-המיוחד במוסר החכמה. המוסר הנבואי מעורה בשרשיו ברעיון הברית המוסרית. כיצד זה נעלמה האידיאה הזאת במוסר החכמה תחת השפעתה של הנבואה? ומפני מה לא נשתמר במוסר החכמה, אם נולד מתוך מוסר החורה והנבואה, שום יסוד ישראלי-מוסרי? תופעה זו אפשר לבאר באמת רק מתוך עתיקות המטבע של מוסר החכמה. אמנם, גם החכמה הישראלית ספגה מרוח ישראל עד כמה שנקלט בה רעיון היחוד. אבל היא נשארה תחום בפני עצמו, ועד בן-סירא כמעט שלא קלטה יסוד לאומי ופולחני-ישראלי. היא נשארה נאמנה לגבושי-נוסחאותיה העתיקות, ונשתמר בה המטבע הקדום של חכמת בני קדם, מצרים ובבל. ואילו התורה היא ששמה מבע ליסוד-היצירה המקורי החדש, שנתגלה בישראל. החכמה האישית, האוניברסלית, השכלית, בת המגמה לחילוניות היא איפוא ביסודה ושרשה גבושי-יצירה עתיק מן התורה החברתית, הלאומית, הנבואית, הדתית-הפולחנית. — (עיי' על זה עוד להלן בנספח: ספרות החכמה).

שמקומו ההיסטורי של המוסר החברותי-הלאומי, שנתגבש בתורה ובנבואה הוא אחרי מוסר החכמה, יש ללמוד גם מן העובדה, שהתורה והנבואה מבחינות שתי רשויות מוסריות: עולמית וישראלית. בה בשעה שמוסר החכמה יודע רק רשות אחת. לפי התורה והנביאים יש ליד חוקת ברית-סיני, שהיא חובה על ישראל, חוקה מוסרית, שהיא חובה על כל העמים ושהיא עתיקה מן החוקה הלאומית. שניות-הרשויות, שישנה בתורה ובנבואה ואינה לא בחכמה המקראית ולא בחכמה המזרחית בכלל, מלמדת

אותנו, שמוסר התורה והנבואה הוא דרגה מאוחרת יותר, פרי תמורה מיוחדת, שחל במשפט ובמוסר העתיק בהשפעת האידאיה הישראלית. המטבע הלאומי של המוסר הזה אינו חברותי-פרימיטיבי, מלפני התפיסה האנושית-העולמית. מוסר התורה והנבואה הוא טביעה חדשה, לאומית, של המוסר האנושי-העולמי. בה ניתן המוסר גם ביסודותיו האנושיים-העולמיים לאומה הישראלית מתן חדש בברית מיוחדת. מוסר לאומי זה הוא, אם אפשר לומר כך, על-אוניברסלי. והשאלה היא: מה היא האידאיה, שהובעה במתן לאומי זה של המוסר האנושי?

המטבע המיתולוגי של מוסר החכמה

תפיסת המוסר והמשפט כחכמה היא בהיותה הראשונית-העתיקה מבטויי השקפת-העולם המיתולוגית של האלילות. מדה מהותית היא של האלילות, שהיא תופסת גם את המוסר והמשפט גם את הפולחן כחכמה, כמדע, כדעת חכמים או כהניס-חכמים. המוסר הוא חכמה שכלית, והפולחן (ובכלל זה הכשוף והקסם) הוא מדע על-שכלי, חכמת-סוד. שניהם אינם רצון אלהים, אלא חכמת אלהים: חכמת אלים ואנשים אלהיים. מלחמת הרשות האלהית הטובה ברשות האלהית הרעה, מלחמת אהורמיו עם אהורמין, היא גם מוסרית: אלהי הטוב רוצים בטוב המוסרי ומואסים ברע המוסרי. כי הרע המוסרי הוא כח מזיק, דימוני. ומכיון שהאלים עצמם עומדים במערכת מלחמת הטוב והרע, הרע המוסרי פוגע בהם כמו הרע הטבעי והעל-טבעי. גם הם נאחזים ברשת החטא המוסרי, וגם הם טעונים רצוי וכפרה. וכשם שהאלים יודעים את מסתרי הפולחן בחכמתם, כך הם יודעים בחכמתם את סוד הטוב-והרע המוסרי. וכחכמה בכלל והכשוף בפרט, כך גם חכמת המוסר היא נחלת אלים מיוחדים: תות, צדק, מישור וכו'. וגם משמרת המוסר היא בידי אלים מיוחדים¹⁵.

גם המשפט נתפס בעולם האלילי כחכמה אלהית-אנושית. בכל העולם האלילי המחוקקים הם נשיאים, מלכים או חכמים. המחוקק מדומה כנושא חכמה אלהית. במצרים היו ספרי חוקים מיוחסים לתות. אבל בעצם היו המלכים והשופטים העליונים מחוקקים חוקים¹⁶. חמוך בי מזכיר במבוא ספר חוקיו את האלים, והוא כאילו נותן את החוקים בשמם, וביחוד

¹⁵ עיין למעלה, כרך א', ע' 343—348, 309 ואילך, 409—414.

¹⁶ עיין ארמון-רג'ה, Egypt, ע' 150.

בשם שמש. אבל באמת הוא מיהס את החוקים לעצמו¹⁷. מינוס נרד מנתיס, מחוקקי כרתים. ליקורגוס, המחוקק האספרטי. נומה הרומי היו מלכים ושליטים. סולון היה חכם. וכן היה בכל מקום: השלטון המדיני (המלכים, השרים או העם) היה הכח המחוקק, בסיוע חכמים יודעי דת ודין. שתוף האלהות במתן החוקים הוא עראי. ובכל אופן האל משתתף במתן חוקים כאלהי־מנְקֶשֶׁה (אורקולוס) או כמקור חכמה. המצרים יחסו ספרי חוקים לתות, אלהי החכמה והאמנות, ממציא המאזנים והמשקלות. לפי ספורו של פלוטרכוס¹⁸ למד אוסיר את המצרים את עבודת האלים ואת השמוש בפרי האדמה ונתן להם חוקים בשעה שמלך במצרים; אוסיר למד מדות ותרבות גם את שאר העמים, אבל לא בזרוע אלא בכח ההוכחה והמוסיקה. המחוקק האלהי הוא בתפיסה זו גם חכם־ממציא וגם מלך. לפי ספורו של קרוסוס¹⁹ למד אוֹאֶנְס, תחיה האלהית, שיצאה מן הים, את הבבלים מלאכה וחכמה ומדע וגם, "הנהגת חוקים". גם כאן החוקים הם חלק מן החכמה, וקשורים הם במים, יסוד החכמה. לפי האגדה הכנענית של פילון הגבולי²⁰ היו האלים צדק ומישור מיסדי המדינה. אולם את מישור הוא חושב לאביתות, ממציא הכתב, ואת צדק לאבי הכבירים, ממציאי אמוניות וחכמות. יש איפוא קשר, "משפחת" בין המשפט ובין החכמה. על חוקי כרתים ואספרטה אומר אפלטון, שהם חוקי אלים²¹. אבל לפי תפיסת האגדות היוניות אין החוקים האלה רצון האלים אלא גלוי חכמתם. מינוס היה בן זיאוס, האל חנך אותו, גלה לו את, "מסתוריו", ובהיותו מלך בכרתים למד אותו את, "חכמת" החוקים או נתן בו רוח לחוקק חוקים. רדמנתיס היה אחיו. את פני ליקורגוס מקדמת הפיתיה של מנבאת אפולון בדלפי בברכת־אל. הפיתיה מגלה לו את החוקים או, לפי נוסח אחר, מאשרת אותם. לפי אגדות אחרות עבר ליקורגוס בארצות שונות, כדי ללמוד את חכמת מתן החוקים. נומה הרומי היה בן־זוגה של הנימפה אַגְרִיה, מבנות המים (יסוד החכמה), והיא שמלאה אותו רוח חכמה אלהית²².

17 עיין סוף השבוא: נתתי משפטים וחוקים בלשון הארץ. וכן בסיום: אלה המשפטים אשר שם חמורבי וכו', ולהלן דברי שבח וגדולה לעצמו.

18 XIII, De Iside ואילך.

19 בכרוניקה של אֶבְקֶבִיוס, ספר א',

20 אצל אבסכיוס, סבוא אבנגלי, א', י.

21 החוקים, פתיחה.

22 יש לשים לב גם לקשר שבין המוסר והמשפט ובין אלהות השמש, שהאילנות

המטבע הנבואי של המוסר הישראלי

אולם האמונה הישראלית הוציאה את המשפט ואת המוסר מרשות החכמה והעבירה אותם לתחום הנבואה, ועל-ידי זה שחררה אותם מן הניקה המיתולוגית.

כבר צמדנו על התופעה המופלאה, שהתקופה המקראית אינה יודעת מלכים-מחוקקים או חכמים-מחוקקים. חוקה נצחית יש רק אחת — זו שניחנה לישראל בתורה מפי אלהים. אמנם, בחורה נחגבשה חוקה שמלפני המלוכה, ויש להניח, שבתקופת המלוכה היו המלכים מחוקקים חוקים. אבל התקופה המקראית אינה יודעת, לפי האידאיה, שום שלטון מחוקק. המלך חייב לשמור את „כל דברי החזרה“ (דב' י"ז, יט; מל"א ב', ג). השופט העליון מכריע בדברי ריבות (דב' י"ז, ח—יג). אבל אין הוא מחוקק. לדוד מיוחס חוק אחד (ש"א ל', כג—כה). אבל אין דוד נחשב למחוקק. לשלמה החכם „מכל האדם“ יחסו משלי חכמה ומוסר (שהם דברי עצה והדרכה מוסרית), אבל אף הוא אינו מחוקק. (עיין למעלה, כרך א', ע' 67; כרך ב', ע' 217—219). מן חוקים הוא, לפי האידאיה, אך ורק ענינה של הנבואה. אבל אף זכות זו אין לחפוס כזכות קבועה. מעין זכותו של מוסר מחוקק. התקפה אינה תפקידם של הנביאים שבכל דור. רק על שנים מן הנביאים שלאחרי דוד משה מסופר, שנתנו חוקים: שמואל כותב את ספר „משפט המלוכה“ (ש"א ח', ט—יח; י', כה). ליחזקאל ניתנו חוקי הבית שלעתיד לבוא (יחז' מ'—מ"ח). אבל אלה הם מקרים יחידים במינם²⁸. לפי דב' י"ח, ט—כב הנביא מודיע את רצון אלהים ומגלה עתידות. אבל אין הוא נותן חוקים. תפקידו מקביל לחפקיד המנחש האיללי, אבל לא לחפקיד המלך-המחוקק. את חוקת המשפט והמוסר היסודית מייחסת התקופה המקראית למשה, ועשרת הדברות אף

מייחסת לה השנחה מוסרית באשר היא רואה הכל. אלהי הצדק והמשפט הם בְּיָד השומרי (אלהי השמש), שֶׁמֶשׁ האשורי ובניו, פְּתוּ וּמִישְׁרוּ. צדק ומשפט הם שרי תמוז, אלהי השמש. אוסיר, המחזק-המלך המצרי האגדי, הוא אלהי השמש. אפולון, מלמדו של ליקורגוס, הוא אלהי השמש והחכמה. ליקורגוס עצמו הוא, לפי אנדה אחת, בעל עין אחת, והוא מוטיב מובהק של אנדות אלי השמש (עיין XXVI, Pauly-Wissowa, מור 2442 ואילך). גם באגדות על מינוס יש מוטיבים של עבודת השמש.

²⁸ „משפט המלוכה“ של שמואל אינו מדומה כחוק אלא כבריית (עיין למעלה, ע' 217). חוקיו של יחזקאל הם חלק מחזון משיחי. בבית שלעתיד לבוא יכהן, לפי חזון זה, יחזקאל עצמו (מ"ג, יט ואילך; מ"ה, יח ואילך), וסשום כך נתנו לו, כנראה, חוקים אלה.

נאמרו לכל ישראל מפי האל עצמו במעמד הר סיני²⁴. המשפט והמוסר הם יסוד חברית בין יהוה ובין ישראל בזמן, שבו נודע יהוה לעם. התופעה הזאת מלמדת אותנו, שהאמונה הישראלית חופסת את המוסר לא כחכמה אלהית-אנושית אלא כרצון אלהים, כמצותו המוחלטת. כחוק הטבעי כן גם החוק המוסרי אינו טבוע בהויה על-אלהית, כתפיסת האלילות, אלא נובע הוא מרצון האל העליון. לא זה בלבד שהאל ברא את עולם היש; גם עולם המחוייב להיות, הראוי להיות, הוא „בריאית“ אלהים. המוסר הוא לא הכרה שכלית: „עצה“ תועלתית או דעת סוד מיתולוגי. הוא פקודה, חוק אלהי מוחלט, שהוטל על האדם בדבר אלהים, מפי עצמו או ביד נביאו. המעשה המוסרי הטוב אינו תוספת-כח לאלהי הטוב, והמעשה הרע אין בו רע מגי, מיסוד אלהי הרע. הטוב המוסרי הוא רצונו של האל האחד. המקרא אינו חש בפירובלמה המטפיסית הקשה הגלומה כאן. אין הוא דן בשאלה הידועה על „עצמות הטוב“²⁵; אם הטוב הוא טוב מצד עצמו, ולפיכך האל רוצה בו, או אם הוא טוב, רק מפני שהאל רוצה בו. המקרא חושב את הטוב המוסרי למדת האל: ה' אל רחום וחנון... ורב חסד ואמת (שם' ל"ד, ו). כל דרכיו משפט... צדיק וישר הוא (דב' ל"ב, ד). ועוד ועוד. בה בשעה שאין המקרא מכיר בשעבוד האל לשום מערכה וחוק-הויה, הוא רואה אותו כמקיים חובת החוק המוסרי. כי החוק המוסרי אינו חוק של היש, אלא של מה שצריך וראוי להיות: הוא חוק אי-ריאלי. הוא אינו שעבוד הרצון, אלא הוא עצמו גלוי הרצון, והגשמתו היא פרי הרצון החפשי. השקפה זו משלימה את השקפת המקרא על האל והעולם. את עולם-היש ברא האל במדתו — מדת הטוב והחסד. ואת מדתו זו גלה לאדם והטילה עליו כחובה מוסרית. במדה זו על האדם „לברוא“ את עולם הטוב המוסרי. אולם רשות נתנה לאדם למרות את רצון האלהים ולעשות את הרע. רשות זו היא שורש החטא והרע בעולם. (השוה למעלה, ע' 408 ואילך).

24 ביהושע כ"ד, בה נאמר: ויכרת יהושע ברית לעם ביום ההוא וישם לו חק ומשפט בשכם. בהמשך ספר יהושע שלנו, שנוכר בו כמה פעמים ספר תורת משה, „חק ומשפט“ אינם, כנראה, אלא אותה „הברית“, שכרת יהושע עם העם. לכל היותר הכוונה לחוקים נוספים. יהושע, תלמיד משה, משלים וחותר, לפי זה, את התורה. יש מוצאים כאן, ובמסורת על שכם בכלל, מסורת מקבילה למסורת על מתן תורה על ידי משה: התורה ניתנה לא בחר סיני על ידי משה, אלא בהר נריזים על ידי יהושע. עיין: בן גוריון, Sinai, בכ"ט. אולם גם לפי השערה זו (המפוקפקת ביותר) נחנה תורה בראשית תולדות ישראל ועל ידי נביא אחד ומיוחד.

25 asetas boni בלשון הפילוסופים.

השקפה זו מפקעת את המוסר מתוך מסגרתו המיתולוגית-האלילית. אין המלחמה בין השוב ובין הרע המוסרי מלחמת רשויות אלהיות. אין הרע זוהמת תיאמת או נכלי אהורמין. אין הוא גורל מוטל על האדם ולא פרי שחיתות, שנתנו בו האלים בודון. הטוב המוסרי הוא מצות האלים, חוק, שאת קיומו הטיל על האדם. אולם מכיון שחוק זה אינו הכרח כחוק הטבע, אלא הוא צווי ודרישה, ומכיון שהאדם הוא בעל בחירה, נתנו לו שתי דרכים: הוא יכול לקיים את המצוה האלהית ולעשות את הטוב, ויכול הוא להפר את מצותו ולעשות את הרע. המלחמה הזאת אינה מלחמה בין רשויות אלהיות אלא — בין יצרי לב האדם. תפיסה זו מגבירה במדה שאין למעלה הימנה גם את עוצם הדרישה המוסרית וגם את עוצם האחריות המוסרית המוטלת על האדם.

האידיאה החדשה הזאת של המוסר נתבטאה בספרות התורה והנבואה: המוסר הוא גלוי נבואי, הוא ברית אלהים עם האדם, ומכאן חובתו. אין הטוב המוסרי „עצה“ ו„מזימה“, כלשון ספרי החכמה. חובה היא, שהאל הטיל על האדם. ובאשר הוא רצון אלהים, אנושי הוא, וחובה הוא על כל אדם. מתוך אידיאה זו נולדה האמונה המקראית (ביחוד של ס"כ), שתורה מוסרית ניתנה לאדם בתקופת בראשית. החוק המוסרי ניתן לאדם כגלוי רצונו של האלהים, ולפיכך חובה הוא על כל העמים.

האידיאה של הברית המוסרית הלאומית

אולם האידיאה החדשה לא יכלה למצוא את בטויה הממשי בתפיסה חדשה של המוסר האנושי בלבד. באידיאה של המוסר כברית אלהים כבוש היה פלוג העולם לשתי רשויות: ישראל והעמים. הבסוס הדתי החדש של המוסר האנושי שאף אל הגבוש הלאומי דוקא. ברית יהוה עם ישראל היתה היסטורית, ממשי: ישראל ידע את יהוה. הברית הקדמונה עם העמים בני נח, עובדי האלילים, היתה זהרור אגדי. כך נוצרו בהכרח שתי רשויות. הברית הדתית החדשה נכרתה בישראל, ועד כמה שנתבטאה בה אידיאה מוסרית חדשה, נתבטאה בישראל. הדרישה המוסרית המחודשת היתה מכוונת בהכרח לעם בריתו של יהוה, מאחר שהעמים האחרים לא עמדו בברית הזאת.

ולפיכך אנו מוצאים, שהמוסר החדש הכרוך באידיאה של הברית נתגבש ביחוד בחוקה מוסרית-לאומית, שנתנה עם החוקה הדתית-הפולחנית החדשה במתן אחד. מפני שהאל נתגלה בישראל והודיע לו את שמו, כרת עמו ברית משפטית-מוסרית חדשה והטיל עליו את החוק המוסרי כחובה חדשה. מפני

שעם זה יודע את ה', חייב הוא ביחוד לדעת את רצונו המוסרי ולהגשימו. הטובה הלאומית המובטחה לישראל היא השכר. אבל הדרישה היא: ממלכת כהנים וגוי קדוש (שמ' י"ט, ז). נאמנות לאלהים ולחוקיו. ולא עוד אלא שבספורים על מעמד הר סיני וברית סיני (שמ' י"ח ואילך) הברית המשפטית-המוסרית היא העומדת במרכז. בשמ' י"ח מסופר על משפט העם ועל קביעת שופטים (השוה שמ' ט"ו, כה). לפי הרכב עשרת הדברות הדרישות המוסריות (שמ' כ', ח-יז) הן כאילו טעמה ותכליתה של דרישת דעת-האלהים שבפתיחת הדברות. וגם בספר הברית הגדול (שמ' כ', כב-כ"ג, לג) היסוד המשפטי-המוסרי הוא הגובר. אין כל יסוד לחפש כאן השפעה נבואית-מאוחרת. טענתם של הנביאים, שברית האל עם ישראל במדבר היתה לה תכלית משפטית-מוסרית ולא פולחנית (עמ' ה', כה; יש' ה', ז; יר' ז', כב; ל"ד, יג ואילך), אינה הגות רוחם הם, אלא מחבטאה בה הרגשה כללית של התקופה המקראית, והיא נובעת גם מן הספורים העתיקים.

ולא זו בלבד אלא שעם התגלות האל בישראל ועם כריית הברית החדשה נקבע גם נושא חדש לאחריות המוסרית — ישראל. חוקי התורה נתונים לעם כולו, והעם כולו אחראי לקיומם. הקבוצ, שבו נודע האל, הוא המופיע כאישיות מוסרית אחת. מצד אחד האחריות המוסרית של כל יחיד מישראל נובעת מזה, שהוא כלול בקבוצ הישראלי, וחובת הברית עם ישראל חלה עליו. מצד שני אחראי הקבוצ הישראלי הלאומי לכל יחיד. בתורה נושא הצוויים הוא לא המשפחה ולא השבט וגם לא המדינה אלא העם. ברית שבטי ישראל. העם נצטוו על הצדק ועל המשפט. על שימת שופטים ושוטרים בעריו, על ביעור הרע מקרבם, על שמירת הארץ בקדושה ועל ההגנה עליה מן הדם ומן העריות ומן החמס. ה"אתה" שבספרי החוקים נע ושוטף: יש שהוא מסמן את היחיד, ויש שהוא מסמן את הכלל כולו, ויש ששניהם מובלעים בו. אפייני הוא הספור על "פילגש בגבעה" (אחת היא, אם הוא היסטורי אם לאו): מה שנעשה בבנימין הוא "נבלה בישראל", וכל השבטים נקהלים לעשות משפט ולבער, "רעה מישראל" (שופ' י"ט-כ"א). בספרות התורה איום החורבן והגלות לאומה קשור במיוחד בחטא האלילות (למעלה, כרך א', ע' 29-30). אבל הבטחת הטובה הלאומית והאיום בעונש לאומי בכלל קשורים בתנאי שמירת התורה והמצוות, ובכללן המשפטים וחוקי המוסר. ואילו הנביאים אף תלו את גורל האומה ביחוד בגורם המוסרי.

ישראל הוא איפוא, לפי תפיסת התורה והנביאים, חטיבה מיוחדת בעולם, לא רק בכחינת היחוד הדתי, אלא גם — כתוצאה מן היחוד הדתי — בבחינה מוסרית. האומה הישראלית היא מין "אישיות מוסרית" על-אישית.

המוסר האלילי העתיק, עד כמה שהוא ידוע לנו מכתבי מצרים ובבל, מטיל את האחריות המוסרית על האיש (בצירוף משפחתו). מלבד זה יודע המוסר האלילי חטאים, שיכולים לגרום רעה לקבוץ. גלויי עריות נחשבים סכנה לצבור; רצח ללא-רצוי יכול להמיט רעה על עיר או מדינה. ביחוד רובצת חטאת המלך על כל המדינה. גבוש השקפות אלה אפשר לראות באגדת אוֹיִדִיפּוֹס: אוֹיִדִיפּוֹס רוצח את אביו ונושא את אמו, ובגלל זה נפגעת תְּבִי המדינה במגפה וברעב. במקרא שולטות השקפות אלה ביחס לעולם הלא-ישראלי. האל מעניש את היחיד (קין ועוד) או את היחיד וביתו (בר' י"ב, יז) או את המדינה בחטאה (סדום) או את המדינה בחטא מלכה (בר' כ', ט). אולם על ישראל הוטלה אחריות מוסרית לאומית מיוחדת ומוגברת. עם שום אומה לא כרת האל ברית ולא נתן לה חוקים ומשפטים — כלליים ומיוחדים — בהתגלות נבואית חדשה ומיוחדת. אחד הוא ישראל. רק טובתה ורעתה של האומה הישראלית נתלתה בברית משפטית-מוסרית מיוחדת.

כך מתבררת לנו האידאיה הפנימית האמתית של המוסר הלאומי של התורה והנביאים. במדה הלאומית באה לידי ביטוי מהותו הנבואית-הדתית של המוסר: היותו מצות אלהים מוחלטת, שהוא מגלה אותה לאדם ומטילה עליו. ככל יצירות התרבות הישראלית העתיקה גם המוסר „לאומי“ הוא בצורתו, אבל אנושי-עולמי הוא במהותו. ביסודו אוניברסלי הוא לא פחות ממוסר החכמה. אמנם, מכיון שהוא ניתן לקבוץ מסוים, הרי הוא כולל צמצומים ידועים, שכבר עמדנו עליהם למעלה. אבל המוסר הזה קשור קשר אורגני בחוקה המוסרית העולמית, שנתנה לאבות העולם והוטלה חובה על כל אדם; הוא לבושו הלאומי של המוסר העולמי. נכללו בו מצוות-יסוד, שהן חובה על כל אדם ועל כל ישראלי כלפי כל אדם (עיין למעלה ע' 558 וע' 573, הערה ז). המהות הלאומית-האנושית הזאת באה לידי ביטוי מובהק ביותר בנבואה הספרותית.

הפתוס המוסרי בתוכחה הלאומית

האמונה הישראלית העבירה איפוא באידאיה של הברית את המוסר מרשות המיתולוגי והטרגי לרשות המצוה והרצון. היא הניחה כיסוד מוסד את חירות הרצון. החטא המוסרי מביא עונש, לא מפני שהעונש קשור בו קשר „טבעי“, אלא מפני שהאל פוקד עליו. מפני זה אין חטא טרגי, גורלי. החטא נולד תמיד מן הרצון, ואשם בו האדם העובר מדעת על מצות האלהים, אמנם, יש שאדם סובל על חטא, שלא הוא חטא. אבל גם עונש כזה אינו אלא פקידת-עון, המקבילה לחסד אלהים (שמ' כ', ה: ל"ד, ז). אולם

מקורם הראשון של החטא והעונש הוא תמיד הרצון האנושי (עיין כרך א', ע' 451—455). ברשות האדם לעשות את הטוב ולקיים את מצות האלהים. ולפיכך האדם הוא האחראי לרע הנעשה תחת השמש. מכאן הפתוס המוסרי העצום של המקרא. שאין דוגמא לו בעולם האיללי. המוסר האיללי הוא ביסודו חכמית-תועלתית. זוהי גם מדתו של מוסר החכמה המקראית: הוא מיצץ ומדריך ומסביר את תועלת המוסר. אולם בספרות התורה והנבואה, שבה נתגבש המוסר הישראלי המקורי, פועמת הדרישה המוחלטת והעצומה. גם היא מאיימת בעונש. אבל אין היא רומזת באצבע פקחית על העונש, כמוסר החכמה, אלא מבשרת אותו מתוך סערת הלב והנפש. העונש עצמו הוא לה דרישה מוסרית יותר מאשר איום ואזהרה. וגם הוא מובלע בפתוס המוסרי. את הפתוס המוסרי הזה אנו מוצאים באזהרות ובתוכחות שבתורה, בספורים על נתן (ש"ב י"ב, א—יב) ועל אליהו (מל"א כ"א, יז—כד). וביחוד בדברי הנביאים הסופרים. ובודאי לא דבר ריק הוא, שהפתוס הזה כרוך ביחוד דוקא בתוכחה הלאומית. לא המוסר האישי של ספרות החכמה, אלא המוסר הלאומי של ספרות התורה והנבואה הוא הספירה של הפתוס הנבואי הנשגב. דבר זה מוכיח בבירור, שסלע-מעינו של המוסר הישראלי המיוחד היא האידאה הדתית הישראלית החדשה וכל הכרוך בה: שחרור המוסר ממסגרתו המיתולוגית, תפיסת המוסר כרצון האל וכמבע למדות האל, כברית עם החברה, כדרישה המכוונת כלפי הרצון החפשי.

ולא עוד אלא שהפתוס הנשגב והמיוחד של המוסר הלאומי אף הוא משמש לנו מופת חותך לכך, שאין לאומיות זו דרגה של מוסר פרימיטיבי, לפני-אישי, אלא דרגה עליונה של מוסר על-אישי. החדוש של המוסר הזה הוא, שאין הוא מסתפק באחריות היחיד או היחיד ומשפחתו, אלא מטיל את האחריות על החברה כולה — על האומה, ולא מתוך חוש חברותי ראשוני, אלא מתוך דרישה מוסרית עילאית. המוסר אינו „ענין פרטי“, על החברה לחנך כל יחיד ולפקח על מעשיו. החברה נענשת על כל יחיד. ולא באשר יש פשעים מוסריים, שכח בהם להטיל זוהמה, „מיאזמה“, ולהביא חמת-אריניות על החברה. אלא באשר חובת „ברית“ מוטלה על החברה: באשר חובה עליה לבער הרעה מקרבה ולהשליט בקרבה צדק ומשפט. המומנט החברותי-הלאומי הזה נובע מן השאיפה העצומה להגשמת המוסר, שהיא תעודת החברה, והיא למעלה מכחו של היחיד. זהו הרעיון החדש של מוסר זה, ביחוד בתפיסתו הנבואית, לעומת מוסר החכמה העתיק, שאינו יודע אחריות חברותית-לאומית.

יט. תורת הגמול

סדר-עולם מוסרי

ככל הדתות העתיקות האמינה גם הדת הישראלית בסדר-עולם מוסרי: בגמול, שגומל האל לצדיק ולרשע. אולם מן התפיסה הדתית-המוסרית המיוחדת של האמונה הישראלית נבעו גם דעות ופרובלמות מיוחדות לה. יסוד מוסד הוא באמונה הישראלית (בתורה, בנביאים ראשונים, במשלי, בתהלים וכו'), שהצדק שולט בעולם, שהאל משגיח וגומל לכל איש כגמולו. אמונה רווחת היא בעולם האילי, שהאלים פוקדים על הרע, שהם מרגישים בו, ועוזרים לעני המשווע אליהם. אבל יתרה על זו מדחו של אלהי ישראל: הוא נוהג עולמו בצדק ומשליט בו משפט. אולי דוקא משום שהאמונה הישראלית העתיקה אינה יודעת משפט נפשות בשאול, גוברת בה הדעה, שהדין מתבצע עלי אדמות, שיש סדר-עולם מוסרי וגמול-אמת בחיי העולם הזה. ההתנגשות בין האמונה האידיאליסטית הזאת ובין המציאות מולידה פליאות ותמיהות המטילות סערה בנפש האדם המקראי ומעוררות אותו לאמץ כחו למצוא את חידתן.

גמול אישי וגמול קבוצי

אמונת הגמול של התקופה העתיקה היא גם אישית וגם קבוצית. דעה רווחת היא, שתורת-הגמול האישית היא מאוחרת בישראל ושנתחדשה על ידי יחזקאל, שכאילו הביא מהפכה בתורת-הגמול הישראלית. שבתקופה העתיקה היתה קבוצית. דעה זו מושרשת באותה הדעה, שעמדנו עליה למעלה, שהאמונה הישראלית העתיקה היתה קבוצית ושהיחיד לא חפס בה מקום בכלל. וכן קשורה היא בהשקפה, שס' משלי וס' איוב, שבהם כאילו שלטת תורת הגמול האישית, מאוחרים הם, והם המשך התפתחות דעותיו של יחזקאל. אבל אין כל זה אלא סבך עבה של טעיות.

כבר ראינו (למעלה: היחיד והחברה), שבאמונה הישראלית חפס גורל היחיד בכלל מקום חשוב. מלבד זה לא הביא יחזקאל שום „מהפכה“ בתורת הגמול. והטעם הוא פשוט: הנביא הזה עצמו אינו מחזיק בעקביות באותה הדעה, שהביע אותה רק בשני מקומות בכפרו, שאין שחוף בגמול ושכל יחיד אחראי לעצמו. אין איפוא „מהפכה“ אפילו בהשקפות יחזקאל עצמו. כל שכן שלא היתה שום „מהפכה“ בהשקפות דורו או הדורות שלאחריו.

הדעה, שאין שתוף גמול, לא השפיעה כלל ולא נתקבלה מעולם, וגם לס' משלי ואיוב אין כל יחס אליה (עיין להלן בנספח: ספרות החכמה). היהדות המאוחרת מאמינה בגמול אישי ובגמול קבוצי גם יחד. ואמונה זו היא גם אמונת התקופה העתיקה. ולא זו בלבד, שהאמונה בגמול אישי לא נולדה בזמן מאוחר, אלא שיש לחשוב אותה לחלק מן הנחלה, שנחל ישראל מן העולם התרבותי מימי קדם. שהרי את האמונה בגמול אישי ליד הגמול הקבוצי אנו מוצאים גם במצרים וגם בבבל. ביהדות המאוחרת הורחב תחום גמולו של היחיד בשעה שנשתרשה בה האמונה בתחית המתים ובגמול בעולם ההוא. אבל האמונה בגמול אישי כשהיא לעצמה עתיקה היא.

את הדעה, שהיחיד עצמו מקבל שכר או נענש על מעשיו אנו מוצאים גם במקורות המקראיים העתיקים ביותר. אלא שהיחיד אינו מדומה ככריה נפרדת בפני עצמה. היחיד קשור קשר אמיץ במשפחתו, בשבטו, בעמו, בעירו, בארצו. ומכיון שתחום חייו של היחיד רחבה (רחבה בסוף) מתחום חיי גופו, גם תחום הגמול שלו רחב יותר. מפני זה אין לחשוב לגמול "קבוצי" כל גמול, שהיחיד אינו משמש לו נושא בגופו. מכריע הדבר למי הגמול מכוון. אם האל הבטיח לאבות לעשות אותם "לגוי גדול", הרי הגמול הזה מתגשם, לכאורה, בקבוץ הישראלי. אבל באמת הוא מדומה כשכר אישי לאבות. אושר אין-סוף הוא ליחיד בהכרה זו, שורעו יהיה לגוי גדול, שיקרא על שמו לעולם. אם האל "פוקד עון אבות על בנים", הרי זה לא גמול לבנים אלא לאבות. מיתת בני יחיא'ל, בונה יריחו, היא עונש ליחיא'ל ולא לבנים. מיתת בנה של בת-שבע היא עונש אישי לדוד. ואפילו מרידת אבשלום וחלול כבוד פילגשי דוד נתפסים כעונש אישי לדוד. המפלה בגלבע ומיתת בני שאול הם עונש אישי לשאול, נוסף על מיתתו שלו. וכן להלן. ולעומת זה נחשבת מפלת ישראל בעי אחרי מעשה עכן עונש לעם ולא לעכן עצמו. הרעב, שהיה בימי דוד בגלל המתת הגבעונים בימי שאול, נחשב עונש לעם ולדוד על שלא כפרו על מעשה שאול. וכן חורבן הבית בימי צדקיהו בגלל מעשי מנשה. וכן להלן. יש איפוא גמול המתבצע ביחיד בלא שתוף. יש גמול המתבצע בשתוף, אבל מדומה הוא כגמול אישי. ויש גמול המתבצע בשתוף ומדומה כגמול קבוצי. את הסוגים האלה אין לערבב, אם כי יש לפעמים שבמעשה-גמול אחד נכללות שתי אידיאות יחד.

גמול אישי בספורים ובחוקים

ההזכרה הראשונה של הגמול במקרא היא הזכרת גמול אישי: באגדה העתיקה על חטא אדם וחוה. כבר ראינו, שלפי האגדה בבר' ב'–ג' נבראו

האדם ואשתו מלכתחלה לא כ„אבות“ אלא כיחידים. ובהתאם לזה אנו מוצאים, שהעונש, שנקבע להם על אכילת פרי עץ הדעת, הוא אישי בהחלט ואף נקבע לאדם עוד לפני בריאת חוה: ביום אכלך ממנו מות תמות (ב', טז—יז: ג', ג). וכן אנו מוצאים גמול אישי בהחלט בהרבה ספורים. אישיים הם שכרם ועונשם של קין (לפחות, לפי נוסח הספור ומקומו עכשו; בר' ד', ג—טז), חנוך (ה', כד), נח (ו', ח ואילך), לוט (י"ט, א ואילך)¹, אשת לוט (שם, כו), אברהם (כ"ד, א; כ"ה, ח), יצחק (כ"ו, יב—כט), יעקב (כ"ח, כ—כא; ל', כז—ל"א, יח, מב; ל"ב, ו, יא), ער ואונן (ל"ח, ו—י), אחי יוסף (מ"ב, כא—כב), המילדות (שם' א', כא), נדב ואביהוא (ויק' י', א—ג), מרים (במ' י"ב, י), המרגלים, כלב, יהושע (שם י"ד, כח—לח; דב' א', לו, לח), דור המדבר (במ' י"ד, כח—לה; דב' א', לד; ב', יד—טז; יהושע ה', ו), מקריבי הקטורת (במ' ט"ו, לה), משה ואהרן במי מריבה (במ' כ', יב—כד; דב' ל"ב, מט—נב; ל"ד, ד), צלפחד (במ' כ"ז, ג), עובדי בעל פעור (לפי דב' ד', ג—ד), אדני בזק (שופ' א', ז), אבימלך ואנשי שכם (שם ט', נו—נז), חנה (ש"א א', יט—כ, כז; ב', כא), בני עלי (שם ב', כה, לד; ד', יא), שאול (שם ט"ו, יז—כט; ט"ז, יד), נבל (שם כ"ה, לח—לט), עזה (ש"ב ו', ז), דוד (לדעת שמעי: שם ט"ז, ח), ועוד ועוד². יש גם עונש, שבא על קבוצ שלם, אלא שבאמת אינו אלא גמול אישי, מאחר שלפי ההנחה כל אישי הקבוצ שותפים בחטא, ואין שום העברת אחריות מאיש לאיש. דור המבול היה כולו נשחת, חוץ מנח. אנשי סדום היו כולם חטאים, חוץ מלוט וביתו. גם חלק ניכר של החוקים שבתורה, אף-על-פי שבכללם הם נתונים במסגרת לאומית, אחוז באמונת הגמול האישי (עיין למעלה, ע' 541—542). האזהרות לכהן וללוי בענייני שירות בקודש ומנהגי התקדשות ואכילת קדשים כרוכות באיומי עונש אישי (שם' כ"ח, לה, מג; ל', כ—כא; ויק' ח', לה; י', ו—ז; ט"ז, ב; במ' ד', טו, כ; י"ח, לב). ליד האיומים בענשים לאומיים אנו מוצאים בדב' כ"ט, יז—כ אזהרה לכל איש או אשה או משפחה או שבט, שיענשו במיוחד על חטאם. כל פרשת הארורים בדב' כ"ז, טו—כו מכוונת לגמול יחיד. — משל עתיק ביש' ג', י—יא מביע את האמונה בגמול אישי לצדיק ולרשע.

1 אמנם, נח ולוט ניצלו עם בני ביתם. אבל אין באנדה רמז, שבין בני ביתם היו רשעים, שניצלו בזכותם. הנחת האנדה, היא, שצדקת האנשים האלה היא סמילא צדקת בתיהם ושבתיהם היו חמיכות מיוחדות, שרשעת הסביבה לא מפעה בהן. בנות לוט הנשואות ובעליהן לא ניצלו (בר' י"ט, יד).

2 השוה לה ר, Sozialismus, ע' 18 ואילך.

ש ת וף ג מ ו ל

אולם קיימת גם אמונה בשתוף גמול ובהעברת אחריות. יש מעשים, שהגמול עליהם חל לא על עושיהם בלבד, ויש מעשים, שהגמול עליהם אף קיים לדורות.

כל הספורים הרבים במקרא על ה"אבות" מניחים שתוף גמול. יש שהגמול הטוב או הרע משיג גם את עושה המעשה גם את זרעו אחריו. גמול אישי-משותף כזה אנו מוצאים בספורים על אדם, חוה והנחש (בר' ג', יד—ט), דור הפלגה (י"א, ח—ט), שבט לוי (שם' ל"ב, כט—כט; דב' י', ח), פנחס (במ' כ"ה, ז—יג), גחזי (מל"ב ה', כז), וכן בספורים על בחירת דוד ושאר מלכים. ויש שהגמול האישי-המשותף אינו עתיד להתגשם אלא בורע. ממין זה הוא גמול אבות ישראל ושאר אומות, שהובטח להם, שיהיו לגוי גדול. וכן דבר נח על בניו (בר' ט', בה—כז), מארת בית עלי (ש"א ב', לא—לט; ג', יג—יד) ובית יואב (ש"ב ג', כט).

אמין הוא ביחוד חוג-השתוף של המשפחה. לגבי האב והבעל אישיות הבנים והאשה כאלו בטלה, והם נכלעים בספירת-הגמול שלו. גם המשפט העתיק ידע את עונש הבנים בעון אבותיהם. עיין חוקי חמורבי ר"י, קט"ז, ר"ל. מנהג או חוק מעין זה היה קיים, כנראה, גם בישראל, עיין מל"ב ט', כו; ועיין יהושע ז', כד—כו; שופ' כ"א, י; ש"א כ"ב, יט; ש"ב כ"א, ו ואילך. השוה בר' מ"ב, לו. אולם במשפט האנושי בטל המנהג הזה בזמן מאוחר (עיין דב' כ"ד, טז; מל"ב י"ד, ו)⁸. ואילו במשפט ההשגחה האלהית נשאר שתוף-הגמול של המשפחה יסוד מוסד בכל הדורות. האל פוקד עון אבות על בנים ושומר חסד לאלף דור (שם' כ', ה—ו; ל"ד, ז; דב' ה', ט—י; ז', ט). לפי האגדה על קרח בלעה האדמה את קרח ועדתו וכל אשר להם (במ' ט"ז, כו—לג)⁴. בחטא ש אול נספו בניו (ש"א כ"ח, יט). בחטא דוד מת ילדה של בת שבע (ש"ב י"ב, יד—יח) ונגזרה גזרה על אמנון, אבשלום ואדוניה

⁸ אימתי נוצר החוק בדב' כ"ד, טז, אין לדעת. אבל אין ספק, שמנהגים או חוקים שונים יכלו לשמש יחד בזמן אחד. אפייני הוא ספורו של קרדוף (IX, 88): אחרי המלחמה הפרסית מסרו אנשי חיבי לפכסניאס את בני אֶסְטִינוֹס, שהיה מן הנומים אחרי פרס, ואחרי נצחון היונים ברת. אבל פכסניאס פטר אותם ואמר, שהבנים אינם אשמים בנפית אביהם אחרי פרס. הרי שחי הפיסות סותרות זו את זו בדור אחד.

⁴ „ובני קרח לא מחו" (במ' כ"ו, יא) לא בא אלא להמביר את מעיאות משפחת הקרחים (עיין שם, נח; דה"א ט', יט, ועוד). ובעלי האגדה אמרו, שבני קרח נבלעו גם הם, אלא ש„מקום נתבצר להם בניהינם וישבו עליו" (מנהדרין ק, ע"א).

(שם, י). בחטא ירבעם מת ילדו (מל"א י"ד, א—יח). בני איוב ובנותיו מתו בנסיון איוב, ואחר כך נחננו לו בנים ובנות אחרים (איוב א', יח—יט; מ"ב, יג). ירמיה מתפלל למות בני אויביו (יר' י"ח, כא—כב), וזה הובטח לו (י"א, כב). וכן להלן. עונש המשפחה נחשב לעונש אישי ממש (ש"ב כ"ד, י"ז). — וכן גם העונש הבא על האשה בעוון בעלה. טמוא פילגשי דוד הוא עונש לדוד (ש"ב י"ב, יא; ט"ז, כ—כב). עמוס נבא לאמציה לא רק, שבניו ובנותיו ימותו, אלא גם, שאשתו „בעיר תזונה“ (עמ' ז', יז). ועיין יש"ג, טז: זכ' י"ד, ב; איוב ל"א, י—יא.

אולם הספירה של הגמול המשותף יכולה לכלול גם קבוץ גדול: עיר או ממלכה. חטא אחד העם באשת איש יכול להביא רעה על הממלכה (בר' כ', ט; כ"ו, י). ביחוד גורר חטא המלך עונש לכל המדינה. מצרים לקחה בעוון פרעה (אף-על-פי שפרעה מצרף בעוון גם את עמו: שמ' ט', כז). וכן מתבארות הצרות, שבאו על הממלכה הישראלית, בעוונות המלכים. בחטא שאול ניתנו ישראל ביד פלשתים (ש"א כח, יט). חטא דוד בבת-שבע היה גרם למרידת אבשלום. על הספירה, שספר את העם, היתה מגפה בעם (ש"ב כ"ד). בחטא שלמה נחלקה המלוכה (מל"א י"א, יא; י"ב, טו), ובזכות דוד לא קרה הדבר בימי שלמה עצמו ולא ניטלה המלוכה כולה מבית דוד (שם י"א, יב—יג, לד—לו). ההשקפה הזאת על שתוף-הגמול בין המלך ובין העם היא מיסודות ההיסטוריוסופיה המקראית.

ספירה מיוחדת של שתוף-אחריות-וגמול בבחינה דתית ומוסרית היא האומה הישראלית, חבר שבטי ישראל. יסוד השתוף הזה אינו, לפי האדיאה, „טבעי“, כשתוף המשפחה או השבט, אלא „מלאכותי“, מוסכם ומונח. ראשיתו בברית, שכרת האל עם העם בימי יציאת מצרים. הברית הזאת הוטלה חובה על העם לדורותיו עד עולם (דב' כ"ט, יג—יד), והחוקים כולם ניתנו לדורות, לחק-עולם וכו'. מפני זה יש שתוף-גמול בין כל אישי העם ובין כל דורות העם. אדיאה זו היא יסוד כל ההשקפה ההיסטורית של המקרא: של האגדה, של הספור, של ההיסטוריוסופיה, של הנבואה. כל חטא דתי או מוסרי, שחטא חלק מן העם, נזקף על חשבון „ישראל“ ומשמש הסבר לקורות האומה כולה. כבר עמדנו על כך, ששיטה איריאליסטית זו מראה את המציאות ההיסטורית באספקלריה עקומה ושהיא הרבה להטעות את חוקרי תולדות ישראל המערבבים את הפילוסופיה במציאות. בעגל חטא רק חלק מן העם (שמ' ל"ב, כח), אבל הקצף יצא על כל ישראל. על מרי קרה ועדתו בקש יהוה לכלות את כל עדת ישראל, אלא שישראל ניצלו בתפלת משה ואהרן (במ' ט"ז, כב). בבעל פעור חטא רק חלק מן העם (במ' כ"ח

ד—ה), אבל החטא נתלה בכל ישראל (שם, ג—ד), והמגפה היתה בעם (שם, ח—ט), והחטא רבץ על העדה עוד אחרי כבוש הארץ (יהושע כ"ב, יז). מעל עכן בחרם נזקף על חשבון ישראל, והקצף יצא על כל העם (יהושע ז', א—יב, עיין ביחוד יא; כ"ב, כ). למעשה פילגש בגבעה הרגיש את עצמו כל העם אחראי. פגיעת יונתן בשבועת שאול עוררה קצף על ישראל (ש"א י"ד, כד—ל, לו—מה). ובכלל: בתורה ובנביאים מופיע ישראל כספירת-גמול אחידה.

הגמול הצודק

אולם אף-על-פי שבמקרא קיימת אמונה בשתוף-גמול, קיימת בו גם ההרגשה, שהגמול הצודק ביותר הוא זה, שפוגע בחוטא לבדו, ובכל אופן—במדה שהיקף השתוף מצומצם יותר מתאים הגמול יותר למדת-הצדק. ולפיכך אנו שומעים תלונות על שתוף הגמול. משה מתלונן: האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצף? (במ' ט"ז, כב). וכן דוד: הנה אנכי חטאתי... ואלה הצאן מה עשו? (ש"ב כ"ד, יז). וכן אנו מוצאים בכמה ספורים, שהעונש הקבוצי תכליתו האמתית לפגוע בחוטא בלבד, וכשהחוטא נענש, כבר סופקה מדת-הדין. זוהי האדיאה של הספורים על עכן (יהושע ז'), יונתן (ש"א י"ד, כד—מה), בני שאול (ש"ב כ"ב, א—יד), יונה (יונה א'). בספורים על עכן ועל בני שאול וכן בבמ' ט"ז, כב; ש"ב כ"ד, יז השתוף המשפחתי נחשב צודק לעומת השתוף הלאומי. בספורים על יונתן ועל יונה הגמול האישי-בהחלט נחשב צודק. ובכל זאת קיימת גם בספורים אלה האמונה, שלפי מדת-הדין האלהית עלול אשילו קבוץ מקרי כנוסע אניה אחת לסבול בעון איש אחד⁵.

סוד ההשגחה

על ידי כביעת הספירות השונות של הגמול נסה האדם המקראי לעמוד על סוד ההשגחה האלהית. האל גומל על הטוב ועל הרע. אבל גורל האדם אחוז בגורל זולתו, וחוט קורותיו ארוג בארג קורות רחוקות. על גורל האדם משפיעים מעשי אבותיו, קרוביו, בני ארצו, בני עמו, מלכו. מלבד זה היו הנחות-עזר אחרות, כדי להבין את דרכי ההשגחה. יש שהאל משליח יסורים בבני אדם, כדי לנסותם. את ישראל נסה במדבר (שמ' ט"ו, כה; דב' ח',

⁵ גם אצל היוונים מצויה אמונה זו בשתוף-הגמול של נוסעי אניה. השוה לזה ר,

ב—טז) ובארץ (שופ' ב', כב—ג', א). לפי ספור-המסגרת של ס' איוב נשתלחו יסורים באיוב כדי לנסותו. מלבד זה האל מאריך אפו לרשעים ונחם על הרעה (שמ' ל"ד, ו, ועוד: יונה ד', ב). וכן הוא ממתיך עד שתתמלא סאת החטא (בר' ט"ו, טז). האדם המקראי מאמין בכל אופן בסדר-עולם מוסרי. ואם יש שהצדיק סובל והרשע מצליח, הוא שופך נפשו בתפלה לאלהים ומתחנן להופעת מדת הדין. בכמה מפרקי תהלים אנו מוצאים את הצפיה הזאת למשפט הרשעים.

צדוק האלהים

אולם למרות האמונה המוצקה בגמול-צדק אלהי הרגישה האמונה הישראלית תמיד במצוקת הנגוד בין המציאות ובין הדרישה הדתית-המוסרית. אפשר לומר: המקרא הוא ספר צדוק-האלהים, ספר הַיָּאֲדִיקִיָּה. שאלת התיאודיציה המקראית אינה מוסרית-בלבד אלא דתית-מוסרית. היא דנה לא רק על גורלו של הישר ופועל-האון או על גורל העשוק והעושק אלא גם על גורל עובד האלהים והממרה בו. ה"צדיק" וה"רשע" הם מושגים מוסריים-דתיים במקרא בכללו. היש התאמה אמיתית בין גורל הצדיק והרשע במציאות ובין הדרישה המוסרית-הדתית? לסופרי המקרא אין זו שאלה פילוסופית קרה. הם שואלים אותה מתוך מצוקת-לב וחרדת-נפש. הם נצלים על גחליה. ויותר משהם שואלים הם משיבים: הם משיבים ומצדיקים תמיד את האלהים; הם מרגישים תמיד צורך ל"הצדיק". אבל יש שהשאלה פורצת ממעמקי הלב, והיא נשאלת מתוך שועה, תלונה ותפלה מרה ונואשת.

שאלת התיאודיציה, שאלת מקור הרע העולמי, נפלגת במקרא לשלש שאלות-יסוד. האחת היא שאלת הרע הטבעי-הקדמוני: המות, המחלה, הצער והעמל, שניתנו לכל מין האדם לנחלה. התשובה על שאלה זו נתנה באגדות-בראשית (עיין למעלה, ע' 405 ואילך). השניה היא שאלת הרע הדתי: מקור האלילות. בתוך שאלה זו קבוצה השאלה המסעירה של הרע הדתי-הלאומי: מפני מה חלש הוא ישראל, עם ה' מן הגויים ומפני מה הם משתררים עליו ומענים אותו? שאלה זו מנסרת בכל המקרא ובכל הספרות היהודית המאוחרת. השלישית היא שאלת הרע המוסרי. ושתי פנים לרע הזה: א' — הרע החברתי האנושי, שלטון החזק על החלש, שלטון העושק והדכא, נצחון הרשע על הצדיק. ב' — הרע המוסרי האלהי-הטבעי, היסורים הבאים על הצדיק מאת האלהים על לא חמס בכפו. שאלה זו נרונה בספרות הנבואית, וביחוד בספרות החכמה ובס' תהלים. כיצד להסביר תופעות אלה מתוך האמונה בהשגחת אל עליון?

תלונות על הרע העולמי וביחוד על הרע המוסרי אנו מוצאים גם בעולם האלילי: במצרים ובבבל. השאלות עצמן לא נולדו בישראל. ל„איוב“ ול„קהלת“ יש דוגמאות בספרות מצרים ובבל. אנו מוצאים בספרות זו תלונות על גורל האדם, על השחיתות המוסרית השלטת בעולם, על הצלחת הרשעים, על הפורענות הבאה על ירא-האלהים ועל הצדיק. וגם כאן הנפש נקלעת בין אמונה בהשגחה ובגמול טוב לצדיק ובין יאוש וספק או אף כפירה בסדר-עולם מוסרי. ובכל זאת אפשר לומר, שהתיאודיצייה נולדה על קרקע האמונה הישראלית. כי רק כאן השאלה נשאלת מבחינה עקרונית כשא ל ת כ ב ו ד ה א ל ה י מ . המקרא אינו חרד בעצם לגורל האדם, אלא — לתוקף האמונה בצדקת האלהים. ולא עוד אלא שהצגת-השאלה עצמה שונה היתה בישראל ביסודה מהצגת-השאלה בעולם האלילי. לאילולא לא היה הרע כשהוא לעצמו פרובלמה, מאחר שהיא מאמינה בקדמותו האלהית: יש יסוד אלהי טוב ויסוד אלהי רע. מפני זה אין ברע היסודי והקדמוני משום האשמה כלפי האלהות הטובה. הרע הזה הוא גם גורלו של האל הטוב עצמו, והוא סובל ומתענה ונלחם בו כאדם. ומלבד זה לא סלד האדם האלילי באמת גם מלהאשים את האלים ברע המוסרי. אמנם, הם שופטים את האדם ופוקדים על חטאיו. אבל הלא גם הם עצמם חוטאים ונענשים. ולפיכך יכול הוא להניח, שהאלים מקנאים באדם ומביאים עליו רעה, או שהם משחיתים אותו בודון, או שאין לבם לגורל הצדיק והרשע. (עיין למעלה, ע' 405). האדם האלילי קיבל, מתלונן, מתמרמר ומגדף או מקבל עליו את גורל-הדין מתוך יאוש פסימי. פנים אחרות לגמרי היו לשאלה זו בישראל. מצד אחד לא הניחה אמונת-היחוד שורש אלהי לרע; הרע גם הוא מאת יהוה. ומצד שני לא סבלה כל הטלת פגם ואשמה באלהים. האל הוא כולו טוב ורחום וצדיק. העולם הוא גלוי חסדו וטובו. הצדק והמשפט הם גלוי רצונו ומצותו. הוא משגיח על עולמו ומנהלו בדין וברחמים. ומפני שלא נתנה לרע טעם מיתולוגי, מוכרח היתה למצוא לו טעם מוסרי. אולם בשעה שהמציאות לא ניתנה להסגר במסגרת הדרישה הדתית-המוסרית, הסעירה אותה הרגשת פגם ומיעוט-דמות. להאשים ולהתיאש לא יכלה. בהכמה פסימיסטית לא יכלה להסתפק. ולפיכך התלוננה והתאוננה ולא חדלה לבקש מוצא. היא מתלבטת בהצדקת האלהים, מפני שהיא בטוחה בטחון נאמן בצדקתו. מכאן כל הפתוס של התיאודיצייה הישראלית, שאין דוגמא לו בעולם האלילי.

יסודה של התיאודיצייה הישראלית היא אגדת החטא האנושי או המרי האנושי. באין חטא אלהי יש בהכרח חטא אנושי, שהוא תמיד שורש כל רע. כיצד פתרה האמונה המקראית את שאלת הרע הקדמוני, ובכללה גם

את שאלת מקור האלילות. כבר ראינו. אולם שאלת הרע הדתי-הלאומי ושאלת הרע המוסרי הטרידו אותה ביחוד, ובהן התלבטה תמיד, בכל פעם שנתקלה בתופעותיהן החדשות.

גורל ישראל בין העמים היה לאמונה הישראלית תמיד חידה קשה. בישראל בחר האל, בו נתגלה והבטיח לו ארץ ושלוה וברכה. אבל המציאות ההיסטורית רחוקה היתה ביותר מן האדיאנה וזקקה תמיד הסבר וצדוק־אלהים. הפגעים, שבאו על ישראל מיום צאתו מארץ מצרים, וביחוד כשלונו לפני עמים אליילים, הביאו לידי מבוכה ומצוקת־נפש. האין כשלון עם־האלהים כשלון לאמונתו? המבוכה הזאת עתיקה היא מאד בישראל. בטוי עממית־תמים ניתן לה בתפלות משה בשם' ל"ב, יא—יד; במ' י"ד, יג—יו; דב' י', כח—כט: גורל ישראל הוא גורל כבוד ה' בעיני העמים. וכן גם יהושע ז', ט. השוה דב' ל"ב, כו—כו; מל"ב י"ח, כו—י"ט, לר. בכמה מפרקי תהלים, שאין אנו יכולים לקבוע את זמנם בדיוק, אלא שאין ספק, שנתחברו בימי מלחמה וסבל בתקופת בית ראשון, הובעה המצוקה הדתית־הלאומית הזאת: האויב מדכא את ישראל ומכה בו, ודבר זה הוא חלול שם אלהים; המשוררים חרדים לכבוד האל ומתפללים לישועה—למען שמו (תה' מ"ד, טז—יו; ע"ד, י, יח, כב—כג; ע"ט, י—יב; פ"ג, יו—יט; קט"ו, א—ב; השוה מ"ב, ד, י—יא; מ"ג, ב). המצוקה הדתית הזאת עצמה היא שהולידה את אגדת החטא הלאומי של ישראל לתכלית הצדקת האלהים. ודאי היה לאגדה זו גם יסוד כל שהוא במציאות. „חטא” ישנו תמיד ובכל מקום. אלא שלמחשבה המקראית החטא הוא דרישה יותר משהוא מציאות. ואם אין חטא ב„בנים”, אפשר תמיד למצוא „כוסר” בדורות האבות למען הצדיק את קהות שני הבנים. הצדקת־אלהים היא למחשבה המקראית הכרח ראשוני. ובכל דור ודור הביא החכמה הזה לידי הסברת הרע הלאומי על ידי החטא.

גם בשטח החיים המוסריים לא יכלה המחשבה המקראית להתעלם מן הנגוד, שהיה קיים בין המציאות ובין הדרישה, בין היש ובין הראוי להיות. הכלל הגדול היה, שיש גמול צודק בעולם. אבל אי אפשר היה גם להעלים עין לגמרי מן העובדות הסותרות כלל זה. כחכמים והמשוררים המצרים וההכבלים כך קובלים גם חכמים, משוררים ונביאים בישראל על שלטון הרשעה בעולם. אלא שגם לתלונה זו יש בישראל טעם דתי מיוחד: גם היא נובעת מן החרדה לכבוד אלהים. הרשע המצליח אומר בלבו: „אין אלהים”. הרשעים, מכיון שאין יד ההשגחה האלהית פוגעת בהם, כושרים בהשגחה ומטיחים דברים בגאווה ובוז כלפי שמים. עיין תה' י', ג—ה, יא—יג; י"ב, ה; י"ד, א—ד (= נ"ג, ב—ה); ל"ו, ב; ע"ג, ד—יא; צ"ד, ז; איוב כ"א, יד—טו. ויש

שאף את הצדיק-המאמין עצמו מביאה שלות הרשעים במבוכה. יש שבלבו מתעורר רגש של קנאה „בהוללים“, והוא מפקפק, אם יש טעם בצדק ובחוס (תה' ע"ג, ב ואילך). המשורר מחפלו למשפט-אלהים על הרשעים למען כבוד אלהים, למען ידעו בני האדם, כי יש אלהים שופטים בארץ (תה' ט, יז—כא; י', א—יח; נ"ח, יא—יב; נ"ט, יג—יד; ס"ד, ח—י). החרדה והצפיה אין בהם כדי לערער את האמונה בצדק האלהי. גם הנביא מדבר „משפטים“ עם האלהים על שלות הרשעים, אבל יודע הוא, כי „צדיק“ הוא (יר' י"ב, א—ב). לאיש המקראי אין מפלט אלא באמונה (תה' ע"ג, יז—כב; ל"ז, א ואילך; השוה חב' א', ב—ב', ד).

שאלת צדוק-האלהים נתגבשה ביחוד בס' איוב — מן היצירות הנשגבות ביותר של התקופה העתיקה. הדן בעיקר בשאלת הרע המוסרי האלהי-הטבעי.

ס' איוב

הרכב הספר. בס' איוב אנו מבחינים שני יסודות, שנתאחדו ליצירה אחת: את ספור-המסגרת הפרוזאי (א'—ב'; מ"ב, ז—יז) ואת מחזור-השיחות הפיוטי (ג'—מ"ב, ו; בפרקים אלה פרוזאיות הן רק הכותרות שבראשי השיחות והפתיחה לדברי אליהוא: ל"ב, א—ה). ספור-המסגרת הוא עבודו של ספור עממי על נסיונו של איוב. איוב, מארץ עוף (אדום), היה איש תם וישר, שהאל ברכו בבנים ועושר. בגלל קטרוגו של השטן נסה אותו האלהים בנסיון קשה: בניו מתו, הונו אבד, והוא הוכה בשחין רע. אבל איוב עמד בנסיון. הוא לא נתן „תפלה“ לאלהים ולא „ברך“ אותו אל פניו כדבר השטן וכעצת אשתו. שלשת רעי איוב, אליפו, החימני, בלדד השוחי וצופר הנעמתי, באו לנווד לו ולנחמו. שבעה ימים ישבו אתו לארץ, ואין דובר דבר. ואחרי כן פתח איוב את פיו ויקלל את יומו. בזה נפתח מחזור-השיחות הפיוטי. מחזור-השיחות מורכב משלש סדרות. לאיוב משיבים על הסדר אליפו, בלדד וצופר, ואיוב אף הוא משיב על דברי כל אחד מהם (איוב-אליפו, איוב-בלדד, איוב-צופר), ואיוב הוא גם הדובר האחרון בשיחת הרעים. בסדרה האחרונה חסרה תשובת צופר, יש סבורים, שזה מתאים לתכנית המשורר: בקצור תשובתו של בלדד (כ"ה) ובשתיקת צופר הוא מבטא את כשלונם של שלושת הרעים. אבל דעה זו היא מלאכותית. באמת נכר מתוך הפרקים כ"ה—כ"ז, שנשתכרו ונשתרבבו זה לתוך זה ושבהם יש לחפש את תשובת צופר או את שרידיה⁶. כ"ו, ה—יד

⁶ אין הנחה זו אומרה, שהנאומים „נחבלבלו על ידי עורך“, שקלקל את „חיבורו

אינו נמשך לשלפניו. כ"ז, ז—כג אינו יכול להיות מדברי איוב, ושום תירוץ אינו מועיל. נראה איפוא, שכ"ו, ה—יד הוא סיום דברי בלדד. כ"ו, א—ד; כ"ז, ב—ו, יא—יב הם תשובת איוב או שרידיה. תשובת צופר: כ"ז, ז—כג. פרק כ"ח אין לו כאן כל המשך אמתי, וכנראה נשתרבב לכאן ממקום אחר. מקומו הטבעי ביותר הוא אחרי ל"ז: הוא סיום דברי אליהוא (עיין להלן). תשובתו האחרונה של איוב נתנה בכ"ט—ל"א. (בהתאם לזה יש לשנות את הכותרות). בל"ב—ל"ז מופיע דובר חדש: אליהוא בן ברכאל הבווי, מצעירי החכמים. כל השיחה ננעלת בדברי האל מן הסערה לאיוב ובדברי הכניעה של איוב (ל"ח, א—מ"ב, ו). בסיום הספורי נאמר, שאף אלהים חרה ברעי איוב על שלא דברו אליו „נכונה“ כאיוב עבדו, והאלהים נתרצה להם בקרבן ובתפלת איוב. לאיוב גמל גמול טוב וברך אחריתו מראשיתו.

איוב הצדיק ואיוב החכם. איוב הוא איש צדיק לא-ישראלי מגבורי האגדה העממית. הוא נזכר עם נח ודנאל ביחז' י"ד, יג—כ. אין ספק, שהאגדה על נסיונו של איוב בעטיו של השטן עתיקה היא. ספור זה הוא מן הספרות הספורית-המוסרית הישראלית העתיקה כספור על המבול, הפיכת סדום, ס' יונה (עיין למעלה, כרך זה, ע' 282—283). האגדה באה לפתור שאלה משאלות הגמול האלהי, והיא משיבה על שאלה זו את תשובתה. מחבר ס' איוב השתמש בספור קדום זה לתכליתו. מפני זה עלו בספר שני יסודות שונים זה מזה: אגדתי וחכמתי.

איוב של האגדה הוא צדיק ולא חכם. האגדה אינה מונה בו את מדת החכמה. (יחז' כ"ח. ג מזכיר מן השלשה רק את דנאל כחכם). הפרובלמה של האגדה היא: אם יעמוד הצדיק בנסיון. עם זה היא קובעת, שיש יסורי נסיון. אין היא עוסקת בשאלת הרע המוסרי בכללו, אבל היא באה להאיר

של המחבר, בלבד וסירס את דבריו" וכו', כמו שמנסח את הענין לגנאי סגל במאמרו „ספר איוב“, תרביץ, ח"ב, ע' 83. יש רק להניח, שהיתה כאן איזו תאונה טכנית, ממין התאונות המתרחשות מאז ועד הנה בהעתקת ספרים ובהדפסתם. מורמשינר, ביאורו לאיוב, ח"ב, ע' 517 ואילך, משער, שס' איוב שבידנו אינו אלא לקט של קטעים, שרידי ספר קדום, שהיו כתובים על קרעי פפירוס בערבוביה ובלי סדר, שעורך מאוחר סדר אותם לפי שקול דעתו. מורמשינר מנסה לסדר את הספר מחדש לפי שקול דעתו הוא. אבל אם קרה לספר באמת תאונה כזאת, יש להתיאש ממנו. אלא שבהנחתו של מורמשינר יש משום הנומה משונה ביותר. ולעומת זה טבעי הדבר להניח, שבספר חלו פה ושם סירוסים בשל תאונות טכניות רגילות. ועיין להלן, הערה 11.

את השאלה מצד מסוים אחד. יש צדיק הסובל יסורים בלא חטא. לשם נסיון בלבד. בזה נתנת תשובה מסוימת לשאלת צדיק ורע לו. ספורי-המסגרת של ס' איוב (וכן ס' איוב כולו ביסודו) אינו דן בשאלת הרע המוסרי החברותי (הרעה, שהרשע עושה לצדיק) אלא בשאלת הרע הבא מאת האלהים. הגישה לשאלה היא פסיכולוגית: היעמוד איוב האיש בנסיון או ינחיל נצחון לשטן? איוב עומד בנסיון. דבר זה מעמידה האגדה כמופת ודוגמה לכל אדם. את האידיאה הזאת של יסורי נסיון ונסיון בכלל אנו מוצאים גם במקומות אחרים במקרא: בספור העקדה (בר' כ"ב) וכן בשמ' ט"ז, ד' כ', כ; דב' ח', ב, טז; ל"ג, ח; שופ' ב', כב; ג', א, ד?

עם המעבר לשיחה הפיוטית אנו עוברים מן הספירה של האגדה לספירה של החכמה. הספר הפיוטי הוא מספרות החכמה המקראית. איוב הוא כאן חכם המדבר במשל ומליצה, וכן רעיו, וכן אליהוא. השיחה מתנהלת בלשון ספרות החכמה וברוחה. המוסר נתפס כאן כענינה של החכמה. הרשע הוא גם אויל וכסיל. המשוחחים מתנצחים בראיות חכמיות: ממסורות זקנים ומנסיגונם הם. הם מתהדרים זה בפני זה ברוב חכמה. גם אליהוא פותח את דבריו בנאום על החכמה, תכליתו לאלף חכמה את איוב ולהוכיח לו, שהוא „לא ברעת ידבר“. יש כאן גם פרק מיוחד על החכמה (כ"ח). ואף האל מופיע כאן כדי ללמד חכמה, ופתח דבריו הוא: „מי זה מחשיך עצה במלין בלי דעת... אשאלך והודיעני... הגד, אם ידעת בינה“. דבריו הם שורה של שאלות

⁷ אנדת איוב היא עממית מאוד בסממניה (כתיאור האל, השטן וכו'), ובה דומה היא לאנדות-בראשית. אבל מעות הוא לומר, שמופיע בה מראה „אליל מיהולוני קטן“, שהשטן מסית אותו להביא יסורים על אדם לשם „נסיון“ — מעם, שאינו „נאה לאלהים“, כמו שאומר בור, הורת הנביאים, 174—175. מופיע כאן הצמצום, שקבעה האמונה הישראלית ברשות האל עם שכבשה את המיתוס: חירות הרצון המוסרי של האדם. השטן וקטרונו הם דמויים עממיים חמימים, אבל הרי הם מצויים גם ביהדות המאוחרת, ואף הנביא משתמש בהם (זכ' ג'). ואשר לנסיון עצמו, הרי הוא, כאמור, דמוי רוות במקרא וגם ביהדות המאוחרת וגם כנצרות. הנסיון אינו סכוון דוקא לגלות את הנסתר מעיני אלהים או ל„הוכיח“ משהו לשטן. אין האגדה מספרת באמת על „התערבות“ בין האל ובין השטן. הנסיון מגלה מה שצפון באדם, הוא מוציא כח נפשי אל הפועל. אנדת איוב מאמינה בגמול. אבל בה מופיעה הדרישה של צדקה ללא שכר, וזו יכולה להחממש רק על ידי סבל. — בספורי-העקדה המקראי אין השטן מופיע. אבל האגדה התלמודית השלימה כאן משלה (סנהדרין פט, ע"ב). ולא עוד אלא ששמה כפי אברהם והשטן שיחה מפסוקי ס' איוב (שם).

„הידעת זי...“ הוא מיצג את העולם כהגשמת החכמה האלהית. ותשובת איוב היא: „הגדתי ולא אבין“...

הפרובלמה של הספר החכמתי היא לא השאלה הפסיכולוגית של התנהגות איוב אלא השאלה העיונית: כיצד להעריך את גורל איוב מתוך הבחינה החכמתית של תורת הגמול? השאלה היא לא, אם יש צדיק סובל, אלא היא רחבה הרבה יותר: אם יש סדר-עולם מוסרי בכלל, איוב מגיע בהמשך השיחה לידי שלילת סדר-עולם מוסרי. יש מוצאים כאן סתירה יסודית בין האגדה ובין השיחה: באגדה איוב עומד בנסיון ואינו חוטא בשפתי, ואילו בשיחה הוא מרשיע את האלהים. ובהתאם לזה מתקשים בדברי האל לאליפו: כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב (מ"ב, ז). אבל באמת אין כאן שום סתירה, אם נשים לב לשניות הספירות של הספר: ספירה חכמתית קבועה בתוך ספירה אגדתית.

באגדה נשאלת שאלת אפיו של איוב (לא שאלת השקפתו על סדר העולם): השטן טוען, שהוא „יברך“ את יהוה, יהפך לאויב ובוזה אלהים, יחדל להיות „תם וישר וירא אלהים“ בנפשו ובמעשיו ובדבריו. אשתו של איוב יועצת לו „לברך“ אלהים למען ימות, זאת אומרת: לעשות מעשה רשע. איוב עומד בנסיון זה, והוא נשאר צדיק. ובבחינה זו הוא עומד גם בשיחה, עד דבורו האחרון. הוא מדבר גם בשיחה כאדם דתי-מוסרי עד מעמקי נפשו. הוא אינו מקל ראשו, הוא גם אינו מוציא מסקנה לא-מוסרית מטענתו השלילית ביותר. הוא בכל הויכוח ירא אלהים וסר מרע. הוא נשאר צדיק ברצונו ובכל ישותו. גם בתוך דבריו הנואשים הוא מתפלל לאלהים, הוא מרומם את האלהים, הוא צמא אלהים, הוא מעיד על עצמו את האלהים, רק בו הוא שם מבטחו. הוא אף מאיים על חבריו במשפט אלהים על שהם מדברים לאל רמיה! (י"ג, ז-יא). הוא טוען בשם האלהים ובשם האידיאל המוסרי, מתוך דאבון נפש עמוק ומועזע⁸. מופיעה איפוא כאן דמות מפולגת: איוב-הצדיק של האגדה ותאומו — איוב-החכם. בניגוד לכל מהותו הנפשית אין הוא יכול להמלט מהכרתו השכלית. והנגוד הטרגי הזה בין נפשו ובין שכלו הוא שיא הרעות, שבאו עליו, שיאם ותמציתם. באמנות נפלאה נותן המשורר לאיוב-החכם להשלים את מעשה השטן ולהכות את איוב-הצדיק את המכה הקשה ביותר: הוא נוטל ממנו את היקר לו ביותר — את בטחונו בצדק האלהי. עם אבדן הבטחון הזה אובדת מאליה כל תקות חייו. עתה אין לו עוד דבר עלי אדמות. ובכל זאת, בבטן-שאול של המצוקה הזאת מה הוא אומר? „חי אל הסיך

⁸ השוה; סגל, ספר איוב, תרכ"ז, תש"ב, ע' 89.

משפטי, ושדי חמר נפשי, כי כל עוד נשמתי בי ורוח אלוה באפי, אם תדברנה שפתי עולה, ולשוני אם תהגה רמיה! חלילה לי, אם אצדיק אתכם, עד אגוע לא אסיר תמתי ממני, בצדקתי החזקתי ולא ארפֶּקָה!... (כ"ז, ב—ו). הוא אינו מסכים עם חבריו, מפני שהוא מתעב דברי רמיה. ודברו האחרון (ל"א) היא הָאֵלָה הגדולה, שבה הוא נשבע על צדקתו. אחרי שאבד לו איפוא כל עולמו הוא נלחם בכל כחות נפשו על הערך האחד, שנשאר לו — על צדקתו, שנעשתה ערך עצמי ללא כל שכר. כך מעלה אותו המשורר לשיא הקודר של צדקה ללא תקוה בעולם ללא צדק אלהי.

ובגלל השניות הזאת אין פלא, שהדעות על איוב היו חלוקות. להכרה העממית איוב הוא צדיק, כפי שהוא מופיע במסגרת הספורית. אבל דמות איוב־החכם עוררה תהייה. בין חכמי ישראל היו מי שאמרו על איוב, שהיה „מחרף ומגדף" ושנטרד מן העולם הבא וכו' (גמרא בבא בתרא ט"ו—ט"ז). אבל מתוך הרגשה דקה דרש ר' יהושע בן הורקנוס, שאיוב עבד את הקב"ה מאהבה, והביא ראיה מאיוב י"ג, טו וכ"ז, ה, וקילסוהו חכמים (משנה סוטה ה', ה). ואין ספק, שהמשורר בקש לטבוע בו דמות זו של צדיק־מאהבה. איוב שולל, מפני שהוא חושב לו לחובה מוסרית לומר את האמת לפני האלהים. ואילו הרעים הולכים בדרך הקלה ביותר, מתכצרים במשלי־חכמה עוברים לסוחר, פוטרם עצמם בדברי שפתים. במובן זה אומר אלהים לאליפז, שהוא ורעיו לא דברו אליו „נכונה". גנוי זה קשור בדברי איוב ב"ג, ג—יב וכ"ז, ב—ו. זה מראה על הקשר האורגני, שקשר המשורר בין השיחה ובין הספורה.

מן התלונה האישית ערשלי לתהשגחה. לא בבת אחת מגיע איוב לשלילת סדר־עולם מוסרי. דרגה־דרגה הוא מגיע לטענה נואשה זו. ההבדל היסודי בינו ובין רעיו הוא בזה, שהוא דן בשאלה מתוך הכרה אישית ראשונית־מוצקה, שאין שום דבר יכול להזיזה: הוא יודע ידיעה בלתי־אמצעית, שהוא „צדיק". זוהי ה„נקודה הארכימדית" שלו. הוא צדיק, מפני שהוא ירא אלהים ואותב את הטוב. הוא שאף לטוב כל ימי חייו, וגם עתה הוא שאף לטוב. אין הוא אומר, שאין בו חטא. אדרבה, הוא מדבר בפירוש על חטאיו, „חטאתי! מה אפעל לך, נצר האדם?... ומה לא תשא פשעי?... (ז', כ—כא). הוא מדבר על עוונות נעוריו (י"ג, כו). וכן הרבה. אבל — כלום יכול אדם, ילוד אשה, להיות נקי מחטא? חטאיו של איוב הם כשלונות, חולשות, והוא מרגיש, שאין כשלונות אלה עושים אותו „רשע". אין הוא יכול להאמין, שחטאים נעלמים אלה יש בהם כדי להצדיק את גורלו הנורא. הוא טוען וחוזר וטוען, שאין זו ממדת הצדק, שהאל הנשגב והנעלה

יפקוד על יצור עלוב וחולף כאדם את כשלונותיו ויעניש אותו עליהם בעונש איום כל כך. זהו רובד-הסלע של טענותיו.

הוא פותח בתלונה על גורלו האישי. הוא מקלל את יומו ושואל את נפשו למות. מתוך דבריו נשמעת בת-קולה של תלונה על האלהים ומדותיו בהנהגת העולם. רעי איוב משיבים לו בשם תורת-הגמול הדוגמטית. הם טוענים, שאם נענש, סימן הוא, שיש בו חטא, והם דורשים ממנו, שיחזור בתשובה. דבריהם מרעישים אותו עד היסוד. מעט מעט נהפכת התלונה האישית לקטגוריה כללית. בתשובה הראשונה לבלדד הוא מביע כבר את ההכללה: תם ורשע הוא מכלה! (ט', כב). משאלת הרע הבא מאת האלהים הוא עובר לשאלת הרע הבא מאת האדם. באותה התשובה הוא כבר אומר דרך אגב: ארץ נתנה ביד רשע! (שם, כד). ואחרי כן, בתשובה השנייה לצופר (כ"א) ובתשובה השלישית לאליפז (כ"ד) הוא מרחיב את הדבור על נושא זה. לא זה בלבד שהרע האלהי אינו מבחין בין צדיק לרשע, אלא שאין גמול מוסרי לאדם על מעשיו בכלל. בכ"א הוא טוען, שהרשע מצליח ואינו נענש. בכ"ד הוא מוסיף ואומר: הדעה, שברייב הצדיק עם הרשע, הצדיק מנצח, אינה נכונה. הרשע מדכא את הצדיק ומושל בו. הוא חומס ורוצח, ואין מציל. כך מגיע איוב לשיא השלילה. הרע, שפגע בו, כאילו מקח את עיניו לראות מה שלא ראה קודם. אין השגחה מוסרית בעולם—זוהי המסקנה המזעזעת, שהוא מגיע אליה.

רעי איוב חוזרים כולם על טענה אחת. החכמה הברוקה והמנוסה אומרת, שיש גמול. מכאן נובעת מסקנה ברורה: איוב חטא. ואם הוא אינו יודע מה חטאו, האל יודע את החטא בחכמתו. הם אינם אומרים, שגורל איוב הוא סוד אלהים. לתורתם אין מסתורין. הכל ברור: איוב נענש, משמע, שהוא רשע. התפתחות מודרגת של השיחה מטענה לטענה יש רק בתשובות איוב.

טענות אליהוא. עם תום השיחה בין איוב ובין רעיו מופיע על

הבמה דובר חדש: אליהוא.

הרבה חוקרים חושבים את פרקי אליהוא ליצירת משורר מאוחר יותר, שהוסיף על ספר איוב דברים משלו. מאחר שלא מצא בו תשובה מספקת על השאלה הגידונה. והראיה: אליהוא לא נזכר במסגרת הספורית כלל. מלבד זה יש סבורים, שפרקיו נופלים בערכם הפיוטי משאר הפרקים. אבל באמת יש לראות את פרקי אליהוא כחלק אורגני של הספר. הם מעבר טבעי מסיום תלונות איוב להופעת יהוה. אליהוא אינו נזכר בספור, משום שאינו מגבורי האגדה העתיקה. הוא דמות נוספת. והוא, כנראה, דיוקן המשורר עצמו.

באמת פותח אליהוא במקום שסיים איוב: בבירור שלילת ההשגחה המוסרית. אליהוא משתדל לבסס את דבריו על טענות, שגם איוב מודה בהן. אליהוא נבדל משלושת הרעים קודם כל בזה, שאין הוא טוען, שהיסורים באו על איוב, מפני שהיה רשע. ובכלל הוא מעמיד במרכז טענותיו לא את השאלה האישית של איוב אלא את שאלת ההשגחה, שהשיחה הגיעה אליה בסופה ובשיאה. ואף-על-פי שהדברים די מעורפלים, אפשר למצוא בהם כוון מסויים, ואף ערוכים הם בתכנית מסוימת. אליהוא מביא ראיות משני סוגים: ראיות ממקרי העולם, מקורות גוי ואדם, וראיות מקבע העולם, ממדתה הכללית-הקבועה של הבריאה. החדוש שבדבריו כלול ביחוד בראיות מן הסוג השני. הוא טוען, שהבריאה כולה מעידה, שיוצרה הוא אלהי הטוב והחסד. הוא מטעים ארבעה דברים, שבהם מתגלה החסד האלהי הנשגב. ולעומת חסדים אלה איך יתכן לומר, שהאל אינו משגיח על עולמו ואינו פוקד על הרע המוסרי? שלש ראיות הוא מביא מן הסוג הראשון ושלוש מן הסוג השני. וקבועות הן אלו בתוך אלו לסירוגין.

ל"ב, ו—כט הם פתיחה כללית. אחר כך באה ב"ג, א—יג הפתיחה לראיה הראשונה. פסוק יג מנסח את עיקרה של כל השאלה: „מדוע אליו ריבות, כי כל דבריו לא יענה?“ (כלומר — שאין האל שם לב לאדם ולדבריו ולעניניו). ב"ג, יד—לג הוא מציע את הראיה הראשונה ממקרי העולם: יש שהאל מעיר אונן של אדם על מעשיו הרעים בחלום נבואי או על-ידי מחלה קשה ומעוררו לחזור בתשובה. ואם האדם שב ומתחטא, הוא ניצל. ב"ד ב—יב הוא פותח את הראיה הראשונה מקבע העולם. בפתיחה זו הוא מטעים לאיוב את כל סורה הרע של שלילתו: שלילה זו גופה משתפת אותו עם כל פועלי און ואנשי רשע (ז—ט). אליהוא מביע את הדעה השלטת בספרות החכמה, שהרע המוסרי שרשו בשלילת הגמול. המשגה הזו, שנאחז בו איוב, הוא איפוא יסוד כל עולם הרע. ונגדו הוא מנסח בשלשה משפטים מכריעים (יג—טו) את ראיתו הראשונה מקבע העולם: כל היש כולו קיים ברצון אלהים ובמדת חסדו. כל הבריאה כולה היא גלויה של מדת הטוב והחסד של האל. היתכן לומר, שהאל המקיים ומכלכל את העולם בכל רגע בחסדו אינו עונה ואינו משגיח על עולמו? הלא כל היש כולו וכל נשימה של כל חי הוא מענה אלהים. ה ב ר י א ה — זהו החסד האלהי הראשון המוכיח את בטולה של שלילת איוב.

יקרה, שבני אדם, אסורים בוקים, ילכדו בחבלי עני, הרי זה עונש על פעלם וכו'. ויונתן תרגם: ואין אסירין רשיעיא וכו'.

בל"ד, טז—לז כלולה הראיה השניה ממקרי העולם. יש שתקופי עולם המושלים באדם רב נשברים ונופלים פתאום. האין זה אצבע אלהים? מי מכריע את האבירים האלה, אם לא האל, ועל מה הוא מכריעם, אם לא על עריצותם? (יט—כח). אם איוב יוסיף להתעלם מכל זה ויוסיף לדבר כאנשי און, הרי מן הראוי יהיה לחשוב אותו לא רק לאיש המדבר „לא בדעת“ אלא גם לפושע (לד—לז). בפרק ל"ה מנסח אליהוא את הראיה השניה מקבע העולם, והיינו: מן ההכרה המוסרית, ששם האל בלב האדם. שהרי הטוב והרע המוסרי של האדם אין בהם לא תועלת ולא נזק לאלהים. וכשם שבריאת העולם החמרי היא חסד, כך גם בריאת העולם המוסרי האידאלי אינה אלא חסד. לטובת האדם שם האל בו הכרה מוסרית. הוא פאר בה את האדם, שאותו אלף יותר מבהמות ארץ וחכם אותו מעוף השמים. הרע הנעשה בכל חי הוא „טבעי“¹². ואילו האדם מבחין ברע הבחנה מוסרית. זהו חסד האלהים השני אחרי חסד הבריאה. ואם כן, כלום אפשר, שהאל, שנטע את ההבחנה המוסרית בנפש האדם, אינו נוהג עולמו במדה מוסרית? ההתמרמרות המוסרית של איוב מוכיחה איפוא היא גופה, שאין הדין עמו. ההכרה המוסרית — זהו החסד האלהי השני המוכיח את בטולה של שלילת איוב. בל"ו, ב—כא מביא אליהוא את הראיה השלישית ממקרי העולם. ראה זו אינה אלא המשכח של הראיה הראשונה. לא רק במחלה אלא גם ביסורים אחרים („בחבלי עני“) מעורר האל את האדם במקרים רבים על חטאיו. ואם האדם שב מדרכו, הוא ניצל מן הרע. הדברים האלה רצופים מליצות כוללות של ספרות החכמה על הגמול. ל"ו, כב—ל"ז, כך יש לראות כפתיחה לראיה השלישית מקבע העולם הכלולה בפרק כ"ח, שהוא סיום דברי אליהוא, כאמור למעלה. ענינו של פרק כ"ח הוא: סוד החכמה והיראה. ולפרק זה הקדים המשורר פתיחה על סתרי החכמה הכלולים בעולמו של האל. אליהוא נפעם ונסער למראה „נפלאות אל“ המתרחשות בעולם תדיר. העולם הוא סוד אלהי. היכול אדם לתפוס את הסוד הזה? „התדע?“... שואל אליהוא את איוב כמה פעמים, מעין השאלה האלהית מן הסערה. ומפני שהאל נשגב כל כך ומפני שעולמו נפלא כל כך, האדם ירא אותו. ומפני זה גם חכמת האדם כאין נגדו. בפתגם על היראה ועל החכמה אליהוא מסיים דבריו בפרק ל"ו, ודברו זה הוא המעבר לפרק החכמה כ"ח, שאף הוא תותם בדבור מעין זה על היראה ועל החכמה.

¹² בל"ה, יב צ"ל, כנראה, „הם“ במקום „שם“. כל החי יצחק מפני נאון רעים, אבל האל אינו פוקד. פוקד הוא רק על האדם, מפני שבו נטע הכרה מוסרית.

את יסורי איוב אין אליהוא מבאר. הוא רק חותר להשיב את תשובתו על השאלה הכוללת, אם יש השגחה.

הופעת האל. אחרי הנאום הזה המברר את גלויי חסד האלהים עם האדם מביא המשורר עוד את המופת האחרון: את דבר ה' מן הסערה. מהי התשובה הנתנת בפרקים האחרונים האלה? גם בזה נפלגו הדעות. יש אומרים, שהתשובה היא: בעולמו הגדול והנשגב של האל אין ערך לגורלו של האדם. אבל רעיון זה ודאי אינו מתאים לרוח ימי קדם בכלל ולרוח העולם המקראי בפרט. יש אומרים, שהתשובה היא: הדבקות באלהים היא הפצוי לצדיק הסובל. רעיון מעין זה הובע באמת בתה' ע"ג, כה—כח: איכה ג', כד. אבל לא בתשובת ה' ולא בסיום ס' איוב לא הובע הרעיון. איוב אינו מחנחם בקרבת אלהים. אלא דבר אלהים מוכיח לו את משוגתו, מלמד אותו "עצה" ודעת. והשאלה היא: מה טיבה של ההוכחה?

דברי ה' מצד תכנם מפתחים במערכת ציורים נשגבים את הרעיון, שכבר הובע בספר קודם לכן ושאליהוא הטעימו ביחוד: איך יתנשא האדם לשפוט את האלהים, אם העולם, מעשה ידי האלהים, מלא תעלומות, שאין הוא משיגן? על גורל איוב עצמו אין כאן מלה. על קטרוג השטן ועל הנסיון אין מלה. השאלה חדלה זה כבר מלהיות שאלת איוב. היא עתה שאלת האלהים: שאלת ההשגחה. והאם זוהי כל התשובה, שיש כאן תעלומה? אמנם, רעיון זה כלול בתשובה. אבל בודאי בקש המשורר לתת בפרקים אלה יותר. יש לשים לב לכך, שבפרקים אלה נשתבצה הספירה החכמתית בתוך הספירה האגדתית. דברי ה' הם דברי חכמה ולמוד עצה. אבל מסגרתם היא אגדית: הם נאמרו בהופעת אלהים לאור היום מן הסערה. האין הופעה זו התגשמותו האגדית של מאמר החכמה: „ויאמר לאדם: הן יראת אדני היא חכמה" וגו'? האל הופיע להגיד דברו לאדם. עם הופעת האלהים זרח אורו של החסד העליון: חסד ההתגלות. זהו החסד החמישי. לאיוב לא הדברים אלא ההתגלות עצמה היא המופת המכריע הכל, „לשמע און שמעתך, ועתה עיני ראתך, על כן אמאס ונחמתי על עפר ואפר" — זה דברו האחרון של איוב (מ"ב, ה—ו). אם האל הנשגב מכל נשגב מופיע לילוד אשה ללמדו חכמה, מה מקום יש עוד לטענה, שאין הוא משגיח על עולמו?

הופעת האל היא ראשית שיבת שבותו של איוב. היא מחזירה לו את הערך העליון, שאבד לו באחרונה: את האמונה בהשגחה האלהית. דברי האל לאלים, שלו ולרעיו יסלח רק בתפלת איוב, מחזירים לו את כבודו המוסרי,

שניטל ממנו קודם לכן. אחרי זה האל משיב לו גם את קניניו החמריים, שאבדו לו בראשונה.

תשובת ס' איוב היא איפוא דתית עד עמקי-עמקיה. הספר דן בשאלה המוסרית על בסיס החכמה. אבל בשיא תשובתו הוא נשען על הנבואה, על ההתגלות. זהו המטבע הישראלי של הספר. מפני מה יש סדר-עולם מוסרי למרות הכל? מפני שיש אלהים. מלחמת-איתנים פרצה בין איוב-הצדיק ובין איוב-החכם. איוב-הצדיק מאמין אמונה מוחלטת במציאות אלהים, ובאמונה זו אין גם החכם נלחם. אבל החכם רוצה להפריד בין האלהים ובין האידיאה המוסרית: יש אלהים, אולם שלטונו אינו שלטון מוסרי. ואת התפיסה הזאת דוחה הספר. באידיאה של האלהים כלולה האידיאה המוסרית. החכם הישראלי מדבר „משפטים“ אל האלהים. אבל גם הוא — „באמונתו יחיה“.

מקומו ההיסטורי של ס' איוב. דעה רווחת היא, שמקומו ההיסטורי של ס' איוב הוא אחרי ס' יחזקאל. יש סבורים, שספר זה של הסבל האנושי נתהווה מתוך נסיון היסורים של עם ישראל בתקופת חורבנו וגלותו הראשונה. שאלת הגמול נעשתה אז שאלה מציקה וצורבת. היש צדק במתרחש ובעומד להתרחש? מה יהיה גורל הצדיקים והרשעים שבעם כשתבוא השואה? ואחרי שנתן הזעם ורבו הסובלים התחילה להציק ביתר תוקף שאלת הטעם המוסרי של היסורים. הנביאים נבאו ישועה לשארית ישראל, הם הצדיקים. בימי ירמיה ויחזקאל הטרידה שאלת הגמול את העם (יר' ל"א, כח: יחז' י"ח, ב ואילך). הפגעה הרעה באמת ברשעים? כלום לא הוטל הסבל על הצדיקים? ס' איוב קשור בפרובלמטיקה הזאת. בת קול של יסורי העם כאילו מנהמת מתוכו. ויש מניחים אפילו, שאיוב מסמל את ישראל הסובל. כמו כן יש טוענים, שאיוב תוקף את תורת-הגמול האישית, שיחזקאל נסח אותה „נסוח קלסי“ והשלטת בס' משלי וס' תהלים וכו'. ודבר זה קובע את מקומו אחרי ס' יחזקאל.

אולם באמת אין שום קשר בין הפרובלמה חלואמית-המוסרית של גורל ישראל וסבלו ובין ס' איוב. ס' איוב הוא לא-היסטורי ולא-לאומי, ואין בו שום רמז לישראל. מקום גבורי הספר וקורותיהם ושיחתם היא „ארץ עוף“. אבל כל המתרחש וכל המדובר כאן הוא מחוץ למסגרת של קורות-עם. כל שכן שאין כאן רמז-בן-רמז לישראל ולקורותיו, עם כל היות הספר ישראלי במהותו, מאחר שגבוריו אינם ישראלים כלל.

ולפיכך אין ממילא גם שום קשר בין ס' איוב ובין הפרובלמטיקה של הנביאים. הפרובלמטיקה הנבואית יש לה לעולם רקע חברותי. היא

מבקשת לעמוד על סוד התגשמותה של מדת הדין בקורות ישראל ובקורות העמים. וגם בשעה שהנביאים דנים בשאלת היחידים — בגורל הצדיקים והרשעים — הם דנים בה על רקע שאלת הפורענות הכללית והישועה הכללית. עמוס, ישעיהו, צפניה, חבקוק, ירמיהו, יחזקאל — כולם דנים בשאלה זו על רקע ההתרחשות ההיסטורית, הריאלית או האידיאלית. אולם איוב הוא „יחיד“. יש לו משפחה, רעים, עבדים, שכנים: הוא יושב בשער עירו בין שרים ונגידים. אבל גורלו, שהוא המשמש נושא לאגדה ולשיחה, הוא גורל „יחיד“: אין שום חוט המקשר אותו עם גורל עם, שבט, עיר או חברה בכלל. הוא לא נספה עם רשעים. הרעה נועדה רק לו. אפיני הדבר, שיחזקאל מזכיר אותו בין הצדיקים הראויים להנצל מפורענות, שתבוא על ארץ חוטאת (יחז' י"ג, יג—כ). אבל בס' איוב אין רקע כזה כלל.

מלבד זה מעורה הפרובלמטיקה הנבואית כולה ברע החברותי: בנגוד שבין הצדיקים ובין הרשעים בחברה האנושית, בשלטון הנשע בחברה האנושית ובמשפט האלהים, שעתיד לשים קץ לשלטון זה. במדה שהנביאים תוהים על המעשה הנעשה בעולם, הם תוהים על הסבל, שטובל הצדיק מיד הרשע: סבל העניי-הענו מיד העשיר-העריץ, סבל העמים המדוכאים מיד גויים עריצים, סבל ישראל מיד מדכאיו ומשעבדיו. זוהי טענת חב' א'—ב' ויר' י"ב, א—ב. זוהי גם טענת משוררי ס' תהלים. ואילו הפרובלמה היסודית של ס' איוב הוא, כמו שאמרנו למעלה, הרע הבא מאת האלהים, הרע המוסרי ה„טבעי“. איוב לא סבל מידי רשעים, ואין הוא מן העניים והמדוכאים התובעים עלבונם מיד העשירים והמדכאים. הוא היה צדיק עשיר ומצליח. הרעה באה עליו מיד האלהים. הוא נפגע באש מן השמים, ברוח מן המדבר, בשחין רע מאת השטן וגם החרב פגעה בו בדבר אלהים. והרע האלהי-הטבעי הזה הוא נושא התלונה היסודית. ראינו כבר, שרק בהמשך השיחה כולל איוב בט', כב ובכ"א וכ"ד גם את הרע החברותי בתלונתו. בזה הוא משלים את שלילת ההשגחה המוסרית. אבל אין זה משנה את מסכת היסוד של הספר. כמו כן יש לשים לב לכך, שסגנונה המיוחד של הנבואה הוא סגנון התוכחה המכוונת כלפי החברה האנושית, וביחוד — כלפי החברה הישראלית. על החברה האנושית היא מאיימת בגמול-אלהים. תלונות כלפי מעלה על עכוב מדת-הדין אנו מוצאים רק בחב' א', א—ב', ד וביר' י"ב, א—ב. השאלה הזאת היא איפוא בתחום הנבואה רק שאלה צדדית. פקפוק בגמול לא הובע בספרות זאת, ופקפוק כזה גם לא יתכן בה. התהייה על מדת הדין הובעה כאן כחפלה יותר מאשר כתרעומת. (וכן בס' תהלים). ואילו בס' איוב אין שום תוכחה כלפי החברה. התלונה על האלהים היא המוטיב

היסודי של הספר. כאן שאלת הגמול נחקרת על בסיס החכמה. ברור, שספר זה נוצר בספירה אחרת לגמרי מאשר הספירה הנבואית. ואשר לתורת הגמול האישי המדוקדק של יחזקאל — כבר אמרנו, שתורה זו לא נעשתה מעולם לתורה שלטת. וגם לא היא הנתקפת בס' איוב. איוב שולל את ההשגחה, ועמה — כל גמול מוסרי. אין שום זכר כאן לריב בין תורות גמול שונות, ודבר אין לספר זה עם השאלות של ימי ירמיה ויחזקאל. לס' איוב אין לקבוע מקום בשורת התפתחותן של האידיאות הנבואיות. (לכל זה השוה להלן בנספח: ספרות החכמה).

ס' איוב וחכמת המזרח העתיקה. הפרובלמה של היסורים ללא חטא לא נתחדשה בישראל מתוך נסיון החיים הלאומיים. השאלה עתיקה היא, וכבר התלבטו בה חכמי המזרח הקדמונים. ס' איוב הוא יצירה ישראלית מקורית. אבל שרשי הפרובלמה של ספר זה נעוצים בחכמת מצרים ובבל. בספרות החכמה המצרית והבבלית אנו מוצאים גם את האמונה בגמול אישי וגם את ההתלבטות בשאלת הגמול ואת הערעור על תורת-הגמול השלטת. וגם לס' איוב בפרט אנו מוצאים כמה הקבלות בספרות בבל ומצרים. לספור-המסגרת של ס' איוב מקביל בבחינה ידועה השיר הבבלי „אהללה את אדון החכמה“. אמנם, אין כאן מגע בצורה הספרותית, אבל יש מגע אידיאוני: הצדיק סובל יסורים מידי האלהות, מתלונן מרה על גורלו. אבל לבסוף האלהות שומעת תלונתו ומצילה אותו. הקבלות לשיחה הפיוטית-הפילוסופית שבס' איוב אנו מוצאים ב„שיחת האדון עם עבדו“ וב„תלונת החכם על רעת העולם“. בשתי יצירות אלה, שגם הן כתובות בצורת שיחה, נתקפת תורת הגמול המקובלת. בשתייהן אנו מוצאים תלונות על רעת האדם ועל הגורל הרע. שמנו לו האלים. בשתייהן נשללת ההשגחה ומובעה הדעה, שגורל אחד לצדיק ולרשע. כמו כן יש מגע מסויים בין ס' איוב ובין הספר המצרי „שיחת העיף עם נפשו“¹⁴. לס' איוב אין דוגמא ממש בספרות הלועזית העתיקה. אבל יצירה זו עצמאית היא גם ביחס לספרות חלועזית וגם ביחס לנבואה הישראלית.

¹⁴ השוה על זה ביחוד היסודי R, Recherches, ע' 75 ואילך. הימבר מראה על הרבה כפויים ומליצות בס' איוב השאלות, לדעתו, מן הספרות המצרית, והוא משער, שהמחבר חי במצרים. אבל הימבר ספריז. באמת, יש מגע בפרטים ובענינים חלקיים (כגון בתלונות על הרע הסוציאלי או בפרקי תהלות אלהים), אבל אין יצירה מצרית, שיש בכללה דמיון לענין הראשי של ס' איוב, כזה, שאנו מוצאים בספרות הבבלית.

אלא שמצד הפרובלמה היסודית שלה קרובה היא יותר לספרות החכמה הלועזית מאשר לספרות הנבואית.

מכיון שאנו מוצאים את התלונה על הרע החברתי ואת הערעור על האמונה בגמול מוסרי בספרות החכמה הבבלית והמצרית, רשאים אנו להניח, שגם התלונה הנבואית וגם התלונה האיובת שתיהן מושרשות בחכמת המזרח העתיק. אלא שמושרש עתיק משותף זה עלו על אדמת ישראל שני גידולים שונים זה מזה, ושניהם — ישראליים במהותם. התלונה על הרע, שבחכמה המזרחית אינה אלא פסימיזמוס קודר ונואש, נהפכה ברוח הנבואה לתוכחה חברתית עצומה: תוכחה כלפי החברה האנושית בשם האלהים. והתלונה ההיא עצמה נעשתה בתחום החכמה הישראלית פרובלמה דתית-מוסרית עצומה, הכרוכה בזעזוע נפשי עמוק, אלא שהיא מתבטאה בתרעומת כלפי האלהים בשם הצדק האלהי. החכמה הישראלית לא יכלה להשלים עם הפתרון האילולי של השאלה המושרש באמונה המיתולוגית בעצמאות האלהית של הרע. לא מחבר תה' ע"ג ולא יוצר ס' איוב אינם משלימים עם הפתרון הזה. לא רק בחב' ב', ד ובתה' ע"ג אלא גם בס' איוב נתנת סוף סוף אותה התשובה: האמונה! ולא רק התשובה אלא גם הצעת השאלה גופה ישראלית היא. ישראלית היא ה"פלצות", שבה היא נשאלת (איוב כ"א, ו), האמונה העמוקה, שבה מובע הספק עצמו. ודאי לא נכון יהיה לומר, שהענין המרכזי של ס' איוב היא הפרובלמה המוסרית כשהיא לעצמה. הספר הוא דתי במעמקיו. השטן אינו מנסה להחטיא את איוב באיזה חטא מוסרי. הוא חפץ להביאו לידי ברכת אלהים. ובהמשך השיחה איוב מגיע באמת כמעט עד גבול חטא זה: הוא שולל את המדה המוסרית של ההשגחה האלהית. אבל סופו: הכניעה לפני הנשגב.

ס' איוב קשור איפוא בעניניו ובצורתו הספרותית לא בנבואה הישראלית אלא בחכמה המזרחית העתיקה. קשור הוא בה גם בבחינה חיובית, באשר הפרובלמה של הגמול וההתקפה על אמונת הגמול מושרשות בה. אבל קשור הוא בה גם בבחינה שלילית: עד כמה שהוא דוחה את הכפירה הפסימיסטית של החכמה האילולית. אפשר לומר: ס' איוב הוא במהותו האחרונה בטויל שלילית האילולית, כשם שהתורה והנבואה הן בטויל לשלילת האילוליות. מפני זה תופס ס' איוב מקום מיוחד בספרות המקראית. הספר הוא מיצירות ספרות החכמה, ועם ישראל לא נפקד בו. אבל בה בשעה שס' משלי (וכן ס' קהלת) אינו מזכיר את האילוליות כלל ואינו קובע כל יחס אליה. נזכרה האילוליות בקלת ההתחטאות הגדולה של איוב כ"עון פלילי" ברשימת החטאים המוסריים (ל"א, כו—כח). בה בשעה שבס' משלי החכמה האלהית היא מקור המוסר, והיא

המלמדת את האדם „יראת ה'“, מובע באיוב כ"ח הרעיון, שהחכמה היא סוד אלהים, שלא נתנה לאדם. יראת ה' היא לא „ראשית חכמה“ (מש' א', ו'; ט', י; תה' קי"א, י), ואין היא נובעת מן החכמה, אלא היא באה במקומה, היא מעל לחכמה. בס' משלי הענין הדתי הוא כמעט טפל. אף „יראת ה'“ חשובה, מפני שהיא מביאה לידי הצלחה ואושר. ואילו בס' איוב הענין הדתי הוא המרכזי. השאלה המוסרית מרעישתה, מפני שהיא דתית. ואם אין בספר ישראלי-במהותו זה זכר לישראל, לפולחן הלאומי ולמוסר הלאומי הישראלי, אין זה פרי השפעת ה„אוניברסליזמוס הנבואי“. טעם הדבר הוא, שס' איוב הוא מן היצירות המקראיות העתיקות, שעולמן הוא עולם אמונת-היחוד הקדמון, שלפני ישראל.

ס' איוב ואגדות בראשית. בתחום הספרות המקראית יש לראות את ס' איוב כיצירה מקבילה לסדרת-אגדות שבבר' א'—י"א. למרות כל המרחק הספרותי שביניהן. שתיהן מסמנות את מקום חבורה של האמונה הישראלית עם התרבות המזרחית העתיקה ואת מקום פרישתה ממנה. אגדות-בראשית הן כבוש המיתוס האלילי, ס' איוב הוא כבוש החכמה האלילית. הקרבה השרשית של שתי היצירות מבטאה בצד-שוה שביניהן: שתיהן מקומן בעולם לפני-ישראלי או לא-ישראלי. שתיהן נפתלות בשאלות-יסוד: שאלות הרע, החטא, סדר העולם המוסרי. שתיהן תיאודיציות. שתיהן דנות בשאלות הרע הטבעי-האלהי. ושתיהן אינן קשורות בשום שאלה „ישראלית“. בשתיהן יש נבואה במובן התגלות-האלהים, אבל אין נבואה שליחית. שתיהן ארוגות על המסכת האגדית של אמונת-היחוד הקדומה. גבורי אגדות-בראשית (ובכללם גם האבות) הם מיחדים, שאמונתם עומדת על תפלה, קרבן וחיים מוסריים. וכן גבורי ספר איוב. את איוב מדמה לה האגדה כאחד מקדמוני העולם. כאבות העולם. הוא בעצמו מקריב, ללא כהן וללא מקדש. יחז' י"ד, כ מזכיר את איוב יחד עם נח (הצדיק שבדור המבול) ועם דנאל (החכם הכנעני הקדמוני). איוב הוא מגבורי האגדה שלאחרי דור-הפלגה: הוא מתחש על העם היושב ב„ארץ עוץ“, היא אדום. וגם גבורי אגדת איוב הם אדומיים¹⁵. אין כאן שום רמז לאדום-עשו ההיסטורי וליחסים

¹⁵ אליפו הוא שם בכור עשו (בר' ל"ו, ד ואילך). אליפו הוא תימני (עיין שם, יא, מו, מב; ועיין יר' מ"ט, ז, כ; יחז' כ"ה, יג, ועוד). בלדד הוא שוחי (עיין בר' כ"ה, ב). השם צופר נמצא רק כאן. אבל השבעים גרסו צופר במקום צפו בבר' ל"ו, יא. צופר הוא „נעמתי“, ונעמטה הוא אולי חלף-הגוי דיאלקטי של השם רעמה, שם אחד משבטי ערב (בר')

ההיסטוריים שבינו ובין ישראל. נראה, שחומר האגדה ואולי גם משהו מדברי החכמה שבספר יש להם איזה קשר עם אדום וחכמתו. אבל בשביל המשורר הישראלי גבורי הספור חיים לא בארץ עוץ ההיסטורית אלא בספירה האגדית של המיחידים הקדמונים¹⁶. כבר הזכרנו (כרך זה, ע' 282—283), שהמקרא

י, ז; יח' כ"ו, ככ). עיין מורשינר, ביאורו לאיוב, ח"א, ע' 14—15. על ההשערה, שם' איוב הוא סמקור אדומי, עיין להלן בנספח: ספרות החכמה.

¹⁶ מורשינר, ביאורו לאיוב, ח"א, ע' 16—18, 30—47, 48; ח"ב, 534—542, סבור, שבספור על איוב יש נרעין היסטוריות מסוים ושאיוב ורעיו הם אישים היסטוריים. איוב הוא יובב מלך אדום, שמלך, לפי בר' ל"ו, לב—לג, לפני בלעם בן בעור, שהוא הוא בלעם בן בעור. הספור הקדום על איוב הוא אחד מספורי התורה, שנשאר פרשה חיצונית. לפי נוסח-הספור הקדום נחנשה יובב-איוב, המלך הצדיק, ביסורים והורד מכסא מלכותו, ומלכותו נחנה לבלעם הרשע, ואחרי כן שב אלהים את שבותו, והוא נחנייר. מורשינר מופיע את הדמיון שבין פרשה בלעם ובין ס' איוב. ביחוד הוא מוען, שבשתי היצירות „אין האדם יודע את השם יהוה ומכנה את אלוהיו, אל, אל שדי, עליון" (ע' 29). את ס' איוב הוא תופס כספר ההתניירות. איוב ורעיו אינם משתמשים בשם יהוה, שלפי שם' ו', ב—ג לא היה ידוע בימי קדם. רק בדברי האל שבסוף הספור מופיע השם יהוה. זאת אומרת, שלאיוב מהגלה לבסוף השם האמתי של האל, והוא „מחנייר". בזה הביע המשורר, שכחב את הספור ארמית במאה הששית לפסה"נ, דרישת ההתניירות לנויים (ע' 537). — אולם כל הדברים האלה אינם מתקבלים על הדעת. בין פרשה בלעם ובין ס' איוב יש נקודות-מגע. זה רומז על החוס-יצירה משותף עתיק. אבל ההבדל בסוג הספרותי ברור בכל זאת. שירת בלעם היא משירת-המושלים ההיסטורית-המדינית (עיין למעלה, כרך זה, ע' 144—147), ואילו ס' איוב הוא מיצירת חכמה הבלתי-היסטורית. בפרשה בלעם ישראל תופס מקום מרכזי. בס' איוב אין זכר ורמז לישראל. ואילו היה הספור הקדום מספר על מלך אדומי, שגלוה על ישראל, אין להבין למה לא נשאר בנוסח-הספור שלנו שום זכר לכך. מלבד זה יש להעיר, שגם בלעם וגם בלק משתמשים בשם יהוה, בשיר ובספור (ומה שמורשינר אומר בהערה לע' 48 אינו משנה בענין זה כלום ואינו מצדיק את דבריו בע' 29), לא כן איוב ורעיו. בשלש המקומות, שבהם ניתן, לפי נוסח הספורה, השם יהוה בפי הדוברים בכל הספר הגדול הזה, הובאו, כנראה, פתגמים מנוכשים (א', כא; י"ב, ח; כ"ח, כה). אבל ההנחה היא, שאין הדוברים יודעים את השם. ואילו בלעם משתמש בו לעתים קרובות. שם' איוב אין לו בהחלט שום שייכות להתניירות, ברור כיום: הענין לא נזכר ולא נרמז. אין „התניירות" באין ישראל. חלופי שמות האלהים כשהם לעצמם דבר אין להם עם התניירות. זה ברור קודם כל מן האמור בשם' ו', ב ואילך: האבות לא ידעו את השם המיוחד, אבל הם נחשבים למיחידים אמתיים. את האחד ידעו, רק שמו המיוחד לא נידע להם. בשום ספור על „התניירות" (רות, נעמן) אין חלופי השמות והכנויים תופסים מקום. בלעם

נוטה לגולל שאלות מוסריות ולדון בהן על רקע לא־ישראלי, וביחוד — על רקע אמונת־היחוד האגרית הקדומה. על רקע זה בקשו יוצרי אגדות־בראשית וס' איוב לפתור את הפרובלמות העמוקות ביותר של האמונה הישראלית, הפרובלמות העולמיות, שהנביאים לא נפתלו עמהן. עולמן של אגדות־בראשית הוא המיתוס, עולמו של ס' איוב היא החכמה.

נצוח החכמה האלילית. האמונה הישראלית היא שלילתו של המיתוס, באשר הוא משעבד את האלהות לכח ההויה העל־אלהית ובאשר הוא מאליה מתוך כך את הרע. ואילו בחכמה היא חשה אלילות עד כמה שהיא מתנשאת להיות „אלהית“, מדה משותפת לאל ולאדם, עד כמה שהיא עושה את האדם „כאלהים“, עד כדי כך, שהיא מעזה להציץ לפני ולפנים, לפרוץ כל פרגוד וגם — לשפוט את האלהים. החכמה המצרית והבבלית היא, אמנם, מוסרית ורתית ומלמדת לירוא את האלים. אבל אנו יודעים, שהיא הגיעה גם לשיא השלילה, ודוקא על מצע השאלה המוסרית. לידי כפירה, במציאות האלים לא הגיעה גם היא. אבל היא הגיעה לידי שלילת אפיים המוסרי. חכמת בבל מגיעה לזה ב„שיחת האדון עם עבדו“ וב„תלונות החכם על רעת העולם“. כאן החכמה האלילית כאילו חוזרת למקור האלילות — למיתוס: האלים הם סמלי כחות טבעיים, ואין ההויה המוסרית ממהותם. לפי הרגשת האמונה הישראלית תפיסה זו היא היא האלילות. אמונה באל ללא אופי מוסרי, שאינו אלא „הולך ככלב“ אחרי בעל הקרבן, כבטוי המגושם שב„שיחת האדון עם עבדו“, היא אמונה אלילית בעצם יסודה. בדמות דיוקן אלילית זו של החכמה המזרחית נלחם ס' איוב.

ס' איוב מושרש איפוא בפרובלמטיקה של החכמה האלילית, אבל הוא — שלילתה ונצוחה של חכמה זו בשיא העזתה, ולפיכך יש בו משום מלחמה באלילות. כספרות המקראית בכללה וכאגדות־בראשית בפרט, אין הוא סוקד את האלילות ההיסטורית־המיתולוגית. הוא מזכיר רק את עבודת הטבע, אבל אף את עבודת־הפסילים, שהתורה והנבואה נלחמו בה כל כך, אין הוא סוקד.

יודע את השם, אבל הוא קוסם ואויב. בכלל היתה ההתניירות בימי קדם קשורה בהסתפחות על ישראל ובישיבה בארצו. לחילופי השמות של האל אין כל שייכות להתניירות זו. כל שכן, שבמאה הששית היה כל ענין זה ארכיאולוגי, ואיך יכלו הגויים להבין „רמו“ נעלם כזה באותה תקופה? על זה יש עוד להוסיף, שבדברי האל בסוף ס' איוב למי נוסח הסורות אין השם יהוה מופיע אף פעם אחת (שלא כדברי מורמשינר בע' 536). השמוש הזה בכנויי האלחים הוא סגנון פיומי עתיק, ואין לו ערך אידאולוגי כזה, שתולה בו מורמשינר.

אולם נפתל הוא, כאגדות־בראשית, באידיאות־היסוד של האלילות. איוב מעז גם הוא להציץ לתוך תחום שאלת הגמול. אבל שלילתו של איוב אינה המלח האחרונה של הספר. ספר איוב אינו פותר את שאלת הגמול כלל. הוא מסתיים בדברי אלהים „מן הסערה“ על נפלאות הבריאה ועל המון רויה המעידים על נשגבות האל. זהו האקורד האחרון. בדברים אלה ובפרק כ"ח על החכמה המשמש מכוא להט הובעה האידיאה היסודית: שלילת גאות־החכמה האלילית. החכמה האלילית שואלת וכופרת: היא מעזה לפתור את השאלה: היא מוציאה משפט שלילי על האלהות. החכמה הישראלית שואלת, אבל אינה פותרת. היא חושבת את הכפירה הפסימיסטית להעזה אלילית, להתנשאות האדם לחיות „כאלהים“ ולשפוט את האלהים. החכם הישראלי שואל וחוקר, אבל יודע הוא, שהוא „עפר ואפר“. בין האיוביות האלילית ובין האיוביות הישראלית מפסיקה — האידיאה הישראלית.

זמן חבור הספר. הספירה האדומית של ס' איוב רומזת היא גופה על כך, ששרשי היצירה הזאת נעוצה בחכמת־המזרח העתיקה. אבל הספר אינו חכמת אדם וגם אינו חכמת בני־שם בכלל ¹⁷ אלא חכמת ישראל. היצירה הזאת ניזונה כולה ממעמקי האידיאה הישראלית. ס' איוב הוא גבושה המפואר ביותר של חכמת המזרח בלבושה הישראלי. ומפני ששרשיו עתיקים, לפני־ישראליים, הם, אין שום דבר, שימנע אותנו מלחשוב אותו על היצירות הקדומות ביותר של התקופה העתיקה, אף־על־פי שאין אנו יכולים לצמצם את זמנו בגלל אפיו הא־היסטורי. המסגרת הספורית עתיקה היא בלי ספק. דמוי־האלהים שבה תמימים ביותר, וגם זה צד־שוה הוא בין ספר זה ובין אגדות־בראשית. הכשרים הם כאן עדיין שבט מדברי נודד. אבל גם הדמוי על הופעת אלהים לאיוב מן הסערה לאור היום, שהוא מגוף הספר הפיוטי, הוא דמוי עתיק. על התגלות אלהים מעין זו מסופר במקרא בפעם האחרונה במל"א י"ט. לשון השירה, בחלקים המובנים לנו בלי קושי, היא עברית נשגבה, ממיטב השירה המקראית. לא יתכן כלל לתפוס לשון זו כ„תרגום“, שנעשה בזמן מן הזמנים ¹⁸. ואילו המגע, שיש בלשון הספר עם האוגריתית,

¹⁷ עיין: Renan, Le livre de Job, 1860, ע' XXV ואילך. השוה להלן בנספח:

ספרות החכמה.

¹⁸ השערה כזו כבר שיער הראב"ע (עיין ביאורו לאיוב ב', יא). מתעצם בזה ביותר פורט שניר המבקש להוכיח, שאלים ובטויים ארמיים אף נשארו בתוך הטקסט שלנו, מפני שהמתרגם לא חשק לנתוח לתרגום או לא ידע איך להרגם (ע' 500 ואילך). אבל איך

הארמית, הערבית מתבאר באופן הטבעי ביותר מתוך כך, שהמשורר השתמש בניב ספרותי עברי עתיק, שנשתמר בו שרג לשוני קדום, והוא המכביד עלינו את הבנת הספר. ואולי גם הכיר את ספרות החכמה של בני-קדם וקבל ממנה השפעה לשונית. הספר נוצר בכל אופן בחקופת-הזהב של היצירה הישראלית — בימי בית ראשון.

אפשר להניח, שמשורר נפלא כ„מתרגם" ס' איוב (או שמופר בעל מעם בכלל) יוציא מחמת ידו עירוב-לשונות תפל מסוג זה? איזה מתרגם בעל מעם יחקע לתוך תרגומו מלים ובמזויים מן המקור, שאין הוא יודע מה מיכם או שאין הוא יודע איך לתרגמם?

כ. האידיאל והמציאות

האידיאל המוסרי של ישראל בתקופה העתיקה היה: יראת אלהים כיסוד לחיי צדק, אמת, אהבה ורחמים, ענוה ויגיע-כפים. עיין בר' י"ח, יט: שמ' י"ח, כד: במ' י"ב, ג: דב' ט"ו, כ, ועוד: וביחוד עיין רשימת המדות הטובות והרעות בתה' ט"ו: כ"ד, ג—ו: ק"א: קי"ב: קכ"ח: מש' ג', כז—לא: ו', טז—יט: איוב ל"א, אין במוסר הזה (ובמוסר המקראי בכלל) שום יסוד של שלילת חיי העולם הזה: של חיי המין, מאכל, משתה, שמחה, רכוש, פרי בטן, פרי האדמה ושגר העדר הם ראש ברכות האלהים (דב' כ"ח, ד, ועוד). השמחה היא יעוד ומצוה: והיית אך שמח (שם ט"ז, טו). על ישראל בימי האושר של תקופת שלמה נאמר: יהודה וישראל רבים כחול אשר על הים לרב, אכלים ושתיים ושמחים (מל"א ד', כ). חיי הבשר נהפכים לרע רק בשעה שהם אחוזים בתאוה רעה המעבירה את האדם על דעתו המוסרית ומשכיחה את האלהים מלבו: חיי המין יכולים לההפך לזנוגים, האכילה — לזלילה, השתיה — לסביאה, אהבת הקנין — לתאות בצע המטמטמת את הלב והמביאה לידי עושק וחמס. האיש הישר והתם הוא העמל: הרועה וביחוד עובד האדמה. המוסר המקראי הוא מוסר איש-האדמה הפשוט. עם ישראל האידיאלי מדומה כעם של עובדי אדמה. בסדרי החוקים המתנות הניתנות לעניים (כמו גם המתנות למקדש ולמשרתיו) הן מתנות מפרי האדמה: לא נזכרה נדבת כסף. עיין גם מש' ג', ט—י. עבודת האדמה נחשבת למשלח-יד הטוב ביותר, עיין מש' כ"ו, כג—כז: י"ב, יא = כ"ח, יט: י"ד, ד: כ"ד, כז: השוה ג', ט—י: ו', ח: י', ה: ט"ו, ו: ט"ו, ח: כ', ד: כ"ד, ל—לא, „אשת חיל“ יראת-אלהים עוסקת גם בתעשיה ביתית מפרי ארמתה וגם קונה שדה ונוטעת כרם (מש' ל"א, י—לא). ה„עני“ במובן עמל החי על יגיע כפיו נחשב לצדיק וישר. אבל הדלות במובן מחסור וסבל וזיקה למתנת אחרים אינה נחשבת מעלה מוסרית או דתית. אדרבה, בתורה ובספרי החכמה האמידות והטובה הכלכלית הן גמול אלהים ליראיו. על זה מעידים הספורים על האבות, וכן אנו רואים, שההבטחה לישראל היא „ארץ טובה ורחבה“, „זבת חלב ודבש“ (שמ' ג', ח, ועוד), שכרם הוא גשם, יבול, שובע, רוב בנים (ויק' כ"ו, ג—י: דב' ו', י—יג: י"א, יד—טו: כ"ח, ג—יב, ועוד ועוד). בתים, כרמים, בקר וצאן, כסף וזהב (דב' ו', י—יא: ח', ז—יג), ואף הובטח להם, שילוו כסף לגוים רבים (שם ט"ו, ו: כ"ח, יב). ועיין תה' ט"ו, ה: כ"ג, ה: כ"ד, ג—ה: כ"ה, יג: ל"ד,

י-א: ל"ז, יא, כא, כב, כו, כט, לד: פ"א, יז: ק"ה, מד: קי"ב, ב, ה, ט: קי"ג.
 ז-ח: קכ"ח, א-ד: קמ"ד, יב-טו: מש' ג', ט-י, טז, לה: ח', יח, כא: י',
 כב: י"ג, כב: כ"ב; ד: כ"ד, ד, ועוד. זאת היא גם האידיאה של הגמול בס'
 איוב. הריש הוא רע וקלון (מש' ו', יא: י', טו: י"ג, יח: י"ד, כ). ועם זה
 קיימת הרגשה בכח המחטיא של העושר. העושר מביא לידי גאווה, ועשוי
 הוא להביא לירי שכחת אלהים (עיי' דב' ח', יא-יח: י"ז, יז: ל"ב, טו).
 הרשע בוטח בעשרו ובחילו (תה' מ"ט, ז: נ"ב, ט: מש' י"א, ד, כח: איוב
 ל"א, כד, ועוד). תפלת החכם לאלהים היא: ראש ועשר אל תתן לי! (מש'
 ל', ח). העושר משיא לכחש באלהים (שם, ט). רע הוא ביחוד עושר עשוי
 בלא משפט (תה' ס"ב, יא: מש' א', י-יח: י', ב: ט"ו, כז: כ"א, ו: ז: כ"ח,
 ח, ועוד). קיימת ההכרה, שהתום והיושר הם ערך עצמי ועליון הטוב מכל
 עושר (תה' ל"ז, טז: מש' ט"ו, טז: ט"ז, ח, יט: י"ט, א, כב: כ"ח, ו). קרבת-
 אלהים יקרה לצדיק מכל הון (תה' ע"ג, כה-כח). טובה תורת-אלהים מכל
 עושר (שם קי"ט, יד, לו, נז, ועוד). החכם מזהיר מפני הרדיפה אחרי העושר
 (מש' כ"ג, ד: כ"ח, כ, כב). ובכל זאת יש עושר, שהוא ברכת אלהים (מש'
 י', כב: כ"ד, ד). האל מוריש ומעשיר (ש"ב ב', כז). והחכמים מזרזים את
 תלמידיהם לחריצות ומזהירים מפני העצלות. — „אידיאל נומדיי", שכמה
 חוקרים המציאו מדמיונם, אינו נמצא במקרא¹. וכן אין במקרא, וגם

¹ ממציא ה„אידיאל הנומדי", שכאילו שלם בין מאמיני יהוה האמתיים והקנאים
 (כגון הרכבים) והשופע גם על הנביאים, הוא בוד ה. עיין מאמרו ב- *Preussische Jahr-
 bücher*, 1896, ע' 57—70, ועיין ספרו *Religion*, ע' 16, 19, 23, 68, ועוד. ממנו קבלו אחרים.
 עיין: רנן, *Histoire*, ח"א, ע' 61—63, 110; ח"ב, ע' 289—291, 318; מייאר, *Israeliten*,
 ע' 82 ואילך; הלשר, *Geschichte*, ע' 93 ואילך; קיפל, *Geschichte*, ח"ב, ע' 315, 332,
 351; קום, *Pauvres*, ע' 34 ואילך; השוה גם *Ethos*, ע' 15. על האידיאל הנומדי
 של הושע ביחוד עיין הימבר (Humber), ס' היובל למרטי, ע' 158—166. רובינוסון
 מבחין בישראל אידיאל אכריי-עירוני (כנעני) ואידיאל נומדי (ארמי), עיין ביאורו להושע
 ולעמוס: *Robinson, Die zwölf kleinen Propheten (HAT)*, 1938, ע' 3 ואילך. על הערך
 האידיאולוגי של המדבר בספרות המקראית עיין סולוביטשיק במאסף „דביר", ספר
 שני (תרפ"ג), ע' 16 ואילך. — אבל באמת לא היה ישראל מעולם עם מדברי, ומעולם לא היה
 לו שום אידיאל של חיי מדבר או של חיים נומדיים. המדבר לא היה בחיי העם אלא אפיזודה.
 העם נתהווה בארצות התרבות בין אור כשדים ובין מצרים (עיין למעלה, ע' 11—13). „האידיאל
 הנומדי" קלום מן הדמיון. מנהגי הרכבים (יר' ל"ה) מיוחדים להם, ואין שום נביא ושום
 מומר מקראי בכלל רואה אותם כאידיאל. (השוה למעלה, ע' 231, הערה 2). התבטחה העליזנה,

לא בס' משלי, יחס שלילי למסחר. המסחר אינו תופס עוד כמעט מקום בחיי החברה הישראלית המשתקפים במקרא, ובייחוד בתקופה העתיקה. הוא ענין נכרי, אבל אינו נחשב לחטא. הסוחר הוא „כנעני” (מש' ל"א, כד; איוב מ', ל; השוה יש' כ"ג, ח). ה„כנעני” הוא רע עד כמה שהוא רמאי ועוֹשֵׁק (הושע י"ב, ח; השוה צפ' א', יא). אבל במסחר עוסקת גם אשת החיל המהוללה (מש' ל"א, יד, יז, כד)².

בין האידיאל המוסרי ובין המציאות פעורה היתה בישראל תהום, כמו בכל מקום ובכל זמן.

המקורות העתיקים (בתנ"ך) מונים את העם בעצם בחטא דתי-פולחני אחד: בזנות אחרי אלהי נכר. עברות על „מצוות מעשיות” לא נזכרו. וגם בס' תהלים לא נזכרו עברות מסוג זה, ומן הנביאים מזכירים אותן דרך עראי רק הנביאים המאוחרים. חוקי חגים ומועדים, קרבנות, מתנות קודש, ענייני טומאה וטהרה וכו' היו בימים ההם הני עממי, נימוס של חיים. בודאי שונים היו הנימוסים לפי המקומות. אבל בכל מקום שמרו עליהם ההמונים ביראה חמימה. היו חטאים, כמובן, היו שגגות ובודאי גם זדונות. אבל היו גם נימוסי רצוי

שנחנה כבר לאבות, היא ארץ זבת חלב ודבש. בחזון אחרית-הימים האידיאה של הארץ היא מרכיז. העם האידיאלי של הנביאים הוא עם של אכרים ולא של נומדים. ישראל היה פעם „ארמי אבד” (דב' כ"ו, ה), זאת אומרת: שבטיו היו נודדים בארצות התרבות ללא נחלה לאומית, אבל הוא מברך את האלהים על שנאלו ממעמד זה. תקופת הנודדים הקצרה ב„מדבר הנורא”, למרות כל הזוהר האנדי האופף אותה, נחשבת לתקופה של סבל ועוני המטילים וועה. גם בהושע ב', ד—כב התורה אל המדבר מדומה כעוֹשֵׁש קשה על הזנות האלילית. היא נזכרת בפרק מז אחרי הזכרת השבתת החג והחודש וכו'. מרומ חסד יהוה היה מתן הרגן והתירוש והכסף והזהב (י—יא). התורה אל המדבר אינה אלא זמנית, ואחריה תבוא החנחלות חדשה (יו, כ). — בהתלהבות רבה מנן על תורת „האידיאל הנומדי” פלייט, עיין: Filght, JBL, 1923, ע' 158—226 (ושם גם רשימה ביבליוגרפית מפורטת). אלא שבאידיאל ה„נומדי” הוא כולל הכל: התנגדות לעיר, לציביליזציה ולתרבות, לקרבן ולפולחן, למקדש, לעבודת אלילים; שאיפה לחיים פשוטים, נענועים לחור הזהב וכו'. על כל הדברים האלה אפשר באמת למצוא ראיות. חסרה רק הראיה על מציאות אידיאל נומדי במשמעותן האמתית של המלים.

² בוֹס מַך, Proverbiastudien, ע' 60 ואילך, משתדל להוכיח, שהנביאים וחכמי המשל התנגדו למסחר. אבל ראיות אמתיות הוא מביא רק מבין סירא. ה„ראיות”, שהוא מביא מן המקרא, נדרשות לענין זה רק על ידי מלפול. השוה למעלה, ע' 578, הערה 12.

וכפרת, ובענינים אלה פנו אל הכהן לשאול ממנו „תורה“ ולרצות על-ידו את האלהים. כן הגנה יראת-טבו קדמונית גם על תחומים מסוימים של המוסר. ספורי נ"ר מראים מה גדול היה הפחד מפני הפרת שבועה, נדר, חרם. גם על העריות החמורות הגנה בלי ספק יראת-טבו עממית-שרשית. מעשה „פילגש בגבעה“ מביא, לפי הספור, למלחמת דמים. מעשה דוד בבת-שבע מעורר סערה וזועה. מעשה אמנון בתמר מביא לידי נקמת דמים. בזמן מאוחר פורצת שחיתות מינית במעמד העליון. אבל נראה, שהעם בכללו שאר על טהרת חייו. אולם גדול היה הקרע בין האידיאל ובין החיים בתחום המוסר הסוציאלי. איזה מרחק עצום בין „לא תקם ולא תטר“ ובין מה שמסופר על אבימלך, שאול, דוד, אבשלום, יואב, שלמה, אחאב, יהוא וכו'! בימי אמציה מקיימים את החוק „לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות“ (מל"ב י"ד, ה-ו). אבל הדורות שלפני אמציה נוהגים כאילו חוק זה אין לו תוקף משפטי. ספרות-התורה צמחה מתוך חיי העם, ושרשיה מעוררים בחיי הנפש העממית. אבל מרובה היה בה היסוד האידיאליסטי והאוטופיסטי. היא הגנה על הכושל והדל וגדרה גדרים לתקנתו. אבל היא היתה לא חוקת-משפט מדינית ממש, אלא ספרות מוסרית, שעלה בה גם יסוד משפטי מסויים. מפני זה עמוק היה הקרע בינה ובין החיים ביחוד בספירה הסוציאלית.

הקרע נכר כבר בזה, שבתורה נתגבשו סדרי חיים של חברה פטריארכלית קדומה, שבתקיפת המלוכה נעשתה מעט מעט נחלת העבר. על זכויות המלך כמעט שאין בה כלום. זכויות של שרים אין היא יודעת כלל. היא יודעת רק זכות בעלות של השבט ובית-האב על הקרקע. חוק היובל נועד לשמור על עקרון זה. אבל אין שום רמז לכך, שלחוק זה היה תוקף בימי קדם. גם לא שמענו כלום על שמיטת כספים בימי קדם. חוקי-היסוד הסוציאליים שבתורה הם בעצם מצוות מוסריות ולא חוקים, מאחר שאין ענינם בצדם. על הונאת גר, ענוי יתום ואלמנה, לקיחת נשך, עדות שקר, הטית דין, לקיחת שוחד, עושק שכר שכיר, עני ואביון, עושק הריע, גזלה וכו' וכו' לא נתפרש שום עונש. הללו הן בתורה מצוות מוסריות כמו באזהרות המושלים-החכמים. מפני זה לא היתה שום הגנה משפטית ממשית על הכושל. המשפט הקיים והמציאות החברתית היו שונים הרבה מן האידיאל שבתורה ובספרות החכמה. לפי התורה אסור לקחת נשך ולחבול בגר עני. אבל הנושה היה יכול בתוקף החוק לקחת את ילדי הלווה לעבדים (מל"ב ד', א). לפי התורה אין עבדי עולם מישראל. אבל עבדים מישראל היו, ובימי צדקיהו נכרתה ברית מיוחדת לשלחם לחפשי, אבל אחרי-כן שבו וכבשו אותם לעבדים (יר' ל"ד, ט—כב), ואף אנשי הכנסייה הדתית של ימי נחמיה כובשים את בני בעלי-חובותיהם

ובנותיהם לעבדים (נח' ה', א—יג). מגן ריאלי היו קשרי המשפחה, ויסה הרגיש את עצמו מי שהיה יושב „בתוך עמו“ (עיין מל"ב ד', יג). אבל גם ה„עם“ היה מנצל הזדמנות לנחול שדה של אחר, ולהציל אפשר היה רק על-ידי המלצה אל המלך (שם ח', א—ו). בתנאים אלה רבים היו ריבי משפחות ואישים, רבים היו נסיונות של נישול ועושק. רבים היו העושקים והעשוקים, הרודפים והנרדפים, מעשי עול של אנשי-זרוע עשירים לכושלים עניים-עניים. כאן עבר קו הפלוג בין „צדיקים“ ובין „רשעים“ בישראל בימי קדם. בתורה, בנביאים, בתהלים, ובספרות החכמה משמעות ההבחנה ההיא היא מוסרית-סוציאלית. את הד הריב בין ה„צדיקים“ ובין ה„רשעים“ אנו שומעים במזמורי ס' תהלים. עליו מדברים תמיד גם חכמי המשל.

עם סוף מלכות אפרים גבר הפלוג הסוציאלי בחברה הישראלית, וגבר הרע, שהיה כרוך בו. תמורה סוציאלית עמוקה הביאה לידי התרוששות המוני עם. הקרע בין האידאל ובין המציאות נתעמק ביותר. ומתוך הקרע הזה נולדה הנבואה הספרותית.

לחקר המקורות והספרות

א. ספרות החכמה

ההשקפה הישנה על ספרות החכמה

באסכולה השלטת מקובלת היתה במשך עשרות בשנים כיסוד מוסד הדעה, שמקומה ההיסטורי של ספרות-החכמה המקראית (משלי, איוב, פרקי החכמה בסי' תהלים, קהלת) הוא אחרי הנבואה הספרותית (וביחוד דיוק: אחרי יחזקאל) ושספרות זו היא יצירת תקופת בית שני. הנחה זו נראית היתה אף כמבוססת ב-חופעה חוקית של התפתחות כל העמים, והיינו, שספרות החכמה מתגבשת באחרונה, אחרי השיר והספור למיניהם. מוקדמת להנחה זו היא ההנחה, שאת התפתחות ספרות ישראל אפשר לראות כהתפתחות פנימית עצמאית, שעברה דרך כל הדרגות ה-חוקיות, החל מן הראשונה, מבלי שים לב להשפעת חרבות הסביבה. אולם לאמתות הדעה ההיא הביאו גם ראיות מיוחדות.

הראיה העיקרית של האסכולה הישנה היחה הראיה מהתפתחות תורת הגמול. תורת-הגמול של התורה והנביאים היא קבוצית. ביר' לא, כח-כס מנצנצת תורת-הגמול האישית בסעם הראשונה. ביחוד ייד, יג-כ; יח, ב-ל היא מתנסחת כדוגמה קבועה. עם יחזקאל בא מסנה באמונת הגמול: תורת-הגמול האישית נצחה. בסי' משלי ובסי' תהלים היא שלטת. בסי' איוב היא הופכת פרובלמה. רעי איוב מחזיקים בה, איוב תוקף אותה. בשלשלת-התפתחות זו מקומה של ספרות החכמה הוא איפוא אחרי יחזקאל.

מלבד זה נתגבשה, לדעת האסכולה, בספרות החכמה תורת הנביאים על הדת ועל המוסר והפולחן. הנביאים העלו את דת-יהוה הלאומית למעלת דת אוניברסלית. הנביאים הם שהגו גם את הרעיון, שהמוסר הוא עיקר ולא הפולחן. ואידיאות אלו נתגבשו בספרי החכמה. בסי' משלי כמעט שאין יסוד ישראלי-לאומי. האלהות היא בספר זה אלהות אוניברסלית, אנושית-כללית. וכן בסי' איוב ובפרקי-החכמה שבסי' תהלים (וכן בקהלת). ברית יהוה עם ישראל לא נזכרה. המוסר הוא חובה אנושית ולא לאומית. כמו כן הובעה, לפי ההנחה המקובלת, בספרות זו השקפת הנביאים על הפרימט של המוסר לעומת הפולחן: תה' מ', ז; ב', ח-ט, טז-כג; נא, יז-יט; ס"ט, לא-לב; עיין גם ט"ז; כ"ד, ג-ה (השוה ק"א); מש' ט"ו, ח; כ"א, ג, כז; השוה ג', ז; ח', יג; ט"ז, ו; כ"ח, ט. באלת-ההתחטאות הגדולה של איוב (פרק לא) אנו מוצאים רשימה של חטאים ומעשים טובים, והיא כמעט כולה מוסרית. ובכלל הצדיק והרשע בספרות זו הם מושגים מוסריים-דתיים ולא מולחניים.

מכל זה כאילו נמצאנו למדים, שהנבואה קדמה לספרות החכמה. אמנם, אין להטיל ספק בדבר, שפיתגמיה-חכמה ("משלים") עממיים קיימים היו בישראל מימי קדם. אבל ספרות החכמה לא נתגבשה אלא בימי בית שני¹.

ה מ פ נ ה

ההשקפה הזאת שלטה במדע כמעט שלטון מוחלט עד שנת 1924. אמנם, החל משנות השבעים למאה שעברה נתגלו ונתפרסמו ספרי-חכמה מצריים, והמתרגם הראשון כבר הרגיש במגע שביניהם ובין ספרות-החכמה המקראית. והחל משנות החששים נודעו גם ספרי-חכמה בבליים. אבל הגילויים לא השפיעו על ה"מפורסמות" של המדע המקראי. בשנת 1908 הטעים גונקל את ערך חקירת הספרות המצרית להבנת ס' תהלים וס' משלי והביע את הדעה, שספרות החכמה המקראית, שנה "היסוד הישראלי-בעצם קלוש" תלויה בחכמת מצרים². אבל ההשקפה על ספרות החכמה המקראית לא זוה ממקומה. רק בשנת 1924 בא מפנה. באותה שנה גלה האֶגִּיפְטוֹלוֹג אֶדוֹלֶף אָרְמֶן נקודות-מגע מפליאות בין ס' משלי ובין ספרי-החכמה של אֶמֶן מֶמֶס אֶה המצרי, שנחפרים בשנת 1923³. ביחוד עמד על המגע הקרוב שבין מֶשֶׁכֶב, יו—כֶּגִי, ובין דברי אמנמאפה: כמעט לכל סוקי הקטע הזה יש מקבילות בספר אמנמאפה, באופן

1 עיין, למשל, בודה, Literatur, עמ' 289, 294; שטייארנבל, Einleitung, עמ' 674; ול הויזן, Geschichte (מהדורה 8), ע' 300, ועוד. וכן כל המבארים והחוקרים של האמכולה הבקרתית הישנה.

2 בנאומו בקונגרס ההיסטוריונים בברלין; עיין ספרו (1913) Reden und Aufsätze, ע' 131 ואילך, ביחוד 136—137, 141—149. רגן המעים בשעתו את אפיה הלא-ישראלי של ספרות החכמה המקראית עיין: Renan, Le livre de Job, 1860, ע' XXIII ואילך. אלא שרגן חשב, שבספרות זו נשהמרו שרידים מחכמת תימן ובני קדם ושהיא לפי ענינה, "שטית מהורה". זה מתאים להשקפתו, שאמונת-היחוד היא "שטית". אבל באמת יש בחכמה המקראית מטבע ישראלי עד כמה שהיא מונותאיסטית. עיין עוד להלן.

3 עיין: Ad. Erman, Eine ägyptische Quelle der Sprüche Salomos (Sitzungs-bericht der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1924) אמנמאפה (Amenemapt או nemope) נתפרסם ע"י בדג' (Budge), ונתרגם כמה וכמה חרנומים. על הספרות בענין זה עיין הימבר, Recherches, ע' 17 ואילך; אָסְמֶרְלִי, Wisdom, ע' 1 ואילך; פִּיכְטְוֶר, Weisheit, ע' 4; גִּמְזֶר, ביאורו למשלי. — נגד הדעה, שיש כאן קשר של חלוח, עיין: Herzog, ZS, 1929, 124—160. הרצון סבור, שהדמיון שבין משלי ובין אמנמאפה בא סכח הדמיון של היצירה האנושית בכלל. אבל אין בדבריו כדי לשכנע.

שנראה, שכאילו שמש ספר אמנמאפה מקור לבעל האוסף הזה.⁴ מלבד זה גילה ארמן באמנמאפה המון נקודות-מגע אחרות עם ס' משלי, ובפרק ד' בלה הקבלה לחה' א' וליר' יז, ה-ה. בעקב הגלויים האלה נוצרה ספרות שלמה. עתה נפקחו עיני חוקרי המקרא לראות את הקשר שבין ספרות החכמה המקראית ובין ספרי החכמה הבבלים

4 לדונמא:

משלי שלמה

כ"ב, יז: הַט אֲזַנְךָ וּשְׁמַע דְּבַרֵי חֲכָמִים
וּלְבָבְךָ תִּשְׁתִּי לְדַעְתִּי
יח: כִּי נָעִים כִּי תִשְׁמָרֵם בְּמִנְיָן
יכנו יחדו על שפתיך

משלי אמנמאפה

פ ר ק א': הֵן אֲזַנִּיךָ, שְׁמַע אֶחָ אֲשֶׁר אֲנִי אוֹמֵר
תֵּן לְבָבְךָ לְדַעְתָּם
טוב כִּי תִתֵּן בְּלִבְךָ אֶת אֲשֶׁר אֲנִי אוֹמֵר

שיתם בארון גוך

יהיו יתד בלשונך

פ ר ק ל': שִׁים לְבָבְךָ לְשִׁלְשִׁים הַדְּבָרִים
[הפרקים] האלה
שעשועים הם ועצה

לדעת לענות מענה לאומר
להשיב דבר לשולחו.

פ ר ק ב': הַשְׁמַר לָךְ מִגּוּל דֶּל
וּמִהֵיוֹת חֹזֶק לַחֲלָשׁ

פ ר ק מ': אַל תִּתְּרַע אֶת אִישׁ חֲמָה (החם)
וְאַל תִּגְשׁ אֵלָיו לְדַבֵּר עִמּוֹ
פ ר ק ו': אַל תִּסַּנּוּ אֶבֶן גְּבוּל שְׂדֵה
וְאַל... תִּתְּבַל...

לא תחמד אמת שדה
וְאַל תִּבּוֹא בְּגִבּוֹל אֲלֻמְנָה
הַשְׁמַר לָךְ מִהִסִּין גְּבוּל שְׂדֵה
לְבַל תִּחְקֹךְ בַּהֲלָה [היינו: לְבַל יַעֲנִישֶׁךְ
הַאֵל תוֹחַ, שׁוֹמֵר הַגְּבוּלוֹת].
פ ר ק ל': סוֹפֵר מִהִיר בְּמִלְאָתוֹ
טוב ימצא לעמוד בחצר המלך

כ: הלא כהבתי לך שלשום (צ"ל שלשים)
במעצות ודעת
כא: להודיעך קשם אמרי אמת
להשיב אמרים אמת לשלחך

כב: אַל תִּגּוֹל דֶּל כִּי דֶל הוּא
וְאַל תִּדְכֹּא עֲנִי בִשְׁעַר
כג: אַל תִּתְּרַע אֶת בְּעַל אָף
וְאַתָּה אִישׁ חֲמוּט לֹא תִבּוֹא
כד: אַל תִּסַּנּוּ גְבוּל עוֹלָם
אֲשֶׁר עָשׂוּ אֲבוֹתֶיךָ
כ"ג, י: אַל תִּסַּנּוּ גְבוּל עוֹלָם
וּבִשְׂדֵי יְהוּמִים אַל תִּבּוֹא
יא: כִּי גֵאֻלִּים חֹזֶק
הוא יריב את ריבם אתך

כ"ב, כט: חוֹתֵת אִישׁ מִהִיר בְּמִלְאָתוֹ
לִפְנֵי מַלְכִּים יִתְּיָצֵב
בִּל יִתְּיָצֵב לִפְנֵי חֲשָׁכִים

והאשורים (וביניהם ס' אחיקר, שנוסחה ארמית שלו נמצאה בייב ונתפרסמה עוד בשנת 1911) והמצרים. נתברר יותר ויותר, שספרות החכמה המקראית אינה אלא חלק מספרות, שהיתה נחלה משותפת של העמים, שחיו בתחום התרבותי של בבל-מצרים. הנטיה של המדע הישן להכליל אותה בתחום החכמה היוונית נדחתה בהחלט. אולם ההסכם לא בא אלא על הכלל הראשי. ואילו בפרטים נסלגו הדעות. ובשום פנים אין לומר, שהסיקו את כל המסקנות הנובעות מן העובדות. ההשקפות על ספרות החכמה המקראית הרווחות אף עתה הן עדות לכתי-קיומן של דעות, שנתחבבו ונשתגרו על המחשבה ושמוסיפות להשפיע גם אחרי שניטל בסיסן.

שרשה העתיק של החכמה המקראית

מהי ראשיתה של היצירה החכמתית בישראל? וכמה יש לבאר את אפיה

המיוחד?

המחקר גלה בזמננו את המגע שבין ספרות החכמה הישראלית ובין ספרות החכמה המצרית והבבלית. אבל שאלה היא, אם יש לבאר את המגע הזה על-ידי השפעה ספרותית מאוחרת של מצרים ובבל על ישראל. המקרא עצמו אינו מקשר את החכמה הישראלית עם מצרים ובבל אלא עם „בני קדם“: עם שבטי אדום, ישמעאל וארם. רק במל"א ה', י נזכרה „חכמת מצרים“ ליד „חכמת כל בני קדם“. וגם זה – רק בהשוואת חכמת שלמה עם חכמת עמים אלה. אולם אין במסורת המקראית שום עדות על קבלת ערכי חכמה ממצרים או מבבל, ולא נזכר בה שמו של שום חכם מצרי או בבלי. ולעומת זה יש עדויות על קשר עם חכמת „בני קדם“.

החכמה הישראלית טבועה במטבע השיר, וצורתה הקבועה הוא ה„משל“. היא הוגה את דבריה במליצה ו„חידות“, לפעמים גם כנגון וכנור (ח"ה מ"ט, ג-ה; ע"ח, א-ב). היא מיצירת המושלים, אנשי השיר והמשל. המשורר-המושל והחכם שניהם נושאים „את משלם“ (במ' כ"ג, ז, יח; כ"ד, ג, טו, כ, כא, כג; איוב כ"ו, א; כ"ט, א). והנה על הקשר שבין השירה הישראלית ובין שירת-המושלים העתיקה של בני קדם מראים האגדה על בלעם והשירים המיוחדים לו. עיין גם במ' כ"א, כו-ל. (עיין כרך זה למעלה, ע' 19, 144-147). על הקשר של השיר והחכמה בישראל עם אדום ביחוד מעידה הידיעה על המשוררים-החכמים איתן, הימן, כלכל ודרדע (מל"א ה', יא), מימי דוד-שלמה. איתן והימן הם „אזרחים“ (מל"א ה', יא; תה' פ"ח, א), זאת אומרת: מבני זרע, וזרע הוא שם אדומי (בר' ל"ו, יג, יז, לג). איתן והימן הם משוררים בישראל (תה' פ"ט, א; פ"ח, א). דה"א ב', ו מיחש אותם על זרע בן יהודה. אבל במקומות אחרים הם נמנים על מעמד המשוררים מבני לוי (שם ו', יח, כט; ס"ו, יז; יס; כ"ה, א, ד-ו, ויער). אלה הם, כנראה, בני משפחות אדומיות, שדבקו בשבטי

ישראל והביאו עמם חכמה ושיר. (עיין כרך זה למעלה, ע' 188, 188, 198, 202–203) ⁵. איוב וחבריו הם אדומיים, מבני קדם" (איוב א', ג: ב', יא). בסוף ס' משלי אנו מוצאים שני אספיקי-משלים, שהם, כנראה, מחכמת "בני קדם": דברי אגור (ל', א–ג) ודברי למואל (ל"א, א–ט) ⁶. מלכת שבא באה לנסות את שלמה בחידות (מל"א י', א–יג), ונראה, שבס' "דברי שלמה" העתיק הובאו גם החידות עצמן ⁷. אדום נחשבה למשכן החכמה (יר' מט', ז: עוב' ז–ח) ⁸.

המסורת המקראית שמרה איפוא זכר ברור לקשר שבין החכמה הישראלית ובין התחום התרבותי של "בני קדם". אין שום יסוד להניח, שהישראלים קבלו את המשל ואת החכמה רק אחרי שנכנסו לארץ והתחילו מסגלים להם תרבות גבוהה יותר ⁹. דמות כל עמ מראה על זמן קדום יותר. באותה הספירה התרבותית, שבה חיו שבטי ישראל עוד לפני שנוצרה ברית עם ישראל, פרחו המשל והחכמה, ולשבטי ישראל היה חלק בהם. ודאי יש מקום להשערה, שגם חכמת מצרים ובבל וכנען השפיעה על המשל בישראל (משל יותם הוא, כנראה, כנעני). אבל היסוד הוא שמי-קדמון.

⁵ לפי דה"א ב', ו איתן, הימן, כלכל ודרע הם בני זרח בן יהודה. ואילו לפי הרשימה במל"א ה', יא רק איתן הוא, "אורחי", אבל הימן וכלכל ודרע הם בני חמול (כצ"ל במקום "מתול") בן פרץ בן יהודה (עיין דה"א ב', ה).

⁶ "אגור" ו"יקה" הם, כנראה, שמות ערביים. למואל הוא "מלך משא". משא הוא מבני ישמעאל (בר' כ"ה, יד; דה"א א', ל). גם המלה "המשא" במש' ל', א יש בה, כנראה, רמז לשבט זה. עיין המבארים.

⁷ עיין מורמשינר, ביאורו לאיוב, ע' 526.

⁸ על השורש השמי של החכמה המקראית עיין רגן, איוב, ע' XXIII–XXVII (עיין למעלה, הערה 2). על המקור האדומי של החכמה המקראית עיין מאמרו של פפייפר (Pfeiffer): ZAW, 1926, ע' 13–25. מש' ל'–ל"א, וכן כ"ב, יז–כ"ג, יד הם, לדעתו, אדומיים. ס' איוב מבוע במבוע אדומי: הוא שולל גמול ארצי, הוא מסימסמי ואגנוסמי וכו'. וכל זה בשעה שאין אנו יודעים בעצם כלום על מיבה של חכמת אדום! עיין גם מאמרו ב ZAW, 1934, 93–101, והשווה לחלן, הערה 11. שס' איוב הוא סתכמת אדום, כבר שיער תרדר וברדעה זו החזיקו רבים, וביניהם גם הר"ג קרוכמל, סורה נבוכי הזמן, מועדי עם עולם. אבל אין זו אלא השערה מורתת באויר. באמת ברור לנו רק דבר זה, שהחכמה המקראית יש לה שורש עתיק בתכמת בני קדם ושהיא קשורה ביחוד בתכמת אדום. ואילו את היחס שביניהן לפרמיו אין אנו יודעים. היסוד המונותיאסמי שבחכמה המקראית הוא בכל אופן ישראלי, וס' איוב ביחוד הוא יצירה ישראלית מיוחדת במינה, כמו שראינו. —

סימני ניב אדומי מוצא בן יהודה במש' ל'–ל"ב, עיין JPOS, 1920, 113–115.

⁹ גרמסן, Spruchweisheit, ע' 13; גמר, ביאורו למשלי, ע' 2.

החכמה היא, כשיר או כראיה ה"כהיגית", נחלח שבטי ישראל מימי חבורם עם ערב-ישמעאל ועם אדום עוד לפני שנתאחדו לברית-עם מיוחדת. כשם שישראל נחל חוק ומשפט מימי קדם, מן האוצר התרבותי המשותף של עמי שם, כך נחל גם חכמה. נקודות-המגע עם ספרות מצרים ובבל אינן מוכיחות, שישראל קבל מהן בתקופה מאוחרת. הן מתבארות על ידי שותפות השורש. אף המגע הספרותי הקרוב עם 'אמנמאפה אינו מוכיח יותר מזה¹⁰. אמנמאפה אינו ראשון, והוא משתמש ביצירת קדמונים. בתחום זה היו נוסחאות קבועות משותפות, שהתנהלו מדור לדור. ובכל אופן הרי גם עם בבל ומצרים באו שבטי ישראל במגע עוד לפני שהיו לעם.

אפיה העל-היסטורית של החכמה

רק מתוך הנחה זו אפשר לבאר את אפיה המיוחד של ספרות החכמה המקראית: את התופעה, שאין בה שום יסוד ישראלי-מיוחד חוץ מן האידיאה המונותיאיסטית עצמה. את האופי האנושי הכללי של ספרות החכמה היו גוהגים לבאר קודם כפרי השפעת ה"אוניברסליזמוס הנבואי". כיום נוטים לבאר אותו מתוך השפעת ספרות-החכמה המזרחית העתיקה, שהיתה בה שאיפה להשתחרר מן הצמצום הלאומי של הדת העממית ולהגיע לדרגה של אמונה אנושית-כללית צרופה, או בהשפעת הזרמים האוניברסליים של המאה הרביעית לפסה"נ. אולם אין אפיה של ספרות החכמה המקראית יכול להתפס כפרי שאיפה לכבוש את הצמצום הלאומי של הדת העממית בשום זמן ובשום בחינה.

השאיפה ההיא אין בה כדי לבאר את התופעה, שבמוסר החכמה אין שום יסוד מוסרי-ישראלי מיוחד. יודעים אנו, למשל, שמצות השבת גלתה אחר-כך ביחוד כושר של התפשטות אוניברסלית. אבל ספרות החכמה אינה פוקדת אף מצוה זו. כמו כן אין באותה השאיפה כדי לבאר את העדר רעיון הברית המוסרית העולמית

¹⁰ השפעה מצרית מובהקת מוצא גרסמן, Spruchweisheit, ע' 43, בבטוי "חכן לבוח" (מש' כ"א, ב; כ"ד, יב), שלדעתו מקורו בדמוי המצרי, שהאל הוה שוקל במאזנים את לבו של המת, העומד למשפט לפני אלהי השאול, ורושם את משקלו. אבל "הכן" אינו מסמן בשום מקום שקילה אלא מדידה (יש' מ', יב; איוב כ"ה, כה; השוה יחז' מ"ה, יא) או מנין (מל"ב י"ב, יא—יב; השוה שמ' ה', יח) או קביעת שער בכלל (תה' ע"ה, ד), וענינו גם בתן בכלל (ש"א ב', ג). לבטוי "חכן לבוח" מקבילים הבטויים "ב חן לבוח" (מש' י"ז, יג; תה' ז', י; י"ז, ג), "בחן כליות ולב" וכיו"ב (יר' י"א, כ; י"ז, י; כ', יב). וכן מצינו "חכן רוחות" (מש' מ"ז, ב), בטוי, שנרסמן מצרף אותו בלי יסוד ל"חכן לבוח".

מספרות החכמה. הברית עם ישראל יש בה צמצום לאומי. אבל האידיאה של הברית עם אדם או עם נח היא אוניברסלית. אבל גם אידיאה זו לא נפקדה בספרות החכמה. ביחוד אין לבאר מתוך השאיפה ההיא את העדר המלחמה עם האלילות מספרות החכמה. הנביאים תפסו את המלחמה עם עבודת הפסילים כמלחמה עם הבערות האנושית ופתחו ענף מיוחד של דברי שנינה חכמתיים בפולמוס זה. בס' חכמת שלמה המאוחר הפולמוס נגד האלילות הוא מיסודי החכמה. את דגאל החכם עשתה האגדה ללוחם עם האלילות. דוקא במלחמה עם האלילות נתבטאה שאיפתה של היהדות להתפשטות אוניברסלית בימי בית שני. אבל בספרות החכמה המקראית אין שום מלחמה בעבודת-האלילים. כיצד אפשר אפוא לבאר את העדר מוטיב זה מספרות החכמה מתוך שאיפה אוניברסליסטית?

לכל התופעה הזאת יש רק הסבר אחד: החכמה היא ענף-יצירה שרשי-עתיק בישראל, ענף עצמאי ומקביל לתורה ולנבואה. האידיאה הישראלית חדרה גם ענף-יצירה זה ובראה אותו בריאה מונותאיסטית. ובכל זאת נשארה החכמה במשך דורות מין עולם בפני עצמו. בס' תהלים נתערבו הזרמים. אבל בדרך כלל שמרה החכמה על טופסה העתיק. שלטו בה גבושי-נוסחאות, אידיאות, ענינים מיוחדים. זה היה עולם של אידיאות על-היסטורי, וממילא גם — לא-היסטורי. המונותאיזמוס הישראלי אף הוא נשתקף בה בדמותו העולמית, העל-היסטורית.

מצד שני אפייני הוא ביותר המונותאיזמוס העולמי של ספרות החכמה. אמונת-היחוד של ספרות החכמה אינה מושרשת ב-נטיה מונותאיסטית של החכמה המזרחית. ספרות החכמה המזרחית היא באמת פוליתאיסטית בהחלט, וכמה אליים נזכרו בה בשם (תות, רע, שמש, ועוד). אמונת-היחוד היא המטבע הישראלי של החכמה המקראית. אולם ההיקף העולמי של אמונת-היחוד שלה הוא, כמו שראינו למעלה, זה של אגדות-בראשית: היקפה של אמונת-היחוד הקדומה. האגדית. באוניברסליזמוס זה אין שום שאיפה לעתיד, אין יסוד של הספה לגויים. זהו האוניברסליזמוס האידיאלי של התקופה העתיקה. וזה קובע את מקומה של ספרות החכמה: לפני הנבואה הספרותית.

היחס בין התורה והנבואה ובין החכמה

המדע המקראי, גם אחרי שהוכרח לותר על השקפות האסכולה הישנה, לא הסיק את המסקנה המתחייבת מן העובדות, שהחכמה היא רשות מקבילה לתורה ולנבואה ואינה תלויה בהן. (על ההבדל בין שתי הרשויות האלה עיין למעלה, ע' 557—564). החוקרים מנסים גם עתה לקבוע להן מקום בשורת-התפתחות אחת. מנסים לגלות את ההשפעה הספרותית של התורה והנבואה על החכמה¹¹. אבל ביחוד משתדלים לקבוע את הקשר

¹¹ השפעה נבואית ומשנה-מזרחית בס' משלי מוצא פפר במאמרו הנ"ל (הערה

האידיאולוגי, וקודם כל – בתחום ההשקפות על הגמול. כה"חיים מפליא מגלה ביחוד הדעה, ש"ס"א יוב מקומו ההיסטורי אחרי יחזקאל, ושאפשר להסבירו מתוך התפתחות רעיונות הנביאים.

שהשקפת האסכולה הבקרתית הישנה, שתורת הגמול האישית לא היתה ידועה בישראל בימי בית ראשון, אינה נכונה, כבר הכיר גרסמן בשעתו. אלא ששעמו הוא: ההכרה, שמשלי שלמה קודמים לנבואה. ומפני זה הוא רוצה להפוך את הסדר: הנביאים קבלו את תורת הגמול האישית מספרות החכמה, אלא שהם הרחיבו השקפה זו ולמדו, שגם בחיי העמים יש גמול לטוב ולרע. מלבד זה הם העמידו את רעיון הגמול על יסוד דתי. בהשפעת הנבואה נעשתה תורת הגמול הדתית ל"דוגמה" קבועה. נגד דוגמה זו מחקומם ס' איוב, שהוא השלמתה וגם סופה של הנבואה¹². לס' איוב ניתן איפוא גם אחרי "המהפכה" מקום בסופה של הנבואה. אולם חבור זה של החכמה עם הנבואה אין לו שום יסוד. ההשקפה של האסכולה הישנה על תורת-הגמול בטלה היא, לא מפני שהכרנו, שמשלי שלמה קדמו לנבואה, אלא מפני שנתברר, שבספרות החכמה המזרחית העתיקה מצויה האמונה בגמול אישי. זוהי אמונה רווחת ועתיקה, שהנבואה לא קבלה אותה ממשלי שלמה, ומשלי שלמה לא קבלו אותה מן הנבואה. כמו כן לא הנביאים הם שהעמידו את תורת הגמול על בסיס דתי. כי גם זאת היא אמונה עתיקה ביותר, שהאלים פוקדים על מעשי האדם וגומלים לצדיק ולרשע. וגם רעיון הגמול הקבוצי אינו חדושם של הנביאים. באגרות המקראיות העתיקות ביותר (אגדת המבול, סדום וכו') אנו מוצאים את רעיון הגמול הקבוצי. וגם בעולם האלילי אנו מוצאים אותו בצורות שונות. החדוש של האמונה הישראלית הוא, כמו שכבר ביארנו: האחריות הקבוצית המיוחדת של עם-ברית יהוה. ורעיון זה אינו מופיע בספרות החכמה כלל, היא אינה מחייבת ואינה שוללת אותו. וגם ס' איוב אינו נוגע, כמובן, בשאלה זו. ממילא אין לספרות החכמה המקראית בכלל ולס' איוב בפרט כל קשר עם תורת-הגמול של הנבואה.

(8) ב ZAW, 1926, ע' 16 ואילך. מש' מ"ז, א—ט הוא חמצית דעות הנביאים. ובאמת אין כאן אלא רעיונות כלולים ביוחר. על מ"ו, ח; כ"א, ג, כז (על הקרבנות) נעמוד להלן. ביחוד מוצא הוא בס' משלי את רשמי השפעת ס' דברים. השוה מש' י"א, א; מ"ז, יא; כ', כנ עם דב' כ"ה, יג—מז (על צדוק המשלוח, שגם חכמי מצרים כבר הזכירו עליו); מש' ג, ג; ז', ג עם דב' ז', ח; י"א, יח (על המטופות והמזוזות, וזו ראייה לסתור, עיין למעלה, ע' 584), וכיוצא בזה. רוב ר (Robert) במאמרו ב RB, 1934, 1935 (בהמשכים אחדים) משתדל להוכיח, שעל מש' א'—י' השפיעו השפעה לשונית ישעיה השני, ירמיה וס' דברים. אבל הוא מוצא "השפעה" בבמזיים כלולים ורי רחוקים זה מזה, ואין דבריו מוכיחים כלום.

כל שכן שאין זכר לתורה זו של „איש בעונו ימות“ בשום ספר אחר מספרי המקרא, הספרות החיצונית, היהדות והנצרות. כמעט שאי אפשר להבין איך יכלה להתפשט ולהשתרש דעה זו, שתורת הגמול של היהדות נקבעה על ידי הדברים ההם של יחזקאל.

תורת הגמול הלאומית שלטת (כמו בתורה ובנביאים בכלל – ליד האמונה בגמול אישי) אצל ישעיה השני, חגי, זכריה ומלאכי. ס' איכה מקונן על הפורענות הלאומית, אבל מצדיק את הדין. „אבתינו חטאו ואינם, ואנחנו עונתיים סבלנו (ה', ז) – היא קינה ולא תלונה על מדת הדין. וכן שלטת השקפת הגמול בעז', נח', דנ', דה'. עיין ביחוד עז' ט': י', יד'; נח' א', ה' – יא': ט'; יג', ח'; דנ', ט'. וכן שלטת השקפה זו בכל הספרות החיצונית: בכל מה שנאמר בה על גורל ישראל והגוים בעבר ובעתיד. התבצרות האמונה בתחית המתים ובשכר בעולם ההוא לא פגעה באמונה בגמול חברתי. יותר נכון לומר: כמקודם קיימת היתה האמונה בגמול אישי וקבוצי בעולם הזה, אלא שנוספה ספירה חדשה של גמול בעולם התחית או בעולם הנפשות. גם היהדות המאוחרת לא ויתרה (ואף לא יכלה לוותר) על אמונת הגמול הקבוצי. כל השקפתה על הגלות עומדת על האמונה ההיא: ומפני חטאינו (כלומר: חטאי אבותינו) גלינו מארצנו. ההשקפות השולטות באגדה המאוחרת על חורבן בית שני אינן שונות בבחינה זו מהשקפות הנביאים על חורבן בית ראשון. האמונה בגמול קבוצי נתבטאה בספרות התלמודית והמדרשית במקומות אין מספר. די להזכיר את האגדה על הריגת הילדים בידי נבזוראדן (פתיחתא לאיכה רבתי; גיטין נו, ע"ב) או את האגדה על עשרה הרוגי מלכות (מדרש „אלה אזכרה“). כלל גדול הוא לכל הדורות, שישראל „ערבים זה בזה“ (סנהדרין כו, ע"ב; שמו"ר כ"ז, ועוד). ועיין גם אבות ה', ח-ט. גם הנצרות, העומדת על תורת „החטא הקדמוני“, לא בטלה את האמונה בשתוף הגמול (עיין למעלה, ע' 584).

גמול קבוצי בספרות החכמה

יש להניח, שאת החוקרים הסעה העדר הגמול הלאומי בס' משלי ובס' איוב. אבל הרי אמונת הגמול הלאומי קשורה במקרא בישראל או בנגוד ישראל – גוים. ובכל אופן קשורה אמונה זו ברקע היסטורי. אולם בספרים אלה הרי אין זכר לפרובלמה „ישראל“, ואין בהם רקע היסטורי בכלל, ולא נזכר בהם גורל היסטורי של עמים ומדינות. אולם אף-על-פי שאין הם פוקדים את הגמול הלאומי, אין לומר בשום פנים, שספרים אלה קבלו את השקפת יחזקאל על גמול אישי מדוקדק. איוב (י"ב, טו-כה) מזכיר גמול קבוצי הבא על ארצות ומלכויות וגוים ואינו מטעים, שאין זה מתן-גמול צודק. אליפז טוען, שהצדיק נמלט מפורענות קבוצית (ה', יט-כב). איוב קובל, שאין הרבר כן (ט', כג). אבל השאלה הזאת היא כאן לא שאלה מרכזית.

לעומת זה קיימת בספרות החכמה האמונה בשתוף-גמול מ ש ש ח ח י, ועל זה אין שום ערעור. עיין מ' ג', לג; י"א, כא; י"ג, כב; י"ד, יא, כו; כ', ז. בצורה תמימה ביותר אנו מוצאים אמונה זו בספור-המסגרת של ס' איוב: בני איוב מתו לשם "נסיון" איוב, ואחר-כך נתנו לו בנים אחרים, ומחבר הספר אינו מרגיש שום סגס בספור זה. ולא עוד אלא שהמחבר שם בפי איוב את המלים: תטחן לאחר א ש ת י וגו' (ל"א, י). וכן אנו מוצאים את אמונת שתוף הגמול המשפחתי בה', ד, כה; י"ח, יט; כ', י, כו; כ"ז, יד, וגם בדברי איוב עצמו: כ"א, ח. והשוה מזמורי החכמה: תה' ל"ז, כה; קי"ב, ב.

מלבד זה אין בספרות החכמה כל זכר ל ש ל י ל ת שתוף-הגמול, לאיזה דיון בפרובלמה בסגנונו של יחזקאל, או אף להטעמת הגמול האישי או צדקתו. אין כאן "משל" מעין: "איש בעונו ימות", "האוכל בסר תקהינה שניו", "הנפש החוטאת היא תמות", "בן לא ישא בעון האב" וכיו"ב. וגם ס' איוב המוקדש כולו לשאלת הגמול אינו דן כלל בצדקת שתוף הגמול. איוב אינו טובל בעוון אחרים – בעוון אבותיו או בעוון עמו – ולא על זה הוא קובל. מחבר הספר לא בחר לו לרקע את דור המבול או את סדום. ולא מפני שחורת הגמול האישי כבר נשתררה בזמנו כל כך, שעצם הרעיון על סבל בעוון אחרים "נשתכח" ולא עלה על לב המחבר⁴⁴. כבר ראינו, ששום תקופה לא האמינה בגמול אישי בלבד. ומלבד זה הרי בספור-המסגרת הפרובלמה הזאת כבושה באמת: בני איוב מתו לשם נסיון אביהם. ובכל זאת אין המחבר מעלה שאלה זו. איוב קובל רק על גורל עצמו. הוא גופו ירא כל ימיו, שמא חטאו בניו בלבבם (א', ה), ומניח הוא את האפשרות, שהם מתו בחטאם. כך טוען באמת בלדר (ח', ד). בטחון פנימי יש לאיוב רק כלפי עצמו, ולפיכך הוא דן רק על עצמו. המחבר בקש, כנראה, לתלות את שיחת איוב וחבריו דוקא במקרה של סבל-יטורים ללא כל חטא. על שאלת שתוף הגמול הוא נמנע מלדבר. דבר זה ברור ביותר בכ"א, יט-כא. כאן איוב דוחה את הטענה, שהאל פוקד עוון הרשע על בניו, אבל נימוקו מאלף מאין כמותו: אלוה יצפן לבניו אונז? ישלם א ל י ו וידע!... כי מה חפצו בביתו אחריו?... אין הוא טוען: אבות אכלו בסר, ושני בנים תקהינה! אין הוא מערער על צדקת המדה הזאת למקור עוון אבות על בנים. הוא רק חושב את העונש לבלתי ממש. והיסוד הוא לא שנוי-ערכים בתפיסת הגמול, אלא השקפה פסימית יותר על המוות, זו שמובעה בספר בכמה מקומות, עיין ג', יז-יח; ז', ט-י; י"ד, א-ב (ביחוד פסוק כא); כ"א, כו. אבל השקפה זו דבר אין לה עם יחזקאל או עם איזה נביא אחר.

ס' איוב אינו בא לערער על שיטת-גמול מסוימת ולדרוש שיטת-גמול אחרת,

צודקת יותר. הפרובלמה של הספר אינה נובעת מהתנגשות השקפות שונות על הגמול. טענת איוב היא, שאין גמול כלל: תם ורשע הוא מכלה (ט', כב). את הפורענות הקבוצית הוא מזכיר כלאחר יד: אם שוט ימית פתאם, למסת נקיים ילעג (שם, כג); זאת אומרת: גם הפורענות הקבוצית אינה גמול כלל. כאן לא מלחמת שיטות אלא התנגשות האידאליזמוס הדתי-המוסרי בברזל הקר של המציאות. הספר מגולל את הפרובלמה על מסכת הגמול האישית. אבל אין זאת אומרת, שפרובלמה זו יכולה להתעורר רק על רקע אמונת הגמול האישית או אף רק אחרי שאמונה זו „נצחה“, וחיינו: אחרי יחזקאל. כל אמונת-גמול התנגשה עם המציאות, ועל מסכת כולן אפשר היה להרהר אחרי מדת הדין. חב' א', ב-ב', ד מעורר את הפרובלמה על מסכת אמונת הגמול הקבוצי. זוהי מקבילה לס' איוב, אם גם אין השאלה נדונה כאן באותו עוז ובאותו היקף. על רקע אמונת הגמול הלאומי נשאלה בזמן מאוחר השאלה ה„איובית“ בס' עזרא הרביעי. כאן ישראל הוא הסובל בלא משפט. ס' איוב מגולל את הפרובלמה מתוך נקודת-סקור אחת. הנקודה הזאת לא נתבצרה לו מתוך הדברים, שאמר יחזקאל כלפי בני דורו ושלא היתה להם שום השפעה. כי מתוך נקודה זו כבר דנה החכמה העתיקה (הכבלית והמצרית, ובודאי גם החכמה המזרחית בכללה) בשאלת הגמול, ומחבר ספר איוב הלך בעקבותיה.

עצמאות ספרות החכמה

כמו בתפיסת מקור החובה המוסרית ובתפיסת האחריות המוסרית כך גם בשאלת הגמול אין אנו יכולים לגלות נקודת-מגע וסימן של השפעה בין החכמה ובין התורה או הנבואה. החכמה היא רשות בפני עצמה, שלא הושפעה לא מן התורה ולא מן הנבואה. מאלפת בבחינה זו התגבשות האמונה בתחית המתים. דעה מקובלת היא, שצמיחת אמונה זו קשורה בס' איוב, המעמיד את שאלת גמול היחיד בכל חריפותה. באיוב יד, יב-יג אף מנצנצת חקת התחיה כחלום יעוף. אולם באמת שרשר גם כאן המדע המקראי שרשרת דמיונית של התפתחות. כי עובדה היא, שלא במקרא ולא בספרות החיצונית אין האמונה בתחית המתים קשורה בשאלה האיובית, היינו: בשאלת צרת היחיד, וביחוד – בשאלת הרע „הטבעי“, הפגע הבא מירי האלהים. ביש' כז, יט; יחז' לז, א-יד; דנ' יב, ב וכן בכל הספרות החיצונית האמונה בתחית המתים נתונה במסגרת השאלה הלאומית, שאלת הניגוד בין ישראל לעמים, שבספרות החכמה לא נפקדה כלל. תחית המתים היא גמול ליחיד, אבל – בתוך גורל אחרית-הימים של האומה. האמונה הזאת קשורה קשר אורגני דוקא בשאלת הגמול הלאומי, בפרובלמטיקה של הנבואה ולא של ספרות החכמה.

המוסר והפולחן בספרות החכמה

דעה מקובלת היתה לפנינו, שהשקפת ספרי החכמה על המוסר והפולחן היא פרי השפעת התורה הנבואית. „עשה צדקה ומשפט נבחר ליהוה מזבח“ (מש' כ"א, ג) הוא משפט נבואי ממש. מציאות רעיון הפרימט של המוסר בספרות החכמה שמשלה למחקר ראייה הותכת, שספרות זו מאוחרת היא מן הנבואה. אמנם, זה מכבר ידוע היה, שהרעיון נמצא גם בספרות המצרית, והיינו – בספר ההדרכה למלך מריכר ע: צדקה הצדיק חיטב לאל משור פועל האון¹⁵. אבל בכל זאת קשה היה להמלט מן הרושם, שבענין זה נשתקעו בספרות החכמה המקראית דעות נבואיות¹⁶. וגם עכשו מקובלת הדעה, שכאן יש מגע בין הנבואה ובין ספרות החכמה: או שהנבואה והחכמה הישראלית קבלו רעיון זה מן החכמה המצרית או שהנבואה קבלה אותו משם וטבעה בו מטבע מיוחד, וממנה נחלה אותו החכמה המקראית¹⁷.

אולם באמת יש לבחון עוד את עצם ההנחה: הנמצא באמת רעיון הפרימט של המוסר בצורתו הנבואית בספרות החכמה המצרית והמקראית?

בהשקפותיהם המוסריות-הדתיות הגיעו חכמי בבל ומצרים לרמה גבוהה מאד. הדרישה המוסרית מוטעמת בספרות בבל ומצרים כדרישה יסודית של האלים¹⁸. הפתגם הנזכר בספר ההדרכה למריכרע אף מעמיד את הפעולה המוסרית למעלה מן הפעולה הפולחנית כשהיא לעצמה. ועם זה אין ספק, שספרות החכמה האלילית עומדת גם היא על בסיס התפיסה האלילית של הפולחן בכלל: האלים זקוקים לפולחן, לפולחן יש ערך מסתורי בחיי האלים. לא זו בלבד, שהם מרבים להטעים את שכרה של הפעולה הפולחנית, אלא שהם תופסים אותה כפעולה לטובת האל. בצורה גסה

15 ארמ'ן, Literatur, ע' 118. ספר החכמה הזה הוא מן העתיקים ביותר, אולי מסוף האלף השלישי לפני ספה"נ.

16 בדעה זו החוקתי גם אני לפני שנתחור לי אפים המיוחד של ספרות החכמה ושל ס' תהלים, עיין למעלה, כרך א', ע' 32.

17 נרסמן אומר, שחכמי מצרים הביעו אותו הרעיון עצמו זמן רב לפני הנביאים ושהרעה נוחת שמש' כ"א, ג כבר היה רווח בחקופה לפני-נבואית, מאחר שהרעיון הובע גם בש"א מ", כב. עיין Spruchweisheit, ע' 44—45. לדעת פייכמן נר, Weisheit, ע' 59, קבלה החכמה הישראלית את הרעיון מן המצרית, אלא שהפולמוס הנבואי נגד הפולחן סייע לכך. שהרעיון מקורו במצרים, סבור גם דיר, Erziehungswesen, ע' 25—26. אלא שנביאי ישראל הפעילו את הרעיון בעקביות ובמרץ, ובהשפעתם נעשה יסוד תנוכי גם בספרות החכמה המקראית (ע' 126). עם גרסמן מסכים גם קרמר, Amos, ע' 34.

18 עיין לקט המקורות אצל דיר, Erziehungswesen, ע' 24 ואילך, ואצל פייכמן נר, Weisheit, ע' 35 ואילך.

ובמסגרת של פסימיזמוס אחרון אנו מוצאים דעה זו בשיחת האדון עם עבדו. על דברי האדון, שאין הוא רוצה להקריב קרבן לאלהיו, אומר העבד: את האל תלמד לקח, ככלב ילך אחריו¹⁹. ההדרכה למריכרע מצוה להרבות נסכים וזבחים לאל, כי האל יודע את העושה דבר בשבילו²⁰. וגם מיד אחרי אותו הפתגם על צדקת הצדיק ושור פועל האון החכם ממשיך: עשה דבר בשביל האל למען יגמול לך כגמולך... האל יודע את העושה דבר בשבילו²¹. וכן מצוה אני על הקרבן והחגים לכבוד האל ואומר: שיר, מחול, קטורת הם ממוזנו וכו'²². ובכל אופן אין בספרות החכמה האלילית שום משפט המעלה את ערך המעשה המוסרי על הפולחן בכלל, על כל המעשה הפולחני, שהאדם עושה עלי אדמות. הסתגם ההוא בהדרכה למריכרע מדבר על קרבן יחיד, בחינת קרבן-מתנה לאלהים. אבל אין בו הערכת הפולחן הלאומי כולו, כל אותה העבודה במקדשים, שבה האל בשמר, ניוון, נלחם את מלחמת חייו, קם לתחיה וכו'. הפולחן בכללו הוא גם לחכמי המזרח האלילי יסוד עולם. ולעומת זה הביעו הנביאים את משפטם לא על ערך קרבנו של יחיד לפני האל אלא על הפולחן הלאומי כולו, וזאת-אומרת: על ערך הפולחן בכלל, הם פונים בתוכחתם לישראל כולו. הם טוענים, שאין חפץ לאלהים בעולות וזבחים של ישראל, שהוא מואס בחגיהם ובמועדיהם. הם מגיעים אפילו לידי כך, שהם אומרים, שישראל לא הקריבו קרבנות במדבר ושאלהים לא דבר עמהם ביום הוציאו אותם ממצרים. על דברי עולה וזבח (עמ' ה', כה; יר' ז', כב). ברית יהוה עם ישראל אינה אלא מוסרית. להשקפה כזאת אין כל דוגמא בעולם האלילי. היא מושרשת בתפיסה הישראלית החדשה של הפולחן כמצות אלהים ולא כיסוד חיי האלהים – זו שהובעה כבר בתורה.

והנה השקפה נבואית זו קשורה קשר פנימי בתפיסה הישראלית של המוסר כברית-אלהים עם האדם ואחר כך עם ישראל. הנביאים אף מבססים את השקפתם בפירוש על זה. כשם שיסוד תוכחתם בכלל היא החובה, שהטיל האל על ישראל בברית-המדבר, כך גם יסוד טענתם נגד הפולחן היא הדעה, שלא הפולחן הוא תכלית הברית ההיא או שאף לא נכלל כלל באותה הברית. ההשקפה הנבואית קשורה איפוא בתפיסת המוסר והפולחן גם יחד כברית, בהפך מתפיסתם האלילית העתיקה כחכמה, כסוד אלהים וכחוקת ההווה. היא קשורה בהפרדת המוסר (והפולחן) מעל החכמה. היא אחוזה במוסר הישראלי הלאומי, ולא במוסר-החכמה האישי-האוניברסלי. ומלבד

19 גרסמן, Texte, ע' 286.

20 ארמן, Literatur, ע' 114.

21 שם, 118.

22 שם, 205.

זה לא באה הדעה לידי בטוי מפורש אלא בדברי הנביאים-הסופרים. בחג"ד איננה כל שכן שלא הובעה באמת בספרות החכמה המקראית. ואמנם, הפסוקים במש' ט"ו, ח; כ"א, ג, כו מביעים את הרעיון בנסוח קרוב לנסוח המצרי. גם כאן מדובר על זבח היחיד וערכו לפני האלהים. אבל אין הערכה לפולחן בכלל, לפולחן האומה (או לפולחן האדם). הפולחן הלאומי אף לא נזכר בספר בכלל. כמו כן לא הובע בס' משלי הרעיון הנבואי, שהפולחן אין לו ערך עצמי. גם במש' כ"א, ג, הקרוב ביותר לדברי הנביאים, רק נאמר, ש"עשה צדק ומשפט נבחר לה' מזבח". אבל אין "חסד חפצתי ולא זבח" (הושע ו', ו). אמנם, לעומת הפתגם בהדרכה למריכרע משפטיו של ס' משלי נמצאים וקיצוניים. כאן זבח הרשע הוא "תועבה" לאלהים. בזה ניכרת אולי השפעת האוירה הישראלית. אבל ההשקפה הנבואית עדיין איננה כאן.

כל שכן שאין למצוא את רשמי ההשקפה הנבואית בס' איוב. אם באלת-ההתחסאות הגדולה של איוב נזכרו כמעט רק ענינים מוסריים, אין להסיק מזה, שיש כאן גבוש ההשקפה הנבואית.²³ הפרובלמה "פולחן ומוסר" אף לא נרמזה בספר זה. אם אין בספר זכר למצוות פולחניות ישראליות, הרי זה גובע מעצם אפיו כיצירה, שגבוריה אינם ישראלים. אולם, אם נשים לב לאופי מיוחד זה של ס' איוב, יתברר לנו, שהדעה המקובלת, שהפולחן אינו תופס מקום בספר זה, אינה נכונה. אמנם, נזכרו כאן רק קרבן ונדר ותפלה (א', ה; י"א, יג; כ"ב, כו; ל"ג, כו; מ"ב, ח-ט). אולם כבר אמרנו, שגם דבר זה הוא מ"סגנון" האגדות על המיחידים הקדמונים (אדם, קין, הבל, נח וכו'). מלבד זה הרי בכל המקרא כולו אין גמול ללא-ישראלים אלא על מעשים מוסריים. צדקתם הפולחנית של לא-ישראלים מתבטאת רק בהבאת קרבן ובנדר. עיין הספור על נעמן (מל"ב ה', יז) ועל מלחי אניה יונה (יונה א', טז). ואם נשים לב ל"סגנון" זה, נבוא לידי מסקנה, שבס' איוב אין שום מיעוט דמות של הפולחן; הפולחן תופס מקום המתאים לסגנון הספר. לרעיון הפרימט של המוסר במובנו הנבואי אין כאן כל רמז, כמו שאין לו רמז באגדות ס' בראשית.²⁴

מימי קדם עד ימי בית שני

גם עדות המקורות המקראיים על תולדות המשל והחכמה בישראל גם העדות המונומנטלית של אפיה ותפיסת-עולמה של ספרות החכמה מביאות אותנו לידי המסקנה, שהחכמה היא נחלה עתיקה, שישראל ירש מתקופת חבורו עם שאר שבטי שם ומימי נדודי אבותיו כבבל, כנען ומצרים. כמו את האגדות שבס' בר' א'-י"א כך

²³ עיין ולהיות, Geschichte, (מהדורה 8), ע' 200, הערה 3: איוב ל"א מעניין

במה שלא נמנה בו וכו'.

²⁴ על שאלת המוסר והפולחן בס' תהלים עיין להלן בנספח.

יש לראות גם את ספרות החכמה כבית-חבורו של ישראל עם התרבות המזרחית העתיקה. אלא שספרות זו שמרה יותר מן האגדה את המטבע הקדמון, הלפני-ישראלי. היא שמרה על אפיה ה-חילוני. היא ערך משותף לישראל ולגויים (מל"א ה', יד). לאמנן-המשל ולרב-החכמה עשתה המסורת את שלמה, המלך החילוני. יש לשער, שאילו נתקבלה ספרות זו מן הנכר בדורות מאוחרים – בתקופת הנבואה הספרותית, כל שכן בימי בית שני – ואילו עברו אותה עבוד ספרותי בכוונה מכוונת להתאימה לאמונה הישראלית, היה היסוד הישראלי נכר בה יותר. המטבע הנפרד שלה מתבאר יותר על ידי מוצאה הקדמון. היא חייתה בישראל את חייה הנפרדים כמורשה עתיקה. מן השורש העתיק ההוא צמחה גם ספרות החכמה של ימי בית שני. גם מחברי ספרים אלה, כחכמי המשל בכלל, הם יוצרים ומלקטים כאחד. מפני זה אנו מבחינים בהם ישן וחדש. יש שהחדש הוא הצורה, ויש שהחדש נכר גם בתוכן. ס' קהלת שוה באפיו הלא-ישראלי לס' משלי. מצד תכנו אין הוא פרי הרוח היונית. גם הוא ירושה עתיקה: שרשיו עולים עד שיחת האדון עם העבד²⁵ וחלונות החכם על רעת העולם של הבבלים ועד השיר עלי נבל²⁶ של המצרים. נקודות המגע עם שיר זה מפליאות. וכן גם עם דברי החכמה שבאחת הנוסחאות של שירת גילגמש²⁶. את ס' קהלת אנו חושבים למאוחר רק בגלל לשונו ולא בגלל עניינו. חומר עתיק נתגבש כאן בצורה מאוחרת. ואפשר, שאין הוא אלא עבוד של ספר ישראלי קדום יותר. בכל אופן החוכן נשאר לא-ישראלי. רק עם ס' בן-סירא הגיעה החכמה לדרגה חדשה: היא קלטה יסוד ישראלי-לאומי. אם קדמו לבן-סירא בבחינה זו חכמים אחרים, אין אנו יודעים.

ב. ספר תהלים

הפרובלמה ההיסטורית של ס' תהלים

הפרובלמה ההיסטורית של ס' תהלים בתפיסתה המקובלת היא: אם זמן יצירתם של מזמורי ס' תהלים (כולם, רובם או מקצתם) הוא לפני החורבן או אחריו. הויכוח בין החוקרים טובב מאז ועד היום על צירה של שאלה זו. אנשי הזרם הקיצוני של האסכולה הולהויזנית הישנה (ולויוזן, צייני, דוהם ועוד) בקשו להוכיח, שכל המזמורים נוצרו בימי בית שני או אף – בימי החשמונאים, ולשם זה לא נמנעו מביאורים דחוקים ומתמיהים ביותר¹. אנשי הזרם הזה אחרו

25 עיין ארמן, Literatur, ע' 177–178.

26 עיין גרסמן, Texte, ע' 194.

1 לדעה זו מותרת, לכאורה, פתירה מוחלטת הזכרת המלך בכמה וכמה מזמורים,

לא רק את זמנם של המזמורים, שנשמרו במקרא, וביחוד בס' תהלים, אלא אף הניח, שהמזמור המקראי בכלל, בתור סוג ספרותי, מאוחר הוא, ובהתאם לשאיפת האטכולה למצוא את שרשיה של כל היצירה הישראלית המונותיאסטית בנבואה הניח, שירמיה הוא יוצר המזמור ושמשוררי ס' תהלים הלכו בעקבותיו.² אחרים

וביחוד — ההוכחה המפורשת של המלך מביח דוד. ול הויזן מצא עצה: המלך מסמל את התיאוקרטיה, את „הדר מלכותה של התיאוקרטיה“, את ישראל, שנחל את יעוד מלכות בית דוד. עיין ביאוריו לתה' ב'; כ'; כ"א; פ"ט; ק"י; קל"ב: Skizzen, VI, ע' 166, 169—170, 181. אבל ולהויזן וחלמידיו אף לא נפו להביא ראיה כל שהיא לכך, שישראל נחל את היעודים של בית דוד ונעשה „מלך“ במקום בית דוד, כראוי ל„תיאוקרטיה“. כל המקורות מעידים על ההפך: בימי בית שני קיימת היתה התקופה לחדוש מלכות בית דוד, ובתקופה זו נעוצה האמונה המשיחית, ובכלל זה גם האמונה המשיחית הנוצרית. וכיצד אפשר לבאר לפי ההנחה הזאת פסוקים כגון: יהוה, בעוז ישמח מלך וגו', תשית לראשו עמרת מן, חיים שאל מסך, נחתה לו ארך ימים וגו' (כ', ואילך)? או: הקצרת ימי עלומיו (פ"ט, מו)? ולהויזן אינו גרע אפילו מלומר בהערותיו למזמור פ"ט (ע' 181): „בלי כל הרגשת ההבדל עובר פסוק למדוד אל ישראל, כאילו מובן מאליו, שישראל הוא יורש ההבטחות לדוד“. אבל מכיון שבפסוק למ „ואתה נצחת והמאס, התעברת עם משיחך“ ואילך לא נזכר ישראל כלל — כיצד עלינו להעריך הוכחה מסוג זה? ובכל זאת תלמידיו ולהויזן עונים אחריו בלי היסוס. עיין, למשל, נובק בביאורו לש"א ב', י; שפרק, Lyrik, ע' 124. עצה אחרת מצא דוהם: הוא פותר את מזמורי המלכים במלכי בית חשמונאי. ואין הוא חושש לומר (בביאורו לפ"ט), שמלכי החשמונאים התחילו להתייחס על בית דוד. ברנפלד, מבוא לכתבי הקדש, כרך ג', עמ' קמז—קנז, ממצא רומן שלם על אחד מבית דוד, שהתנשא למלך בימי בית שני ולא הצליח בגלל אויביו מישראל וכו', כדי לפתור את פ"ט במאורעות מימי בית שני. (על מזמור זה עיין להלן, ביחוד הערה 39). צ'ייני (Cheyne) מבאר את המלה „מלך“ בפרק כ"א במובן „יועץ“ („קונסול“, מן קלך בארמית), כדי שיתאים לשמעון החשמונאי, שלא היה מלך ממשי. הפרקים מ"ה וע"ב, שבהם מדובר בכל אופן על מלך ממשי, נדרשים על — תלמי פילאדלפוס! עיין נגד חוסר-מעם זה דברי בנסן, ביאורו לתהלים, מבוא, ע' XXIV ואילך. סברות אלה מביע צ'ייני בספרו The Origin and Religious Contents of the Psalter (1891). ואילו בספרו The Book of Psalms (1904) הוא פותר את המזמורים מ"ה וע"ב במלך המשיח, שתארוהו כדוגמתו של שלמה, ובהערות למ"ה הוא מסביר שהעניקו למלך המשיח גם „בית נשים מלכותי“! נראה, שאין בהתלש שום דבר, שצ'ייני וחבריו לא היו יכולים לאמרו. — על הנמיות הקיצוניות האלה גם עיין בודה, Literatur, ע' 265; נובקל, מבוא לס' תהלים, ע' 167—171.

² בבהירות יתרה הביע את הדעה הזאת ולהויזן, עיין ספרו Geschichte (הוצאת

(בודה, בריגס, קיסל ועוד) הבחינו בין קביעת זמן חומר המזמורים שבידנו ובין שאלת זמנה של היצירה המזמורית בכלל. חוקרים אלה הכירו גם כזה, שיש בס' תהלים מזמורים מימי בית ראשון. אבל אף הם הניחו כדבר מובן מאליו, שרוב המזמורים הקיימים בידנו הם מימי בית שני³. בשנים האחרונות בא מפנה, וגברה הנטיה להקדים. גונקל וסיעתו קבעו בהחלט את קדמות היצירה המזמורית בישראל והשתדלו להוכיח, שהנביאים השתמשו בצורות קיימות ומגובשות של המזמור, שלא הם יצרו אותן. סיעה זו מקדימה גם הרבה מן המזמורים שבידנו. אבל בדרך כלל סבורה עוד אף היא, שרוב המזמורים הקיימים הם מימי בית שני⁴. ולעומת זה מיחס זרם קיצוני חדש, של מוביגל ושמידט, את רוב המזמורים לימי בית ראשון⁵.

אולם כאמת ככר נעתקה נקודת-הסבוב של הדיון המדעי בשאלת זמנם של המזמורים ממקומה הישן, והשאלה העיקרית אינה עוד: „לפני החורבן או אחריו?“ השאלה המהותית היא עתה: אם יש לראות את ס' תהלים בכללו וברובו כיצירה הנובעת מרוחה של הנבואה הספרותית או כיצירת האמונה הישראלית העתיקה? לא החורבן הוא קרה-הגבול המוטל בשאלה, כאמת אלא-הנבואה הספרותית. אמנם, לגבי כל מזמור ומזמור יש לשאול, כמובן, את השאלה, אם הוא מלפני החורבן או מלאחריו. אבל את ההנחות הכלליות, שעליהן בססו לפנים את הקשר בין ס' תהלים ובין היהדות של ימי בית שני, יש לראות כבטלות. כיום

1921), ע' 140—141: בלי ירמיהו לא היו מזמורי תהלים נוצרים; ירמיה שמש דוגמא למשוררי תהלים. וכך נבראו מתוך הנבואה לא רק התורה אלא גם „הדתיות האישיות“. השווה שם, 198 ואילך. דעה זו קבלו כמה מחשובי חוקרי האסכולה. עיין בוימגרטר, *Klagegedichte*, ע' 2 ואילך, ועיין שם בכלל על שאלת היחס שבין ירמיהו ובין ס' תהלים.

³ עיין בודה, *Litteratur*, ע' 261—265: „נשחמרו מזמורים עתיקים, אבל שרוב המזמורים הם מלאחר החורבן, בזה אין להטיל ספק בשום פנים“. קיסל, בביאורו לתהלים, מהדורה 5—6 (משנת 1929), מוען, שהמזמורים כסוג ספרותי עתיקים הם בישראל. ולא עוד אלא שיש בס' תהלים שרידים מעמים מן התקופה שלפני דוד, ויש בו מזמורים מימי המלכים ומימי הנביאים-הסופרים. אבל „אין גם כל ספק, שרוב מנין המזמורים שבידנו מוצאם מלאחרי הנלות“ (פבוא, ע' XXX ואילך, XXXI). ועיין ברתולפ-קויטש, ע' 119; קוס, *Pauvres*, ע' 83 ואילך; קלוזר, הרעיון המשיחי, ח"א, ע' 133.

⁴ עיין ביאורו של גונקל לס' תהלים, 1926, וכן המבוא שלו לס' תהלים (בעבודו של בגריך), שהופיע בספר מיוחד בשנת 1933. ועיין בוימגרטר, *Klagegedichte*, ע' 81.

⁵ עיין מוביגל, *Psalmestudien*, 1921—1924, ששה ספרים; שמידט, *Gebet*, 1928; הג"ל, *Thronfahrt*, 1927; הג"ל, ביאורו לתהלים, 1934.

דבר זה מתברר מתוך העיון בויכוח בין מובינקל, שמידט, בונקל וכו'. בנגוד לדעה המקובלת מקדים מובינקל את רוב מזמורי תהלים ורואה אותם כבלתי חלויים בנבואה הספרותית. אבל – הוא מבאר את המזמורים הקדומים ביאור אלילי. את מזמורי-הקינה של היחיד, שיש בהם בקשת רפוי ועזרה מיד אויבים ורשעים ו-פועלי און⁷, הוא חוסס כהשבעות ולחשים נגד מכשפים ורוחות רעות. -און⁸ הוא כשוף, ו-פועלי און⁹ (הם הם ה-אויבים ו-הרשעים) הם המכשפים המביאים על האדם מחלה וכל צרה. המזמורים ההם שרשם באותו -הלך-הנפש הפרימיטיבי, ששלט גם בישראל – בפרד הקדמוני מפני הכשוף והטומאה⁶. את מזמורי -המלכת יהוה⁷ הוא חושב לשירים פולחניים, שהיו קשורים ב-חג עלית יהוה על כסא- (הוא חג -ראש השנה⁸), שבו הוצגה הדרמה המיתולוגית על מלחמת יהוה ב-רהב⁹ ועוזריו בתקופת בראשית, המושרשת במיתוס על מלחמת מרוך בתיאמת. במלחמה זו -הוביש¹⁰ יהוה את האלים, שפחדו לצאת למלחמה, והמלוכה על העולם נתנה לו.

⁷ היינו: מ"ו; צ"ג; צ"ה; צ"ו; צ"ז; צ"ח; צ"ט; קמ"ט; ל"ג, ו—מ. ועיין על מזמרים אלה עוד להלן.

האלים נעשו רעים ואויבים. ולפיכך היה קשור בחג גם ייצוג דרמטי של המשפט על האלים, שגם הוא שמש נושא לכמה מזמורים⁸. — את ההשקפה הזאת על חג עלית יהוה על כסאו קבל ופתח שמידט. החג היה קשור בתהלוכה, שבה היו מסיעים את הארון, בייצוג משפט על האלים והגויים, בהקרבת שבויים וכו'⁹. וכן היה קשור בו חג המלכת המלך¹⁰. חגים אלה היו מיתולוגיים וגוּזרו בזמן. שבו חיה היתה בעם הרבשת-העולם המיתולוגית, שלפיה העולם הוא גלוי חייה של האלהות, והפולחן תכליתו לייצג את קורות האלה. חג ההמלכה מושרש בדת כנען. מלכות האל מתחדשת בכל שנה, מפני שהוא כאילו נטרד ממנה לזמן מה¹¹. — קדמות המזמורים קשורה איפוא בתפיסות אלה כביאורם המיתולוגי-האלילי. ה"מהפכה" נשארה נאמנה לדעה היסודית של האסכולה השלטת בדבר אלילות עם ישראל בימי קדם. ולא עוד אלא שהיא אף נובעת ממנה ומחזקת אותה.

לזה מתאים הדבר, שמתנגדי מובינקל ושמידט (גונקל, קיטל, אייספלדט ועוד)¹², הדוחים את הביאור האלילי, משתדלים להוכיח, ש"תהלים בכללו טבוע במטבע הרעיונות הדתיים והמוסריים של הנביאים. המונותאיזמוס המוסרי, הרעיונות האוניברסליים, החזונויות האסכטולוגיים שב"תהלים הם פרי השפעת הנבואה על יצירת המזמורים בישראל; ביחוד גברה השפעה זו החל מימי ישעיהו השני. יש איפוא בתהלים יסוד עתיק, לפני-נבואי, ויסוד מאוחר, אחרי-נבואי. היסוד המיתולוגי, שגם חוקרים אלה מוצאים במזמורים ידועים, מוצאו מן התקופה העתיקה. אפינית מאין כמותה היא הערתו של גונקל להימנונים שב"תהלים, שהוא חושב אותם לעתיקים ביסודם: אילו נשחמרו ההימנונים בצורתם הראשונית, היה היסוד

⁸ היינו: ע"ה, קמ"ט, נ"ח, וביחוד פ"ב. עיין על כל זה: מחקרי תהלים ח"ב, בכמה מקומות, ביחוד ע' 45 ואילך, 50 ואילך, 65 ואילך, 72, 75 ועוד. ועיין למעלה, כרך א', ע' 552 ואילך; 580 ואילך.

⁹ רשמי נימוסים אלה הוא מוצא במ"ו, ס"ח, ע"ה, קמ"ט וכן בכ"ד.

¹⁰ בחג זה קשורים המזמורים ב'; כ'; כ"א; פ"ט, א—ג, ו—י; ק"י; קל"ב, וכן ש"א ב', א—י.

¹¹ עיין ספרו Thronfahrt, ביחוד ע' 8, 11 ואילך, 17 ואילך, 29 ואילך, 36 ואילך, 47—48. ועיין ביאורו לתהלים, למזמור מ"ו (ע' 91) ועוד. — אולם שמידט חולק על מובינקל בתפיסת קינות-היחיד, עיין ספרו Gebet, ע' 31 ואילך.

¹² עיין גונקל, מבוא, ע' 18—19, 89, 100 ואילך; 114—115, 167, 200 ואילך; קיטל, ביאורו, ע' 468 ואילך; אייספלדט במאמרו ב ZAW, 1928, ע' 81—105; ברתולמ-קויטש, ע' 117.

המיתולוגי שבהם בולט יותר; אלא שההימנונים שבידנו צורפו וזוקקו בזמן מאוחר¹³. לפי מובינקל ס' תהלים הוא ברובו יצירת־האמונה הכהנית־העממית העתיקה, ואם כן – הוא אלילי. לפי גונקל וחבריו ס' תהלים הוא מונותאיסטי, ואם כן – הוא נבואי. בפולמוס יסודי זה השאלה „לפני החורבן או לאחר החורבן?” אינה אלא שאלה שניה במעלה.

ומתוך ת־סה זו אנו נגשים כאן לבירור הפרובלמה של ס' תהלים. שאלתנו היסודית היא לא, אם מזמורים אלו או אלו (שירי מלחמה, שירי־מלכים, שירי־קציר וכו') הם מימי בית ראשון, אם לאו. השאלה היא שאלת גופו ועיקרו של ס' תהלים כיצירה דתית ומוסרית. את מקומה ההיסטורי של יצירה זו ביחס לנבואה הספרותית אנו רוצים לברר.

וכדי להבהיר את אפיה של הפרובלמה, עלינו להוסיף עוד, שאין אנו דנים כאן בעצם על טיב הביאור האלילי של מובינקל וחבריו. הנחתנו הראשונה היא, שביאור זה אין בו ממש. ס' תהלים הוא כולו מונותאיסטי. קינות־היחיד אינן השבעות, ובשום מקום המלה „און” אין פירושה כשוף, ו„פועלי און” אינם מכשפים אלא אנשי חמס במובן מוסרי־סוציאלי. בס' תהלים אף לא נזכרה המלה „כשוף” או „קסם” או „מכשף” וכו', ול„פועלי און” לא נתיחסה שום פעולה של כשוף ולחש¹⁴. והעיקר: גם בס' תהלים אין שום זכר לאמונה בעצמות אלהיות של כחות הרע, של רוחות ומוזיקים, שהם סכנה לאדם ולאל ושהאל צריך להלחם בהם – אמונה, שהיא סימנה המובהק של האלילות. אחת היא, אם יש בתהלים שרידי „השבעות” נגד רוחות רעות, אם אין. מכריע הדבר, שהרוחות הרעות מדומות כמלאכי חבלה, מלאכי אלהים (ע"ח, מט), או ככחות, שנבראו בידי אלהים¹⁵. כמו כן אין בס' תהלים שום זכר אמתי לחג דרמטי מיתולוגי, חג המלכת יהוה הקשור באגדת המלחמה

13 עיין הטבוא שלו, ע' 91. גונקל מתנגד להנחת „האסכולה הישנה של ולהויון”, שטובינקל הניחה ביסוד חקירותיו, שדת־ישראל העתיקה הייתה „פרימיטיבית”. הוא סבור, שבישראל שלם מלכתחלה „הלך רוח מונותאיסטי” (186) ושדת ישראל נטתה מימי קדם למונותאיזמוס, ובכללה דחתה את המיתולוגיה” (76). אבל זו הייתה, כנראה, רק נטיה והלך־רות. גונקל מאמין, שיהוה היה „אלהי וולקן” (עיין, למשל, ביאורו לתה', ע' 425). הוא מוצא בכל מקום במקרא אמונות מיתולוגיות, ואף אמונה בשלמון האלים, עיין הטבוא לתהלים, ע' 114, 331 ואילך, 342–343, ועיין ביאורו לתה' ו', נ"ח, פ"ב, צ"ו, צ"ט. עיין על זה עוד להלן. ועל הטבוכה של גונקל וגרסמן בענין זה בכלל עיין למעלה, כרך א', 285.

14 עיין למעלה, כרך א', ע' 552 ואילך. ועיין בקרתו המפורטת של גונקל, טבוא, ע' 200 ואילך.

15 עיין למעלה, כרך א', ע' 428, 554.

ברהב, תנין וכו'. כל הענין הזה עומד על דרשות פורחות וביאורים דמיוניים למקראות סתומים. עובדה היא, שבשום מקום, שנזכרה אגדת רהב, לא נזכרה המלכת יהוה, ובשום מקום, שנזכרה המלכת יהוה, לא נזכרה אגדת רהב¹⁶. והעיקר: המלחמה ברהב, תנין וכו', שנרמזה במקרא, אינה מלחמה על השלטון האלהי, אינה מלחמה בין רשויות אלהיות. וביחוד לא נרמז שום תפקיד של „אלים“ במלחמה זו, והשקפות המקרא בכלל וס' תהלים בפרט על אלהי הגוים אינן קשורות בשום בחינה באגדה על רהב ותנין וכו'. אלהי הגוים אינם אלים רעים או אויבי יהוה. הם או „עץ ואבן“ (תה' קט"ו, ד-ח; קל"ה, טו-יח; צ"ז, ז) או „שדים“, לא-אלוה, „מתים“ (ק"ו, כח, לו). הגוים עובדים להם. אבל אין כל זכר במקרא בכלל ובס' תהלים בפרט לאמונה, שהאלים שולטים בגוים או שהם שפס בעולם הזה הוא בידיהם. ולפיכך אין כל מקום לאידיאה של משפס יהוה על אלהי הגוים, לא במובן פולחני ולא במובן אסכטולוגי. יהוה דן את העמים, אבל לא את אלהי העמים¹⁷. בס' תהלים נשתקעו שרידי מיתוס. אבל אפים של שרידים אלה נשחנה

16 עיין בפרומרוט למעלה, כרך א', ע' 580—581: החמלכות יהוה היא דמוי היסמורי, ומשמעותה — שלטון על בני האדם. לאמור שם יש להוסיף ראייה מובהקת ביותר ממזמור פ"ט, ו-מ. בפסוק יא נזכרה אגדת רהב, וביט — מלכות יהוה. אבל המזמור הזה נפלג לשני קטעים: ו-מו, מו-יט; הראשון-קוסמי, השני — היסמורי. והנה מאلف הדבר, שרק בקטע השני (אשרי העם ידיעי תרועה...), אחרי הזכרת חסדי אלהים עם ישראל, נאמר: ולקדוש ישראל מלכנו.

17 על אגדת רהב והאלים עיין כרך א', ע' 265—267 (ביחוד שם, הערה 12), 422—425. על משמעות העלאת יהוה על „כל אלהים“ עיין שם, ע' 262 ואילך (ביחוד הערה ז). — על העדר מוטיב של מלחמת אלהים באלי הגויים בספרות המקראית ועל משמעות ה„שפטים“ באלהי הגויים עיין שם, ע' 276—278, 422—420. — ומפני שאין במקרא שום זכר למלחמה בין האל ובין אלהי הגוים לא בתקופת בראשית ולא בתקופת היסמורית, יש לראות את הדעה על משפס אלהי הגויים באחרית-הימים כתפלה ביותר. עיין מובינקל ושמידט במקומות המסומנים ועיין גונקל, מבוא לתהלים, ע' 114, 331 ואילך, 336, 342—343, 365 ובביאורו לתה' ו', ז; ג"ח; פ"ב, ביחוד ע' 360—361, 425. במולה של הדעה מוכח דוקא מתה' ג"ח ופ"ב, שעליהם היא נסמכת ביחוד. בפרקים אלו יהוה כאילו מעניש „אלים“ על חטם ועוות הדין. אולם בכל רחבי הספרות המקראית אין רמז לדבר, שאלהי הגוים הם אלהי המשפס ואחראים לחטם ורשע. אמונה זו לא נפקדה אף כאמונה של עובדי האלילים. לאלילים מיהסים עובדיהם תפקידים טבעיים, הם נותני לחם וצמר וכו'; הם ממלאים תפקידים לאומיים: הם עוזרים במלחמה, הם אבות העם; הם רופאים (כבעל זכוב של עקרון); הם אלהי שבועה וברית. אבל לא נזכרו כשרי המשפס. כל שכן שאין זו אמונת מופרי המקרא עצמם. — במפרים

[illegible][illegible]

පළමු පැවැත්ම : කොළඹ නගරයේ සිටින අය සඳහා

Հ.Լ.ՆԱԽԱՆԻԱՆ ԵՎ ՄԱՆՎԵԼ ԲԱՆԱՆԻՍԻԱՆ

ህጻናት ሁሉም ስለሚገኙ ርዕሰ ስራ ሆኖ ተወስኗል።

ՀՀԿ և ՄԱԿ-ի համատեղ ջանքերով և համագործակցությամբ:

[illegible]

יְהוָה מֵאֵל מִיִּזְרְעֵל

[illegible]

באיזה אופן שהוא בספרות המזמורים הבבלית והמצרית, כמו שמוכחות נקודות-המגע המרובות שביניהן גם בצורה גם בתוכן. ואם בספרות הבבלית הקדומה יש עירוב-סוגים, כיצד יכולים אנו להניח, שבספרות הישראלית הסוג הטהור הוא סימן של קדמות והסוג המערב סימן של איחור?¹⁸ קביעת זמנם של מזמורי ס' תהלים יכולה להתבסס בעיקר רק על חקר האידיאות – הדתיות, המוסריות, הלאומיות וכו' – השולטות בהם.

ואמנם, ההשקפות המקובלות באסכולה השלטת על ס' תהלים מבוססות ביסודן על חקר תולדות האידיאות – לפי התפיסה, שנשתרשה באסכולה זו. לפי תפיסת בית-ולהויון הייתה האמונה הישראלית לאומית בראשיתה. אלהיה היה אל לאומי בלבד,

18 עיין מבואו של גונקל לתהלים, ע' 27 ואילך, 85, ביחוד ע' 415–433. גונקל מבחין סוגים אלה: הימנונים, שירי המלכת יהוה, קינות העם, שירי מלכים, קינות היחיד, מזמורי תודה של היחיד, דברי ברכה וקללה, שירי עליה לרגל, שירי נצחון, מזמורי תודה לאומיים, מזמורי אנדה (לנגדו), מזמורי תורה, מזמורי חכמה ולימורגיות. אולם יש להעיר, שהאסכולה של גונקל מבחינה בין Klagelied, היינו: שיר תלונה, ובין קינה. ה"קינה" היא בלשונה Leichenlied. היינו: מספר, והיא סוג מיוחד. השוה בוים נר, Klagegedichte, ע' 6, הערה 1. אבל בעברית אין לנו יסוד לקבל שמוש-לשון זה. ה"קינות" ענינן צרה בכלל, אישית ואף לאומית, ואינן דוקא מספר על מה, וכבר אמרו על חה' נ', א: מזמור לדוד? – קינה לדוד מבעי ליה! עיין ברכות ו', ע"ב. – נגד השקפת גונקל על התפתחות המזמורים לסוגיהם עיין שומר, Parallelen, וכן מאמרו ב JSOR, 1924, ע' 123–134. שומר מסיק אפילו, שדוקא הסוגים ה"מהורים" הם המאוחרים (במאמרו, ע' 131). על מסקנותיו של שומר השני לנדסברגר, עיין OLZ, 1925, ע' 479–483. (עיין גם קוסטמן, Gebetsbeschwörung, ע' 1–2). לנדסברגר חולק על ה"אכסיומה", ש"היצירה הבבלית היא בכלליה ובפרטיה דרגה מוקדמת של היצירה הישראלית". ואמנם, שומר מרחיק ללכת במסקנותיו. אבל הדעה, שיש קשר בין המזמור הישראלי ובין הבבלי (והמצרי), אינה עומדת דוקא על החומר, שמביא שומר, ואפשר לומר, שבאה עליה הסכמה של כמעט כל החוקרים. ומצד שני יש בחומר, שנסמך עליו שומר, כדי לבמל לגמרי את המסקנות ההיסטוריות, שגונקל וסיעתו מסיקים מ"חקר הסוגים" (אף-על-פי שחקר זה חשוב מאד מצד עצמו), ואין זה תלוי בהשגות, שיש להשיג על דרכי חקירתו של שומר. אם "תפלת נשיאת כפים" השומרית כוללת כבר גם הימנון וגם קינה ותפלה וגדר, הרי שאין כל יסוד להניח, שדוקא בישראל הפנו ה"טהור" הוא הקדום. תולדות המזמור הישראלי אינן ידועות לנו עד כדי שנוכל להניח הנחה כזוהא. – גם במזמורים מצרים עתיקים אנו מוצאים ערובת של הימנון ותפלת יחיד (עיין ארמן, Literatur, ע' 383–384). וגם זה מרחיק את ההנחה על קדמות הסוג ה"מהור",

שתחום עמו וארצו היה תחום שלטונו ופעולתו. רק בחקופת הנבואה הספרותית נעשה האל הזה אל אחד עולמי. הנבואה הספרותית הביעה, להלן, השקפה חדשה על הפולחן. היא דחתה את ההערכה העממית של הפולחן, שללה את ערכו המוחלט וקבעה את המוסר עיקר. הנבואה הגתה, להלן, חזון עולם לאחרית הימים. אמונת יחוד עולמית, שלילת הערך העצמי של הפולחן, חזון אסכטולוגי הם איפוא יצירותיה האפניות של תקופת הנבואה הספרותית. עם הופעת ס' דברים משתררת אידיאה דתית חדשה: האמונה הישראלית מתקשרת לעולם ברעיון קדושת העיר ירושלים. אידיאה זו אף היא מסמנת תקופה. תורת הגמול העתיקה היא לאומית-חברתית. רק מימי ירמיהו ואילך מופיעה – לפי ההנחה – תורת גמול אישית. ועם זה מופיעה על קרקע האמונה הלאומית הישנה נסיה לדתיות אישית. שאלת היחיד חוססת מקום חשוב. ליד שאלת היחס שבין העם ובין אלהיו גדונה שאלת היחס בין היחיד ובין אלהיו. היסוד האישי גם הוא מסמן איפוא דרגה מאוחרת של התפתחות. בימי בית שני נוצרה התורה ונעשתה מרכז חייה הדתיים של היהדות. רעיון התורה משמש גם הוא סימן של תקופה. – והנה בס' תהלים שולטת אמונה באל אחד עולמי, אנו מוצאים בו רשמי השקפת הנביאים על הפולחן, יש בו חזונות אסכטולוגיים. הרי שנתגבשה בו היצירה הדתית של הנביאים. במזמורים רבים ציון לבדה מופיעה כעיר הקודש. הרי שיש בספר שכבה, שנוצרה אחרי תקופת יאשיהו. שלטת בספר תורת גמול אישית ודתיות אישית. בזה יש ממטבע הבית השני. במזמורים אחדים (א', יט, וביחוד קי"ט) מופיעה הערצת התורה. זהו מוטיב מובהק של חסידות בית שני. ולפיכך גם אם נניח, שיש בס' תהלים שרידים עתיקים, הרי שברובו נוצר בתקופת הנבואה הספרותית, בתקופת שלטון ס' דברים וס' התורה של בית שני¹⁹,

בקורת. אמונת היחוד. יחוד הפולחן.

אולם כל ההנחות האלה אינן נכונות.

שאמונת היחוד אינה יצירת הנביאים הסופרים. כבר הוכחנו בבירור בכרך הראשון של ספר זה. האידיאה של האל האחד היא האידיאה הראשונית של האמונה הישראלית. בבחינה מסוימת היתה האמונה הישראלית מראשיתה אמונה באלהי-עולם. האמונה באל-עולם אחד אינה יכולה לשמש איפוא סימן לתלות בנבואה הספרותית. (לשאלת האוניברסליזמוס שבס' תהלים עוד נשוב להלן).

בס' תהלים שלטת האידיאה של קדושת ירושלים. מזה יכולים אנו רק ללמוד, שהספר נוצר רובו ביהודה ושהוא פרי מחר מסוים, שנתגבש בימי בית שני בשעה שירושלים נעשתה היא לבדה עיר קדושה בישראל. אבל היש במזמורים זכר ברור

19 עיין הסכום אצל ברתולמ' קויטש, ע' 116 ואילך.

לאיראה המִשְׁנֵה־תִּוְרָתִית? צִיּוֹן הִיא עִיר מִיּוֹחֶדֶת בְּקִדּוּשָׁהּ, וּבֵית־הַמִּקְדָּשׁ שָׁבָה הוּא יְחִיד וּמִיּוֹחֵד גַּם אֲצֵל עַמּוּס, יִשְׁעִיה, מִיכָה, צַפְנִיָּה. בֵּית הַמִּקְדָּשׁ שְׁבִירוּשָׁלַיִם הִיָּה יְחִיד בְּתַסְאֲרָתוֹ וּקְדוּשָׁתוֹ בְּאֶרֶץ יִהוּדָה, וְנִחְשָׁב לִמְקוֹם נִבְחָר עוֹד לִפְנֵי תְּקוּפַת ס' דְּבָרִים. הַבֵּית הִיָּה מִקְדָּש־מֶלֶךְ יְחִיד, הֵיכַל מִרְכּוּזִי, שְׁאֵלָיו הִיָּה הָעַם נוֹהֵר בְּחָגִים הַגְדוּלִים, וְבוֹ הִיָּה מִשְׁלֵם גְּדָרָיו. וְהָגָה – יוֹתֵר מִזֶּה אֵין אֲנִי מוֹצֵאִים גַּם בְּס' תְּהִלִּים. בְּמוֹמֹרִים הֵהִיסְטוֹרִיִּים ע"ח וְק"ו לֹא נֹזְכָר חֲטָא הַבְּמוֹת²⁰. צִיּוֹן נֹזְכֶרֶת בְּמוֹמֹרֵי ס' תְּהִלִּים כְּעִיר אֱלֹהִים, מְקוֹם מִשְׁכָּן יְהוָה, כְּקִרִית מֶלֶךְ, חֲמֻדַּת הָעַם וּמִבְחָר גַּעְגּוּעֵיו; הַמִּקְדָּשׁ – כִּהְיָכַל הַקֹּדֶשׁ, שָׁבוּ הָעַם עוֹבֵד אֱלֹהֵיו, וְבוֹ הוּא מִשְׁלֵם גְּדָרָיו²¹. אֵין בְּכָל זֶה דְּבַר, שֶׁלֹּא הִיָּה יֹכּוֹל לְהֵאמֵר עַל יְרוּשָׁלַיִם שֶׁלִּפְנֵי ס' דְּבָרִים. וּמַצַּד שְׁנֵי לֹא נֹזְכָר שׁוֹם עֲנִין מִשְׁנֵה־תִּוְרָתִי מִיּוֹחֵד. בִּימֵי בֵּית שְׁנֵי הִיָּה הָעַם לֹא רָק עוֹלָה לִירוּשָׁלַיִם בְּחָגִים וְזוֹכֵחַ שֶׁם וּמִשְׁלֵם שֶׁם גְּדָרִים, אֲלֵא – וְזֶהוּ הַשְּׂרָטוּט הַמִּשְׁנֵה־תִּוְרָתִי הָאֲפִינִי – גַּם מַעֲלָה לִשְׁם מַעֲשָׂרוֹת וּבִכּוּרִים וּבִכּוּרוֹת. אֲלֵא לֹא הָיוּ גְּדָרִים אֲלֵא מִתְּנֻת חוֹבָה, בְּשׁוֹם מְקוֹם לֹא נִרְמָז עֲנִין זֶה בְּס' תְּהִלִּים. וְיֵשׁ יִסּוֹד לְהִנִּיחַ, שֶׁשְׁלוֹם גְּדָרִים וְנִדְבוּת, שֶׁנֹּזְכָר בְּמוֹמֹרִים כַּמָּה פַּעֲמִים (כ"ב, כו; ג"ד, ח; נ"ו, יג; ס"א, ו, ט; ס"ה, א; ס"ו, יב; קס"ו, יח), כּוֹלֵל גַּם אֶת גְּדָרֵי הַמַּעֲשֶׂר, שֶׁהָיוּ נְהוּגִים בִּישְׂרָאֵל בִּימֵי בֵּית רֵאשׁוֹן²². מִלְכָּד זֶה יֵשׁ בְּמוֹמֹרִים גַּם רִמּוּזִים לְרִבּוֹי מִקְדָּשִׁים. בְּמִזְוֹ, הַנִּקְרָאֵת יְרוּשָׁלַיִם "קֹדֶשׁ מִשְׁכְּנֵי עֲלִיּוֹן" – הָרִי, שִׁישׁ בִּישְׂרָאֵל "מִשְׁכְּנֵי עֲלִיּוֹן" רַבִּים²³. בְּס"ח, ל נֹזְכֶרֶת קְדוּשַׁת יְרוּשָׁלַיִם. אֲבָל בְּשֵׁן הוּא "הָר אֱלֹהִים", סָמַל פִּיּוּסִי לְכָל אֶרֶץ הַקֹּדֶשׁ (טז)²⁴,

20 „ויכִּי־מִוֹתוֹ בְּבִמּוֹתָם” (ע"ח, נח) מִקְבִּיל ל„ובִּפְסִילֵיהֶם יִקְנִיאוּהוּ”. שֶׁהָרִי בְּמִקְרָאוֹת אֱלֹה מְדוּבָר עַל תְּקוּפַת הַשּׁוּמָמִים, שֶׁלִּפְנֵי הַשְּׁקֵפָה ס"ד לֹא חָל עָלֶיהָ אִיסוּר הַבְּמוֹת (עֵיין רב' י"ב, ח וְאֵילֶךְ; מ"א ג', ב). הַשּׁוּה הוֹשַׁע י', ח; ע"מ' ז', ט. וְהַשּׁוּה לְמַעֲלָה, כִּרְךְ א', ע' 36, הָעֵרָה ז'. בְּתַח' ע"ח, טו – סָט נֹזְכֶרֶת בְּתִירַת יְרוּשָׁלַיִם וּמִקְדָּשָׁהּ. אֲבָל לֹא נִרְמָז כֵּאֵן גְּנוּד לְבִמּוֹת אֲלֵא ל„אַהֲלֵ יוֹסֵף” וּל„שִׁבְמָ אֲפָרַיִם”. זֶה מִתְּאִים לְחַפְסִיָּה הָעִתִּיקָה שֶׁמִּלְפָּנֵי ס"ד.

21 עֵיין: ב', ו; מ', יב – מו; פ"ו, א; כ', ג; כ"ד, ג; מ"ח; נ', ב; ס"ה, א; ס"ח, ל; ע"ד, ב; ע"ו, ג; ע"ח, טח – סט; ע"ט, א – ג; פ"ד, ב – ח; פ"ז, ב – ה; צ"ו, ח; צ"ט, ב; ק"י, ב; קס"ו – קי"ח; קכ"ב; קכ"ה; קכ"ו; קכ"ח, ה; קל"ב – קל"ה; קל"ז; קס"ו, י; קס"ז, יב – יד; קס"ט, ב.

22 עֵיין לְמַעֲלָה, כִּרְךְ א', ע' 148 וְאֵילֶךְ.

23 הַשְּׁבָעִים קִרְאוּ „קֹדֶשׁ מִשְׁכְּנוֹ עֲלִיּוֹן”, וְרַבִּים מִן הַמַּבְאִרִים מִקְבָּלִים נֹסֵחַ זֶה. אֲבָל נֹסֵחַ הַשְּׁבָעִים אֵינּוּ אֲלֵא תִּקּוֹן, וְהַמּוֹמֹר הוּא מִלְּפָנֵי הַרְפּוּרְמָה שֶׁל ס"ד. לְצוּרָה „מִשְׁכְּנֵי” הַשּׁוּה יְחִי' כ"ה, ד.

24 הַפִּירוּשׁ הַמְּקוּבָּל ל„תִּרְצִדּוֹן” (ס"ח, יו) הוּא, ע"פ הָעֵרְכִית: תְּבִישׁוּ בְּעֵין רַעְה, חֲקִנְאוּ, וְשִׁיעוֹר הַכְּתוּב: לְמָה חֲקִנְאוּ בְּתֵר צִיּוֹן, אֲבָל כִּבְר הָרַגְם הַמִּתְרַגֵּם בְּמוֹבֵן „תִּרְצִדּוֹן”:

ובישראל יש מקדשים רבים (לו) ²⁵. בע"ד. ד. ו יש בקצת נוסחאות „מועדיך“, „מקדשיך“ בלשון רבים ²⁶, ושם, מסוק ח, נזכרו „מועדי אל“, והכוונה לא לבתי כנסיות אלא למקדשים ולבמות ²⁷. במ"א, ב ואילך מדובר על עבודת אלהים בתרועה ובזמרה בישראל ו „ביהוסף“, וגם כאן נרמזה העבודה במקדשים ²⁸. כמו כן נזכרו בכמה וכמה מזמורים מזבח יהוה, ביתו, היכלו, אהליו, דביר קדשו, חצרותיו וכו' מבלי שנוכחה בפירוש העיר ירושלים ²⁹.

למה אתן קפיון. וכן ביאר מנחם, עיין רש"י לכתוב זה. ונראה, שזהו הפירוש הנכון. השוה כ"מ, ו, ח; קי"ד, ד—ו. וגם בס"ח, מ נזכרה רעידת הארץ והר סיני. ולפי זה „ההר חמד אלהים לשבתו“ וגו' (ס"ח) יו) הוא לא הר ציון אלא תוספת ביאור „להרים גבנונים“, והוא כנוי מליצי לכל ארץ ישראל, הר נחלה אלהים (שם' מ"ו, יו; השוה דב' ג', כה). בשן מסמל כאן את כל הארץ. השאלה „למה תרצדון“ דומה לשאלה בקי"ד, ה—ו, והתשובה כבושה: מפני אלהי ישראל. נזכרו כאן איפוא סיני, בשן, הרי ישראל. „ירושלים“ בפסוק ל היא, כנראה, הוספה, עיין הערה שלאחרי זו. — הבשן נכבש לפני ישראל קודם שעברו את הירדן (במ' כ"א, לג—לה; דב' ג', א—ד; יהושע י"ב, ד—ו ועוד). במיכה ז', יד „בשן וגלעד“ מסמלים את ארץ ישראל הרחבה. ביש' ל"ג, מ אנו מוצאים „בשן וזרמל“, בהקבלה ללבנון והשרון. קסו מו (תרביץ, ח"ש, תוכחה אב, ע' 15) מפרש „הר אלהים, הר בשן“ — הר מקדשי האליים. ואין זה מסתבר לפי ההמשך הסמוך: חמד אלהים, רכב אלהים וכו', ולפי שמוש המלה אלהים בכל הפרק.

²⁵ קסו מו (תרביץ, שם, ע' 24) מבקש לפרש „מקדשיך“ על מקדש ירושלים דוקא, והרבני רבני פיומי „המורה על חשיבות המקדש ועל תדרו“. ומכיון שהמזמור הוא, לפי קסומו, מימי דוד, הרי שהמשורר כבר רמז על הדר המקדש עוד קודם שנבנה. ובכל אופן הלא בימי דוד היו מקדשים רבים בארץ, וכל הדוחק הזה למה? והשוה חיות, ביאורו למהלים (הוצאת כהנא), לפסוק זה. „מהיכלך“ בפסוק ל אינו מחויב לפי שום ביאור. ונראה, שצ"ל „מהיכליהם“ (קסומו, שם, ע' 20, מעלה חיקון זה על דעתו ודוחה אותו), מעין המליצה בצפ' ב', יא: וישתחוו לו איש ממקומו וגו'. הבשוי „על ירושלם“ הוא, כנראה, הוספה, ואולי נגדרה על ידי השבוש „מהיכלך“. על פרק ס"ח עיין כרך זה למעלה, ע' 147—148. ועיין עוד להלן.

²⁶ עיין קימל ונונקל למקראות אלה.

²⁷ השוה קימל ונונקל, מחקרים, ע' 105.

²⁸ השוה נונקל, בביאורו לפרק זה. בפ"מ, יג מוצא נונקל רמז לעבודת אלהים על הר תבור וחרמון. אבל היכן מצינו זכר לפולחן יהוה על הר חרמון? הכוונה לרגת ההרים עצמם.

²⁹ עיין כ"ו, ו; כ"ו, ד; כ"ח, ב; ס"א, ה; ס"ו, יג; צ"ב, יד; צ"ג, ה; צ"ו, ו, מ; ק', ד; וכן קס"ו; קי"ח, ועוד.

יש להניח, שכמה מן המזמורים מכוונים למקדש ירושלים, אבל אין ראיה, שבכולם הכוונה הראשונית למקדש זה⁸⁰.

ד ת י ו ת א י ש י ת

על הדעה, שהדחיות האישית בכלל ותורת-הגמול האישית בפרט מאוחרות הן בישראל, כבר עמדנו למעלה וראינו, שאין היא נכונה. ואשר לספרות המזמורים ביתר, כבר הוכח בהחלט, שאין כל יסוד לחלות את ראשיתה בירמיהו ולהניח, שמזמורי-היחיד הם מאוחרים בישראל ושנצרו מתוך איזה צירוף-תנאים מסוים בתולדות ישראל. כי גם היצירה המזמורית, ובכלל זה גם היצירה המזמורית האישית, היא מן הנחלה התרבותית, שנחל ישראל מלפני היותו לעם. גם בבבל וגם במצרים אנו מוצאים מזמורי-יחיד, מסוג המזמורים שבס' תהלים. ספרות המזמורים הכבדית היא בחלקה הגדול חפלות-יחיד, וענינן בקשת עזרה ממחלה ושאר פגעים ובקשת הצלחה בנסבות-חיים שונות. המזמורים-הלחשים כרוכים בהתחטאות אישית, בבקשת רחמים וסליחת עוונות, בהבעת כניעה לאלהות. המתפלל מבקש מגן ועזרה מאת האלים באשר הם שופטים את האדם בצדק וגומלים רע לגשבע לשקר, למנאף, ללוקח שוחד, למלוה ברבית וכו' ומשלמים שכר טוב לעושה הטוב. ובכלל-האלים הם במזמורים הכבליים בעלי רחמים, מחזיקים יד כושל, זוקפים כפופים, משפילים גאים, מקימים דכא, משמידים רשע, מחיים מתים ומעלים אותם משאול וכו' וכו'⁸¹. זוהי גם מדתו של המזמור המצרי. גם המזמור המצרי משבח את האל כרופא, פודה מצרה, מעלה משאול, שומע תפלה, מאריך חיים, מציל עיף וכושל, עוזר לבוסס בן, עונה לקוראיו, אוהב את ה-שחק (את הענו והנכנע), נותן לחם לדל, מציל

⁸⁰ המבארים מניחים כדבר מובן מאליהו, שהמשורר של חז' מ"ב—מ"ג, העורג אל בית האלהים ואל הר קדשו ומשכנותיו, מתכוון למקדש ירושלים. אבל מניין לנו דבר זה? ירושלים לא נזכרה, ובכלל לא נפקדה במזמור שום עיר. המשורר נמצא ב"ארץ ירדן וחרמונים" (מ"ב, ז), בארץ אויב (ד, י; יא; מ"ג, ב), וזאת אומרת: צפונית-מזרחית לגבול ישראל. הוא מתגעגע להר הקדוש, היא ארץ ישראל בכלל (עיין דב' ג', כה; יש' ג' יז, יג; חז' ע"ח, נד; שם" מ"ו, יז), אל משכנות יהוה בארץ ולחני יהוה במקדשו. בימי בית שני פתרו את השיר, כמוכן, בירושלים. אבל באמת זהו מזמור ישראלי עתיק, כנראה — של משורר צפוני. וכן יש להניח דבר זה ביחס לכמה מזמורים, שלא נזכרה בהם ירושלים בפירוש.

⁸¹ עיין צימרון, Hymnen, חוברת א', ע' 10, 14, 17; חוברת ב', ע' 9; אָפֶל יִנֵּג, Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion, א', ע' 31, 33, 42; גרסמן, Texte, ע' 243, 258, 296, 298; קִוְנָמָם מְ, Gebetsbeschwörung, ע' 13—16.

גדרף מנכלי שקר וכו'. נפש המשורר תערוג לאל, לכו ישמח לקראתו אליו הוא מתפלל יום יום, הוא מספר תהלתו בלילה, הוא מבקש ממנו סליחת עוון וכו'.³²

מזמורי התורה

פתרון שאלת ספר תהלים אינו תלוי בפתרון שאלת זמנם של מזמורים בודדים. הספר סודר ונחתם בימי בית שני, ואפשר, שיש בו גם משהו מיצירת בית שני. משפטנו על ס' תהלים לא ישתנה על ידי ההנחה, שמזמורי התורה הם מאוחרים. אבל יש לדחות את הדעה, שמזמורים על תורת יהוה יכלו להוצר דוקא בזמן מאוחר—אחרי ס' דברים או אחרי תקופת עזרא ונחמיה. על תורת יהוה וחקיו ומשפטיו מרבים גם הנביאים לדבר (עמ' ב', ד; הושע ח', יב; יש' ה', כד ועוד). והכהנים נחשבו מאז לתופשי התורה. ספרות התורה עשירה ורבת סגנונים קיימת היתה בישראל מאז, וספרות זו נחשבה לגבוש דברי-התורה, שהיה נחלת ישראל וסגולתו. אין זה אלא דבר טבעי, שהיו משוררים דתיים, שרוממו וקלטו נהלה זו וחשבו את דבקותם בה לדבקות באלהים. מצד שני אין כל ראייה, שמזמורי-התורה שבס' תהלים (א'; יט; קי"ט) מתכוונים דוקא לספר התורה של ימי בית שני. אף פעם אחת אין אנו מוצאים בס' תהלים את הבטוי „ספר התורה“. המשוררים מרוממים את תורת יהוה, מצותו, עדותו, משפטיו, פקודיו, יראתו וכו'. מלבד זה — האפיון לימי בית שני הוא לא כל כך למוד התורה אלא ביאורה ומדרשה, למודה בדרך ההסבר ההלכתי, כדי להתאימה לצרכי הזמן ולעשותה בסיס לכל עניני החיים. תורה שבעל פה היא היצירה האפיונית של התקופה. אולם בס' תהלים אין רמז למחקר אפיוני זה. התורה היא למשוררים אלה ענין לידיעה ואהבה, דרך של דבקות באלהים ועשית רצונו. יסוד הפעולה והמעשה גובר. הם מרוממים את התורה כהדרכה לחיי צדק ומוסר. היא שומרת ממעשי עול (קי"ט, ג), מבצע (לו), מארח שקר (כט, קד) ועוד, היא מביאה לידי אמונה (ל) ויראה (לח), היא חסד אלהים (סד, קכד), היא חלק האדם באלהים (נז), היא מבחר מתנות אל לאדם. כל זה אינו קשור כלל במדרש התורה של בית שני.³³ במזמורי-התורה שבס' תהלים מתבטאה האידויאה הישראלית של התורה, שבימי בית שני רק ניתן לה גבוש מוצק וקבוע. מלבד זה יש לשים לב לכך, שהאידיאל של הלמוד בספרים וההגיון ב„דברי אלהים“ כבר הובע בספרות-

³² עיין אָר מן, Literatur, ע' 367, 371, 375—377, 384—379.

³³ קרוב קצת יותר למושג למוד-התורה המאוחר הוא בן-סירא, עיין כ"ד,

א—לד; ל"ח, כד—ל"ט, יא. בן סירא מדבר בפירוש על חקר „ספר ברית עליון“ (כ"ד, כג), שהיא עיון וחכמה נפלאה. אולם גם אצלו נוברת עוד התפיסה המוסרית-המעשית וההיונית של ההגיון בתורה (היא החכמה). התורה מלמדת את האדם מוסר, יראת שמים ודרך חיים.

החכמה המצרית³⁴. ואשר ביחוד לתה' א', הרי אנו מוצאים את הבטוי "ובתורתו יהנה יומם ולילה" (ב) ביהושע א', ח (הנחשב על המקור ס"א. ושם הוא צווי אישי ליהושע ותנאי להצלחתו במלחמה), ואת הענין אנו מוצאים בדב' י"ז, יח-כ (ושם הוא צווי למלך ותנאי לאריכות ימיו על ממלכתו). ואילו הדמוי הפיוטי בתה' א', ג-ד על העץ הרענן ועל המוץ יש לו מקבילה ביר' י"ו, ה-ח. ולא עוד אלא שלדמוי זה יש מקבילה במשלי א מ ג מ א ו פ ה, פרק ה'³⁵. אין איפוא יסוד לפקפק בקדמות תה' א'.

הרקע המדיני, העמים והארצות

כבר אמרנו למעלה, שהרקע ההיסטורי-המדיני של ס' תהלים הוא בלתי-ברור ושהמאורעות המרומזים במזמורים הם כוללים, וקשה ליתן בהם קבע. ועם זה אפשר בכל זאת להבחין את רשמי המסגרת ההיסטורית של הספר בכללה.

בס' תהלים נזכרו עמים וארצות אלה: צור (מ"ה; פ"ג; פ"ו), מואב, אדום, פלשת (פ"ג; ק"ח ועוד), מצרים, כוש (ס"ח ועוד), תרשיש, שבא, סבא (ע"ב), ישמעאלים, הגרים, גבל, עמון, עמלק, אשור, מדין (פ"ג), כנען (ק"ה; ק"ו; קל"ו), משך, קדר (ק"כ), האמורי, בשן (קל"ה; קל"ו), בבל (פ"ז; קל"ו). כל אלה הם עמים ושבטים, שבני ישראל באו במגע אתם בימי קדם ובימי בית ראשון. כדי למצוא זכר למאורעות מאוחרים, יש הכרח לפרש באופן מיוחד שמות כגון עמלק או אשור. ולעומת זה לא נזכרו לא פרס ולא יוון, שתי הממלכות, שמשלו ביהודה בימי בית שני. מסגרת אתנוגרפית זו קשה להתאימה אל ההנחה, שס' תהלים נוצר רובו בימי בית שני.

אין זכר למאורעות בית שני

למאורעות מימי בית שני, ביחוד מתקופת החשמונאים, מוצאים החוקרים רמזים דחוקים בדרך הביאור המיוחד. אולם שתי נקודות ברורות אפשר לקבוע: (א) יש בס' תהלים מזמורי מלכים, ובהם מזמורים על מלכי בית דוד, שבלי

למוד התורה כולל דעת חוקיה ומשפטיה, דעה דברי נביאים ובינת ספרי משליה. וגם את משליו חושב בן-סירא לפרי למוד התורה (כ"ד, ל-לד). והשוה קמניץ א, מחקרים, ע' 138 ואילך.

84 אין טוב לו לאדם אלא ללמוד בספרים, כי חכמת הסופר-הפקיד מובה מכל סחורה ומלאכה (עין ארמון, Literatur, ע' 101 ואילך). וכן משננים חכמי מצרים, שלעולם לא יהא אדם רודף תענוגות, אלא יהנה ב"דברי האלהים" וילמד בספרים (שם, ע' 246, 252, 298). אאמנם, מעם העצה הזאת הוא בעיקר תועלת. אבל אין כאן הברל בעצם הענין.

85 השוה גרסמן, Spruchweisheit, ע' 30-33.

מדרש סלפולי מסלף אי אפשר לקבוע זמנם בתקופה שלאחרי המלוכה. (ב) המאורע ההיסטורי המאוחר ביותר, שיש לו זכר ברור בספרנו (קל"ז) הוא חורבן ירושלים וגלות יהודה בימי נבוכדנצר. הזמן המאוחר ביותר, שיש לו בספרנו זכר ברור הוא איפוא זמן החורבן והגלות, לפני מפלת בבל. למסגרת זו מתאימים להפליא כמה וכמה ענינים.

לשוא נחפש בס' תהלים מזמורים מתקופת גלות בבל ושיבת ציון.⁸⁶ אין כאן הקבלה לאיכה א'—ב', ד'—ה', ליש' ס"ג, ז—ס"ד, י או לדנ' ס'. (השוה ס' ברוך א'—ה'; חזון ברוך הסורי ד'—ה'; י'—י"ב; ס"ז; חזון עזרא ז', לח—ח', נט). אין קינה על חורבן הבית ושוממותו ועל בשול המלוכה.⁸⁷ אין תפלה על בנין הבית.

86 חח' קכ"ו מתבאר ברגיל כשירים של עולי הגולה בימי כורש. אבל כבר הכירו דוהם, ברתולם, גונקל, שאין הדבר כן. בין א—ג ובין ד—ז יש לפי הביאור ההוא פתירה, שאין לישבה: לפי א כבר היתה שיבת השבות, ולפי ד שיבת השבות רק עתידה להיות. אין להניח, שאוחו הבטוי מסמן במקראות סמוכים שני דברים שונים (גונקל). מלבד זה אנו יודעים מן התיאורים בס' עזרא ונחמיה, שהשיבה בימי כורש היתה די עלובה ולא הורגשה כמפעל-גאולה לעיני הנוים. לא בתרועה ותמהון אלא בשנאה וזלזול קדמו הנוים את פני השבים. כיצד להתאים לכך את המלים: אז יאמרו בנוים: הגדיל יהוה לעשות עם אלה! (ב) ? אין איפוא ספק, שכל השיר הוא תחנה לעתיד לבוא, ו"היינו" בפסוק א הוא עבר במקום עתיד. נראה, שזהו מזמור הכולל תפלה יבול בשעת בצורת. מכת הבצורת היא חרפת הארץ לעיני הנויים (השוה יואל ב', יז, יט, כו, כז). פקידת הארץ בברכת יבול היא שיבת שבותה. מתנה היבול מודיעה ישועת אלהים, "בכל נויים" (עיין חח' ס"ז, ג). ענה הם זורעים בדמעה, אבל מתפללים הם, שיקצרו ברנה. ואז תמלא לשונם רנה, ובנויים יאמרו: "הגדיל ה' לעשות עם אלה!". במוי זה עצמו אנו מוצאים בהמשך כזה ביואל ב', כא: אחרי הארבה תחברך האדמה ותשמת, "כי הגדיל ה' לעשות". עיין עוד להלן. גם בשיר היבול תה' פ"ה, ב (עיין להלן, הערה 75) אנו מוצאים את הבטוי: "שבת שבו יעקב". לבטוי עיין להלן, הערה 43.

87 יש מוצאים בתה' ע"ד וע"ט (בעקבות הביאור המסרתי) קינות על חורבן הבית הראשון. אבל בשני המזמורים אין רמז לא לגלות האומה ולא לבטול המלוכה. מלבד זה אנו מוצאים בע"ד הלוגה על שריפת המקדש ושאר "מועדי אל" (בלי ספק — הבטות), אבל אין כאן תלונה על חורבן העיר. ואילו בע"ט נזכר סמוא המקדש וחורבן העיר, אבל לא נזכרה שריפת המקדש. בע"ט נזכר הרג רב בסביבות ירושלים (ב—ג). ואילו בע"ד לא נזכר הרג. ולפיכך אין ספק, שהללו הן קינות על מאורעות שונים של התנפלות אויבים על ירושלים וערי יהודה, שהיו עמם הרס וחורבן, אבל לא הביאו לידי כבוש הארץ ממש ולידי גלות (עיין להלן, הערה 48). מכאן יוצא, שחורבן הבית בימי נבוכדנצר לא נזכר בתהלים כלל, חוץ מן הרמז הכלול בקל"ז, ו.

אין קינה על ציון השוממה והאבלה המתגעגעת על בניה בסגנון ישעיהו השני. אין שום מזמור, שיביע את הלך נפש השבים, את מצוקתם ותקותם, שישקף את המריבה המרה עם השומרונים ועם הסביבה הנכרית. אנו יכולים לחשוב לדבר טבעי, שבקובץ של מזמורים עתיקים מצא לו מקום רק מזמור אחד מאותה התקופה (קל"ו). אבל קשה להבין, איך לא נשמעה בת-קולה של התקופה הסוערה ההיא במזמורים רבים ביצירה, שנוצרה רובה החל מימי גלות בבל ושכאילו יש בה השפעה נכרת של ישעיהו השני.

ביהדות של בית שני שלטה הרגשה מעיקה של עבדות. מלכות פרס הרשעה לגולים לשוב לארצם וגם נתנה להם זכיות אבסורדיות מסוימות. אבל עצמאות מדינית לא נתנה להם. השבים היו תלויים בחסדם של המושלים הנכרים, הגדולים והקטנים. דור וזרובכל קוה להתחדשות מלכות בית דוד. חגי וזכריה מביעים את התקוה הזאת. אבל התקוה לא נתגשמה. היהודים נשארו משועבדים למלכות האלילית. להרגשה הלוהטת של חרפת העבדות נתן בטוי בתפלת עזרא (עז' ט' ו—טו) ובתפלת בעלי האמנה (נח' ט', ה—לו). עיין גם איכה ה' ח; תפלת עזריהו, יא—יז; נוספות למגלת אסתר ד', ד—יב; חזון עזרא ד', נה—נט. בהרגשת חרפת העבדות קשורה היתה הכמיהה של כל דורות התקופה ההיא לחדושה של מלכות בית דוד, והשאלה המדינית היתה כשהיא לעצמה שאלה דתית קשה. מפני מה ניטל שלטון מישראל ומפני מה ניתן לאלילות השלטון המדיני בעולם? זוהי פרובלמה מרכזית של הספרות האפוקליפטית. היא נתגבשה גבוש אפיני ביותר בחזון ארבע המלכויות (דג' ז'—ח'; חזון ברוך הסורי ל"ו—מ'; חזון עזרא ט', א—י', לט).

אולם לשוא נחפש בס' תהלים תלונה על השעבוד המדיני. במזמורים הלאומיים אנו מוצאים תלונות על כמה וכמה צרות, שבאו על העם, ותפלות על כמה וכמה דברים, שהעם שאף להם. אבל אין תלונה על העבדות, ואין בקשת גאולה ממנה. במ"ד ט' (ק"ח); ע"ד; ע"ט; ט'; פ"ג; פ"ט אנו מוצאים תלונות על מפלת ישראל לפני אויב, על הריסת הארץ, על טמוא המקדש, על הרג העם, על לעג האויב, על חירופיו כלפי מעלה, על השפלת כבוד המלך וכו'. אנו מוצאים בקשת ישועה ונצחון. אבל אין תלונה על שלטון הגוים בעם ובארץ. אין בטוי מקביל לבטוי שבתה' ק"ו, מא על תקופת השופטים: וימשלו בהם שנאים. אין בטוי מקביל לאיכה ה', ח; עבדים משלו בנו⁸⁸. החוקרים, שהניחו הנחה מוקדמת, שס' תהלים

⁸⁸ בקמ"ו, ואילו אין מוצאים בקשת עזרה נגד הגוים. בקכ"ג, ג—ד יש תלונה על בוז ולעג השאנגנים. בקכ"ו — בקשה על שיבת שבות ציון (עיין למעלה, הערה 36). בקכ"ט — תלונה על צוררי ישראל ושונאי ציון ובקשת כליון עליהם. בקל"ה, יד — צפיה ליום דין ונקמה טן הגוים. בקמ"ט — בקשת נצחון על הגוים. — בכ"א, כ; ס"ט, לו—לו; ק"ב,

הוא מימי בית שני, הוכרחו לחלות מזמורים מסוימים הקובלים על חורבן ומפלה בתקופת החשמונאים דוקא. מפני שגם באלה מדובר על עם חפשי הנלחם באויביו ונכשל במלחמה. הביאור הזה אינו נכון, כמו שנראה להלן. אולם טעמה מתוך ההנחה ההיא, הוא בעובדה, שתקופת השעבוד של פני החשמונאים לא נשתקפה בסי תהלים בכל אופן.

אין צפיה לחדוש בית דוד

לזה מתאימה העובדה המכרעת, שבכל סי' תהלים אין שום רמז לתפלה על חדוש מלכות בית דוד. יש כמה וכמה מזמורי מלכים, ובהם בקשת עזרה ונצחון או יעודי עזרה ונצחון למלך. עיין ב': י"ח; כ': כ"א; כ"ח; מ"ה; ס'; ו-יד (ק"ח, ז-יד); ס"א; ז; ס"ג, יב; ע"ב; פ"ד, י; פ"ט; ק"י; קכ"ב, ה; קל"ב; קמ"ד. אבל לגורל בית דוד מימי צדקיהו ואילך ולתקוות, שהיו כרוכות בבית דוד באותה תקופה, אין כל רמז. מובן, שאין להסביר דבר זה עלידי הנחת המסורת, שסי' תהלים נתחבר בידי דוד. בפרק פ"ט אנו מוצאים מזמור קינה על גורל בית דוד בתקופה מאוחרת. המשורר קובל על גורלו המר של אחד ממלכי בית דוד, שישב על כסא אבותיו, אלא שנחל מפלות במלחמותיו עם אויביו ו-היה חרטה לשכניו וכו'. הקינה מדברת על מלך חייים, שמפלותיו קצרו את ימי עלומיו (כלומר: הזקינותו) בלא עת, דכאוהו והביאו עליו מחלה; לבטוי השוה חת' ק"ב, כד: „קצר ימי“ אומר המשורר על עצמו) והעטו עליו בושה, אבל עדיין הוא מושל בעמו ומתפלל ומקוה לנצחון (מז-נב)³⁹. אבל בשום מקום אין רמז לבטול המלוכה מבית דוד ולתקות התחדשותה. כיצד אפשר להחאים דבר זה אל ההנחה, שרוב הספר נוצר אחרי החורבן?

יד-כנ; ק"ו, מו; קמ"ו, ב אנו מוצאים בקשות על רחום ירושלים ובנין ערי יהודה וקבוץ נדחים (על משמעות הפלות אלה נעמוד להלן). אבל בקשת גאולה משלפון זר אין בשום מקום.

³⁹ מכיון שבקינה מדובר על מלך חי המקוה לנצחון, הרי שאין היא מכוונת למות יאשיהו, כדעת קצת חוקרים. (תשובה חיות, ביאורו לתהלים). לקבוע את זמנה בדיוק אין אנו יכולים. אבל יש לשער, שנחברה בימי חזקיהו בשעת המצוקה והכניעה לסנחריב, בשעה שסנחריב הפש את כל הערים הבצורות ביהודה, הטיל מס על חוקיהו, ואת ערי יהודה נחן, כפי שהוא מספר, לאויבי חוקיהו: למלכי אשדוד, עקרון ועזה. לזה מתאימה התרשמת: „שמת מבצרי מיתה... היה חרפה לשכניו וגו'. יש לשער, שאחרי הכניעה הזאת שמחו גם עמון ומואב ואדום לאיד יהודה ולא נמנעו מלשלוח יד בנבולו. חוקיהו היה שרוי בדכאון וביאוש. ואפשר, שמרוב צער על המפלה חלה ונסתכן למות, שהרי ישעיה מבטיח לו באותה שעה גם הצלה מכף מלך אשור (מל"ב כ', ו; יש' ל"ח, ו). לזה מתאימה התרשמת: „הקצרה

אין זכר לשלטון הכהונה

את התופעה, שהמלוכה נזכרת במזמורים הרבה פעמים, משלימה התופעה, שאין בהם כל זכר לשלטון הכהונה (כמו, למשל, בס' בן־סירא, בצוואות השבטים, במזמורי שלמה). בקליב, ט, טז הכהנים נזכרו עם העם. בקס"ו, יב ובקל"ה, יט, בית אהרן, נדרש לכרך את ה' עם "בית ישראל". התייחסות הכהנים על אהרן היא עתיקה, ואין כאן שום עדות על זמן מאוחר. "בית הלוי" בקל"ה, כ אינו אלא כנוי נוסף ל-"בית אהרן" (בקס"ו הבטוי איננו), כמו ש"יראי ה'" הוא כנוי נוסף ל-"בית ישראל". (ואולי נוסף הבטוי בימי בית שני לסמן בו את הלויים). בק"י, ד ניתן למלך עצמו תאר של "כהן" (השוה להלן, הערה 62). לשלטון כהני אין שום רמז.

קבוץ גלויות ובנין ירושלים

להלן מעליא הדבר, שבכל הספר אנו מוצאים בעצם רק פסוק אחד, שיש בו תפלה לקבוץ ישראל מבין הגוים: ק"ו, מז. פסוק זה הוא מהחמימת ספר ד' ואינו מגוף המזמור. בין שבחי אלהים אנו מוצאים גם: נדחי ישראל יכנס (קמ"ז, ב) 40. חוקרי המקרא כבר הניחו, שכל כחוב, שנזכרו בו גלות, גולים, שובים, שבי וכו' או שיבת שבויים ונדחים לארץ, הוא מלאחר החורבן. באמת אין כל יסוד להנחה זו. כי גולים ושבויים מישאל היו גם קודם לכן בארצות נכר (עיין ביחוד עמ' ב', ט), ומימי תבלת פלאסר קיימת היתה גולה ממש (מל"ב ט"ו, כט). על קדמות ציור הגלות ועל

ימי עלומיו". בכל אופן אין במזמור פ"ט רמז לבטול הטלכות מבית דוד. על מזמור זה עיין גם למעלה, ע' 202—203, ובפרק זה, ביחוד הערה 1.

40 תה' ק"ז, ב—ז אינו דן בקבוץ גלויות אלא באנשים, שחזרו בדרך ובאו אל "עיר מושב". המזמור הוא ממזמורי החכמה. בס"ח, ז מדובר על פתוח אסירים, ואין לו כל שייכות לקבוץ גלויות, נגד נזקל (בעקבות אַבְלָד), עיין טבואו, ע' 350, וביאורו לס"ח. את ק"ז חושב נוגל אפילו למקבילה למגילת איכה! (עין ביאורו, לפרק זה, ע' 465). ובאמת הרי לא נזכר כאן החורבן כלל. כי לחץ האויבים, שנזכר במא—מב, רומז למאורעות, שקרו "פעמים רבות" (מג), והכוונה למאורעות תקופת השופטים. על מקרה יחיד ומיוחד כחורבן הבית והמדינה אין כאן כל רמז. פסוק מז אינו מגוף המזמור, וכנראה גם לא פסוק כז (השוה להלן, הערה 42). כל שכן שבס"ב—מ"ג, נ"ה, ס"א, ק"כ, שנוגל (שם, עמ' 464—465) חושבם למזמורים, שנצרכו בידי משוררי התפוצה, אין כל זכר לגלות ולקבוץ גלויות. ס"א הוא מזמור מתקופת המלוכה (עיין פסוק ז). על מ"ב—מ"ג עיין למעלה, הערה 30. קל"ז נ, הרעיון המשיתי, ע' 135, אומר, שבס' תהלים מדובר "הרבה על נחמת ציון ועל קבוץ גלויות". אבל הוא מביא רק את הזכרת קבוץ גלויות שבק"ו, מז, מפני שבאמת זוהי ההזכרה היחידה. בשאר המקראות, שהוא מסמן שם (ק"ב, יד—יו; י"ד, ז, ועוד) לא נזכר קבוץ גלויות באמת.

קדמות התפלה על השבויים כבר עמדנו למעלה⁴¹. ומפני זה אין הבטויים על הפצת בני ישראל בגוים וזורים בארצות (תה' ק"ו, כז; מ"ד, יב)⁴² או על כנוס נדחיהם (קמ"ז, ב) או על נתינת השבויים לרחמים לפני כל שוביהם (ק"ו, מז) מורים על התקופה שלאחרי החורבן. אולם בכל אופן יש בספר רק שלשה-ארבעה בטויים כאלה; ותפלה על קבוץ פזורים ישנה רק בפסוק אחד, בסופו של מזמור ובחתימתו של ספר⁴³ אין כל אפשרות לבאר עובדה זו מחוץ ההנחה, שהספר נוצר ברובו אחרי החורבן. בארבעה מקומות נזכר בס' תהלים בנין ירושלים וחומותיה ובנין ערי יהודה: ג"א, כ; ס"ט, לו-לז; ק"ב, יד-כג; קמ"ז, ב. ג"א וס"ט הן תפלות יח"ד, והזכרות בנין ירושלים וערי יהודה באות בסופן, ואפשר, שהללו הן גבישים, שנוספו על המזמורים בהמשך הזמן. ק"ב אף הוא תפלת יח"ד הוא, והפסוקים יד-כג הם חטיבה בסני עצמה, ואפשר, שגם הם גביש נוסף על עיקר המזמור. „בנה ירושלים“ בקמ"ז, ב מקביל ל„חזק בריחי שעריך“, שם, יג, ואינו מוטב דוקא על הקמת הריסות העיר אחרי חורבנה וגלותה. ובכלל יש לומר, שמכיון שבס' תהלים אין מזמורים על שוממות ירושלים והריסתה ועל חורבן המקדש, כמו שכבר הטעמנו למעלה, הרי אפשר, שגם הפסוקים המדברים על תשועת ציון ובנינה ובנין ערי יהודה, אינם מוסבים בכלל על הבנין שלאחרי החורבן דוקא. כי מלחמות והריסות וחורבן ערים היו לרוב גם בימי בית ראשון, בודאי יותר ממה שסופר לנו בספרי-הקורות הקצרים. הלא בס' עמוס (ט, יא) אנו מוצאים כבר נבואה על הקמת „סכת דויד הנפלת“ וגדור פרציה והקמת

41 עיין כרך א', ע' 197—211; כרך ב', ע' 367—368.

42 תה' ק"ו, כז: „ולתפיל (צ"ל: ולהפיץ) זרעם בגוים ולזרותם בארצות“ קרוב ליחז' כ', כג. פסוק זה ביחז' רומז על ויק' כ"ו (עיין ביחז' לג ואילך, מג), אלא שהנביא הוזהר את גזרת הגלות שבויק' כ"ו באיללות ובשאר חמאים של דור המדבר. ולעומת זה קשה לעמוד על כוונת תה' ק"ו, כז. לפי ההמשך כאילו נגזרה גזרת הגלות על ישראל בחטא המרגלים. כידוע דרשו חז"ל דרשה זו (עיין סנהדרין קד, ע"ב וילקום לתה' ק"ו, כז; ועיין רמב"ן לבמ' י"ד, א, ורש"י לתה' ק"ו, כז), אבל במקרא אין זכר לכך (וגם יתוקאל אינו מזכיר את חטא המרגלים). אפשר, שגם תה' ק"ו, כז תלוי בלשונו בויק' כ"ו, ושכוונת הכתוב לומר, שבמדבר כבר איים האל על ישראל להפיצם בגוים, אם יחטאו, ולפי זה אין כו' המשך ממשי של כז. אבל אפשר גם, שפסוק כז הוא הוספה מאוחרת על-פי יחז' כ', כג. — תה' מ"ד, יד מכוון לשביית שבויים ולא לגלות לאומית שלמה (עיין להלן, הערה 50).

43 הבטויים „שוב שבות“ או „שיבת“ (תה' י"ד, ז = ג"ג, ז; פ"ה, ב; קכ"ו, א, ד) אין משמעותם השבת שבית אלא השבת דברים על מכונם, חקן, קומם, עיין איוב מ"ב, י; איכה ב', יד; יר' ל"ג, יא; יחז' מ"ו, גג (ושבתי... את שבית פדום...). על תה' קכ"ו עיין למעלה, הערה 36, ועל פ"ה להלן, הערה 75.

הריסותיה. בכל אופן נזכר בס' תהלים בנין ההריסות בעצם רק בשלושה מקומות, ודוקא במזמורי יחיד.

ולעומת זה אין אנו מוצאים זכר לדבר דוקא במקום, ששם היינו צריכים למצוא אותו: במזמורים, שענינם גורל האומה⁴⁴. במזמורים אלה (מלבד קל"ז) לא נשתקף הקרע הגדול והעמוק, שבא בחיי האומה על ידי החורבן ומה שלאחריו: הגלות, בנין הארץ ויסוד הכנסייה היהודית האבטונומית. משתקפים כאן גורלו וסבלו של עם היושב בארצו, החי בצל מלכו והנלחם את מלחמת קיומו עם אויביו. הסבל הוא לפעמים קשה מאד, והתלונות מרות מאד. אבל העם הוא לא „עדה“ החיה תחת „חסות שלטון זר“ אלא — עם, שלא גלה מעל אדמתו ולא חדל מעולם להיות עצמאי. זוהי גם מדתם של אותם המזמורים הנחשבים לחשמונאיים, וגם של אלה הנחשבים ביחוד על סוג זה: מ"ד, ע"ד, ע"ט, פ"ג.

שאלת המזמורים החשמונאיים

למן החורבן ועד המרידה החשמונאית היתה הכנסייה היהודית משועבדת לשלטון זר ולא היתה לא יחידה מדינית עצמאית ולא יחידה צבאית. רק מעט מעט נוצר בימי החשמונאים הצבא הלאומי החדש, ורק מעט מעט נברא הגוף המדיני-הצבאי החדש, שהתחיל נלחם שוב מלחמה מדינית-לאומית כבימי קדם. תקופת החשמונאים היתה איפוא תקופה של תחייה מדינית-צבאית, של התחדשות הכח הצבאי של האומה אחרי הפסקה ארוכה. ותחיה זו היתה מלווה הצלחה. החשמונאים הצליחו במלחמות והכריחו את מלכי סוריה להכיר בעצמאותם המדינית. ואף-על-פי שנשאר צל של שעבוד, הרי היתה העצמאות המדינית והצבאית בכל זאת השג וחדוש. אולם במזמורים שלנו אין כל זכר למצב-דברים זה. כאן מתלונן עם, הלמוד לגנח צריו ולבוס את קמיו בשם אלהיו, על מפלות קשות, שנחל במלחמה ושהשביעוהו חרפה ובוז. דבר זה בולט ביחוד במ"ד. בפסוקים ב-ט המשורר מזכיר את מפעלות האל בישראל לפנים: בו נגח ישראל אויביו ובו בוסס קמיו (ו); האל יצא בצבאות ישראל, הושיע אותו מצריו והוביש משנאיו (ח). כך היה תמיד בעבר. בפסוק י ואילך בא תיאור ההווה: האל זנח את עמו ואינו יוצא עוד בצבאותיו, הוא משיב אותו אחר מפני צר ונותן אותו למשיטה ולחרפה. זוהי תלונת זמן, שקיימת בו האמונה התמימה, שהאל

44 עיין ב'; מ'—י' (8); י"ד=נ"ג (9); י"ה; כ'; כ"א; ל"ג, יב; כב; מ"ד; מ"ו—מ"ח; ס'; ס"ה; ס"ו, א—יב; ס"ז; ס"ח; ע"ב; ע"ד; ע"ו; ע"ז (9); ע"ח—פ"א; פ"ג—פ"ה; פ"ו; פ"ט; צ"ה—ק'; ק"ה; ק"ו; ק"ח; ק"י; קט"ו; קי"ו; קכ"ב; קכ"ה; קכ"ו; קכ"ט; קל"ב—קל"ז; קט"ד; קט"ט.

יוצא בצבא ישראל וגלחם לו⁴⁵. המפלה במלחמה באה כהפתעה וכחדוש, והיא נחשבת אור לזעם אלהים, התפלה היא: אל תזנח לנצח (כד), את הבטויים האלה עצמם אנו מוצאים בשיר-מלחמה עתיק, במזמור ס' (= ק"ח): אלהים זנחנו (ג), הלא אתה, אלהים, זנחחנו וגו' (יב), באלהים נעשה חיל, והוא יבוס צרינו (יד)⁴⁶. וכן במזמור ע"ד: למה, אלהים, זנחת לנצח (א), למה תשיב ירך (יא), השוה מ"ד, ד), עיין גם פ"ט, לט, ומעין זה בע"ט: עד מה, יהוה, תאנף לנצח (ה). ובפ"ג: אלהים, אל דמי לך, אל תחרש ואל תשקט, אל (ב)⁴⁷. בכל המזמורים האלה המפלה במלחמה נתפסת ברוח הזמן העתיק, כאור לזעם אלהים, שעזב את צבאות ישראל והשיב ידו. אין כל רמז לדבר, שצבא ישראל זה הוא גופו חסדי-אלהים חדש, אחרי הפסקה של כמה מאות שנים.

ואמנם, בכל המזמורים האלה (וכן במזמור פ', שיש חושבים גם אותו לחשמונאי) האסון, שעליו באה התלונה, הוא נצחון האויב במלחמה וכל הקשור בו: התנפלות האויב על הארץ, הרג וחמס, חורבן ערים, חלול המקדש, חירופי האויב וכו'⁴⁸. האויב

⁴⁵ בימי החשמונאים כבר לא היתה קיימת האמונה, שהאל יוצא בעצמו במחנה. בספורי הזמן ההוא נזכרה כמה פעמים עזרת ה' לא כים לצבא היהודי, עיין: חשט"א ו', מ—ט; חשט"ב י', כמ—ל; י"א, ו—י; י"ב, לו; ט"ו, כב—כד; חשט"ג ו', יח—יט.

⁴⁶ ר"נ קרוכמל, מורה נבוכי הזמן, שער י"א, סימן יו"ד, חושב גם מזמור ס' לחשמונאי. אבל איך יתכן ליחס ליהודה מכבי או לאחד מחבריו את הפסוקים ח—ט: את ההבטחה הנבואית לתת לו את שכם וגלעד ומנשה ואפרים וכו'? גם לסמוך על יוחנן הורקנוס (עיין ח' ח, ביאורו לתהלים) אין המזמור מתאים אלא בדרך הדרש.

⁴⁷ ואילו בקינות ובתפלות מוֹסֵם החשמונאים אין אנו מוצאים את התלונה, הלא אחה, אלהים, זנחחנו וכו', עיין: חשט"א א', כו—כח, לו—מ; ב', ז—יג; ג', מה, ג—נג; ד', כד, ל—לג; ז', לו—לח; חשט"ב ח', ב—ה; מזמורי שלמה א'; ב'; ז'; ח'; י"ז, ⁴⁸ במ"ד ובפ' מדובר בפירוש על מפלה במלחמה לפני אויב. בפ"ג מדובר על

סכנת מפלה לפני ברית אויבים חזקה. ברם המצב המדיני המתואר כאן שונה ביסודו מן המאורעות, שמסופר עליהם בס' חשט"א ה', א—סח ושאליהם מסמיכים הרבה חוקרים את המזמור הזה. בחשט"א ה' מסופר על נסיונות הגויים בגליל ובגלעד וכו' להשמיד את היהודים היושבים בקרבם. אבל אין כל זכר ל"ברית", ולא נרמז נסיון לעלות על יהודה למלחמה. הקרבות הם מקומיים וספורדיים. אולם במזמור מדובר בפירוש על ברית אויבים (ו) הוֹמָמִים לרשת את הארץ (יג). והתפלה היא: להכשילם בקרב מכריע אחד, "כמדיון, כסירא" וגו' (י"ב). על פ' ופ"ג עיין כך זה למעלה, ע' 148—150. וכן ברור מתוך ע"ד, א, יא, כב—כג; ע"ט, א, ה, מ, שגם במזמורים אלה מדובר על פלישת אויבים לירושלים ולערי יהודה ועל מעשי חורבן והרס, שנעשו בידיהם. המצב המתואר בע"ד ובע"ט אינו זה של חורבן בית

מנאץ, מפני שהוא מנצח: ישראל הם ללעג ולקלס, מפני שהם שבים אחר מפני צר, והאויב אומר: איה אלהיהם? (ע"ט, י)⁴⁹. אולם לחדוש העיקרי של ראשית תקופת החשמונאים—לגזרת השמד אין במזמורים אלה שום רמז וזכר. אנטיוכוס אפיפנס לא היה אויב, שעלה על היהודים למלחמה וגבר עליהם וכבש את עירם וכו'. הוא היה מלך הארץ, שגזר גזרה, ונחניו היהודים לא רצו לקיימה, ולפיכך ההנצח בהם. ולמצב מיוחד זה של מלחמה, שנתעוררה בגלל גזרה דתית של מלך אלילי עריץ, אין במזמורים שום רמז. גם לא במד, יח—כג, למרות מראית-העין השטחית. אין רמז לדבר, שקם „אויב“, שגזר על היהודים לשקר בבית ולמרוש כפים לאל זר. במד, יח—כג המסורר אומר, שלמרות המפלה והסבל ולמרות החרפה והכלמה („כל זאת באחננו“) לא שקרו ישראל בברית אלהים ולא פרשו כפיהם לאל זר. הרקע הוא: האמונה העתיקה, שאלהי העם המנצח הוא החזק; ישראל לא נפתח אחרי אמונה זו. ולא עוד אלא שמפסוק כב ברור, שהכוונה לעבודת אלילים בסתר: אלהים יחקר וידע, כי למרות המפלה והחרפה לא פגו ישראל לאל זר אף בת עלומות לבם. ואילו בימי אנטיוכוס הרי נדרשה דוקא עבודת-אלילים פומבית ולא עבודה שבלב, ואין כל טעם למליצה זו ביחס לתקופת החשמונאים⁵⁰. כל שכן שאין רמז לשמד במזמורים אחרים. האויבים הם בכל המזמורים האלה עמים,

ראשון (עיין למעלה, הערה 37), אלא של פלישות ומניות קשות, בלי ספק—בימי בית ראשון. ידיעותינו על תולדות התקופה היא מעטות מכדי שנוכל לקבוע את הזמן בדיוק. והרי יש לזכור, שהמקדש נבזז כבר בימי שישק (מל"א י"ד, כה—כו), וכודאי היתה בזיוה זו מלווה משיסה והרג בערים רבות. פרשת כניעתו של מנשה לאשור אינה ידועה לנו. היש איזה גרעין היסטורי בספור שבדה"ב ל"ג, יד, שהאשורים אסרוהו בנחשונים וכו'? אפשר, שהאשורים פרצו בימיו לירושלים ופגעו בעיר ובמקדש. יש להניח, שגם פלישת פרעה נכה בימיו היתה (מל"ב כ"ג, כא—לה) היתה מלווה שפיכות דמים ושוד. במל"ב כ"ד, א מסופר, שבימי יהויקים „עלת נבוכדנאצר מלך בבל“, ולפי דה"ב ל"ו, ו—אסרוהו נבוכדנאצר בנחשונים וגם שלח יד במקדש. בימי יהויכין נלכדה העיר במלחמה מצור, והמקדש נבזז (מל"ב כ"ד, ת, יג). היו אפוא מקרים של פגיעה אויבים נכרים במקדש ומעשי הרס והרג בירושלים וביהודה עוד לפני החורבן האחרון. — על ע"ד, ט, הנחשב לראיה מובהקת על איחור זמן המזמור, עיין להלן, ע' 670.

⁴⁹ השוה מ"ה ו', י, מז—יז; צפ' ב', ח—; ג', יח; עוב' יב; והשוה ש"א ד'—ו'; י"ו, ח, י, כו, לו, מג—סד; מל"ב י"ח, יז—י"ט, לה; תה' מ"ב, ד, יא, ועוד.

⁵⁰ ולפי זה אין למד, כג (כי עליך הרגנו כל היום וגו') משמעות של מיחה על קידוש השם בשעת השמד, אלא: עם היותנו נאמנים לך ובוחמים כך חמיד, אנו נהרגים „כצאן טבחה“, השוה יב: „החגנו כצאן מאכל“, אחרי „חשיבנו אחר מני צר" וגו'.

גוים, לאומים, שכנים הנלחמים בישראל. אבל אין רמז למלך קשה ועריץ הגזר גזרות (השוה דנ' י"א)⁵¹. וכן אין רמז להעמדת שקץ במקדש, לבטול התמיד, לעבודת אלילים כבמות בכל הארץ, למרשיעי ברית מישראל, שהתחברו לגוים, וגם לא לטהור המקדש ולחדוש העבודה וכו'; וכל שכן שאין רמז לבטול מצות מילה וכו'.⁵²

ומן האמור רשאים אנו להסיק: המסגרת ההיסטורית של הספר היא התקופה העתיקה עד סוף בית ראשון. המזמור המאוחר ביותר הוא קל"ו. מתקופה מאוחרת יותר יש בספר פה ושם אולי פסוקים בודדים.

המזמורים שבס' תהלים נוצרו איפוא ברובם המכריע באותה התקופה עצמה, שבה נוצרה ספרות התורה והנבואה. אנו יכולים עתה לגשת לבחינת הסרובלמה ההיסטורית היסודית של ס' תהלים: היש לראות את הספר כגבוש האמונה הנבואית או כגבוש האמונה, שקדמה לאמונה הנבואית? בבירורה של שאלה זו תלויה ממילא גם קביעת זמנם של המזמורים.

אין זכר לנבואה המאוחרת

בס' תהלים אין אנו מוצאים שום הזכרה מפורשת של הנבואה המאוחרת ושום הסתמכות מפורשת על חזונותיה. מן הנביאים נזכרו בשם משה ושמאל (צ"ט, ו). נזכרו חברית עם ישראל והשבועה לאבות (צ"ח, ג; ק"ה, ה—יא ועוד).

„ובגוים זריחנו“ (שם) אין משמעותו פזור גלויות, אלא נחת אותנו לשבי בירי הגוים. וההמשך: „תמכר עמך בלא הון“ וגו', הכוונה למכירת השבויים לעבדים.

⁵¹ „נבל“ בע"ד, כב מתרגם התרגום „מלכא מפשא“, וכוונתו כאילו לאנטיוכוס, וברוח זה מבארים רבים את המזמור הזה. עיין בס"ג, ביאורו לתה', לפרק זה; השוה חיות, ביאורו לתהלים. אבל „נבל“ בע"ד, כב אינו באמת אלא מקבילה ל„ועם נבל“ שבפסוק יח (ותרגמו: „ועמא מפשא“). השוה דב' ל"ב, כא. מכל מקום גם ה„נבל“ רק מתאר את האל, אבל אין רמז לנזרת שמד. השוה נזקל, ביאורו לתהלים, לפרק ע"ד (ע' 322) ולפרק ע"פ (ע' 350).

⁵² הר"ג ק, מורה נבוכי הזמן, שער י"א, סימן יו"ד, משער, שזמור קל"ב הוא מזמור „חידוש העבודה“ של החשמונאים. אבל אין זה אלא על יסוד דרוש מפולפל. אף חיות, ביאורו לתהלים, מודה, שהכוונה למלך מבית דוד (עיין פסוק יא). — בתה' ק"י יש מוצאים רמז לכהנים המלכים מבית חשמונאי. אבל כבר העיר נזקל בעדק, שכאן נתן כחר כהונה למלך, ברוח הדמיונות השולטים במזרת, ולא להפך. עיין מבואו לתה', ע' 169. ולכל שאלת המזמורים החשמונאיים עיין שם, ע' 93, 139, 168 ואילך, ובסעיף 12 בכמה מקומות. ועיין קמ"ג קא, מחקרים, ע' 98 ואילך.

החזון והשבעה לדוד (ס, ח-יא=ק"ח, ח-יא; פ"ט: קל"ב). אבל נבואות מאוחרות וביחוד חזונות הנבואה הספרותית, לא נזכרו, לפחות—לא נזכרו במפורש. בע"ד, ט! אנו מוצאים את התלונה: אתותינו לא ראינו, אין עוד נביא, ולא אתנו יודע עד מה. זוהי תלונת זמן, שהיה רגיל לבקש אותות ולשאל בנביא בחיי יום יום, אלא שהאל לא נתן לו אות באותה שעה ולא שלח לו נביא (השנה ש"א ג', א; עמ' ח' יא-יב; מיכה ג', ו-ז; יר' ד', ט; ה', יג; יחז' ו', כו ועוד). הנבואה נזכרה איטוא כאן כמוסד, שיש לו תפקיד מעשי בחיי ההווה. אבל לא נסקדו בס' תהלים תוכחתה וחזונה של הנבואה לאומה. לא נזכר חטא המריב בנביאים, שאנו מוצאים אותו בספרות המאוחרת כמה וכמה פעמים (מל"ב י"ז, יב, כג; יר' ב', ל; ו', יז; ז', יג, כה-כז; כ"ה, ד-ז; כ"ו, ה; דנ' ט', ה ואילך; עז' ט', יא; נח' ט', כו, כט-ל; צוואת לוי ט"ז, ב; ס' היובלות א', יב; ספר ברוך א', כא; ב', כ-כו; חזון ברוך הסורי ע"ח, ז; פ"ה, א-ג, ח; בן סירא מ"ח, טו; ס' טוביה י"ד, ד-ה. עיין גם איכה ב', יד, יז, ד', יג). לא בסרק ע"ח, לא בק"ה ולא בק"ו וגם לא בשום מזמור אחר אין זכר לתרעומת, שישראל לא שמעו בקול הנביאים, שהאל שלחם להעיד בהם. כמו כן לא נזכרה בשום קינה או תפלה או חזון איזו הבטחה, שהובטחה על ידי נביאים (מלבד ההבטחה לדוד), ולא נרמזה צפיה להתקיימות יעוד מיעודיהם. אין אנו מוצאים בס' תהלים בסוי מעין זה שבבן סירא... והקם חזון דבר בשמך... ונביאיך יאמנו (ל"ו, כ-כא. עיין גם מזמורי שלמה ז', י; י"א, ז-ח; השנה דנ' ט', ב; חזון עזרא י', יא)⁵³. כל זה אינו עשוי לסייע להנחת, שבס' תהלים נתגבשו תורותיה וחזונותיה של הנבואה הספרותית ושהספר נוצר ברובו אחרי תקופת הנבואה הספרותית.

האידיאות היסודיות של הנבואה

הספרות הנבואית (נביאים אחרונים) מהווה במקרא שכבה נכרת בסימניה המיוחדים המבדילים בינה ובין תנ"ך. כבר עמדנו למעלה בפרוטרוט על האידיאות היסודיות המיוחדות לכל אחת מן השכבות האלה⁵⁴. האידיאות היסודיות המיוחדות של הנבואה הספרותית הן: א) רעיון הפרימט של המוסר: עיקר הדת הוא המוסר ולא תפולחן. ב) התפיסה ההיסטורית הנבואית: בתולדות ישראל יש ערך מכריע לגורם

⁵³ ההסתמכות על דברי תורה ונביאים היא סגנון מצוי בספרות התפלות המאוחרת (בסדור ובמחזור). — גונקל, מבוא, ע' 351 (עיין הערה 3), מוצא רמזים לדברי נביאים בתה' מ"ח, ט; ס"ח, כג; קט"ט, ט. אבל באמת אין במקראות אלה לפי פשוטם שום הסתמכות על דברי נביאים. אף בק"ב, יד, כג אין הסתמכות כזאת.

⁵⁴ עיין למעלה, כרך א', ע' 23—46.

המוסרי; המורענות והחורבן הם עונש לא רק על עבודת האלילים אלא גם על הקלקלה המוסרית. ג) ההשקפה האסכטולוגית הנבואית: "יום יהוה" יהיה יום דין על ישראל ועל הגוים; ביום ההוא יוכרע גורל העולם – גורל ישראל וגורל הגוים גם יחד; ביום ההוא יבוא הקץ על עבודת האלילים, העמים יעזבו את אליליהם ויעבדו את יהוה; תבוא מלכות של צדק ושל שלום נצחי. הבחינה תראה לנו, שכשם שהאיראות האלה אינן בתנ"ך, כך אינן גם בס' תהלים.⁵⁵

הפולחן והמוסר בס' תהלים

דעה מוסכמת היא, שבס' תהלים הובעה בכמה מקומות ההשקפה הנבואית על הפולחן והמוסר.⁵⁶ והיינו: מ', ז; נ', ח-טו, טז-כג; נ"א, יז-יט; ס"ט, לא-לב; וכן גם ט"ו; כ"ד, ג-ה (השוה ק"א). אבל בחינה מדויקת מראה לנו, שזוהי דעה מוטעית. לס' תהלים ולנביאים משותפת שלילת הערך העצמי של הפולחן. אבל בתפיסת השלילה הזאת יש ביניהם הבדל יסודי. הרעיון הנבואי הוא: לא הפולחן עיקר אלא חסד, משפט וצדק. ואילו בס' תהלים הובע רעיון דומה לזה, אבל הוא המפליא, שהרעיון הזה עצמו לא הובע. אנו מוצאים בס' תהלים את ההשקפה, שהאל אינו זקוק לקרבן (נ', ח-יג) ושאינו שואל מן האדם זבח ומנחה (מ', ז; נ"א, יח). כאן יש נקודת-מגע עם הרעיון הנבואי. אבל בה בשעה שהנביאים מעמידים מול הפולחן את המוסר החברתי, אין הדבר כן בס' תהלים. אלהים אינו חפץ בקרבן אלא-ספור תהלתו ו-לב נשבר" (נ"א, יז, יט). במ', ז נאמר: זבח ומנחה לא חפצת, אזנים כרית לי וגו'. והכוונה: לא דרשת ממני קרבן, אלא כרית לי אוזן לשמוע את מצותך. וכן נאמר שם בפסוק ט: לעשות רצונך אלהי חפצתי וגו'. זה הוא אותו הרעיון, שהובע גם ב"ש"א ט"ו, כב-כג (הנה שמע מזבח טוב" וגו'), שהכניעה לאלהים ועשית מצותו חשובות מן הקרבן. בנ', טז-כב אנו מוצאים תוכחה לרשע השונא

⁵⁵ בוסנווייזר, ביאורו לתהלים, ע' 2 ואילך, טוען, שהנבואה השפיעה על הזמורים, והשמעחה כאילו נכרת בהם עד המאה השלישית. השמעה נבואית הוא מוצא בתה' כ"ט, ק"ד, י"ט (חלק ראשון), ח', נ"א, נ', מ", כ"ד (חלק ראשון). ובמה היא נכרת? באידיאות: הדר אלהים, כבוד האדם, מציאות אלהים באדם; בחשובה על השאלה, מה דורש אלהים מן האדם ואיך יעבוד אותו. אבל הענינים האלה כוללים יותר מדי, ואין בהם משום קנה-מדה. על מ"ו, כ"ד, נ' וכו' עיין בסמוך. לח', כ"ט, ק"ד אין באמת שום מקבילה אצל הנביאים. ולעומת זה יש לכ"ט מקבילה בשירה הכנענית (עיין כרך זה למעלה, ע' 150), ולק"ד יש מקבילה בשירה המצרית (הימנון אחנאתון לשמש).

⁵⁶ למעלה, כרך א', ע' 32, נמשכתי גם אני אחרי דעה מקובלת זו בכללה. אבל הרגשתי כבר, שבס' תהלים נהמסאה רק, "השקפה קרובה להשקפת הנביאים".

מוסר וכו'. אבל בקטע זה דוקא לא הוקבל הפולחן למוסר אלא — נשיאת ברית
אלהים עלי שפתים וספור חוקיו בשקר ובחונף. זוהי איפוא תוכחה לצבוע
ולחנף, ודבר אין לה בעצם עם רעיון הפרימט של המוסר⁵⁷. מלבד זה יש לשים
לב לכך, שבס' תהלים שלילת הערך העליון של הפולחן כרוכה באמת בדרישות
פולחניות חיוביות. בנ', ז-טו הקטע האומר, שאין לאל צורך בקרבן, מסיים: זבח
לאלהים תודה וגו'. ושם, ה: ...חסידי, כרתי בריתי עלי זבח. ולהלן: זבח תודה
יכבדני (כג). ובאמת אין זה אלא משירי התודה. זהו שיר של תוכחה, שהיה
מושר לפני קהל חוגגי התודה, הם קהל "חסידי, כרתי בריתי עלי זבח", והשיר
מסביר את טעם הקרבן ודורש טוהר מוסרי עם זבח התודה ותשלום הנדרים. לפי
ההנחה, המצויה בשירים ממין זה, קהל החוגגים הם חסידים, ואין רשעים ביניהם.
בנ"א, יז-בא נאמר אחרי "כי לא תחפץ זבח וגו': או תחפץ זבחי צדק וגו' (כא).
בס"ט, לא-לב המשורר אומר, שהשיר והתודה טובים בעיני האל "משורר פר מקרין
מפרים"⁵⁸. ואף אם נניח, שלא רק בס"ט, לא-לב אלא גם בנ', יד, כג הכוונה לשיר

57 ואם נקבל את ההקוץ בתה' ג"א, כג, "וחם דרך" (במקום "ושם דרך"), נוכל אולי
להשוב פסוק זה לסיום כולל של הפרק, ומשמעו: זבח תודה לאלהים והיה גם הם דרך וסומר
מוסר. ואם כן, נמצא גם בפרק זה מעין הרעיון שבס"ו וכ"ד, אף על פי שבפרק עצמו לא הוקבל
הפולחן למוסר כלל.

58 קיטל, ש מ ר ק, ג ו נ ק ל ואחרים מפרשים "זבח תודה" בנ', יד, כג במוכן
הקרבן שיר תודה, והיא מין מליצה "נועה", שקיטל משתדל להביא לה הקבלות (עיין
ביאורו, ע' 185, הערה 2). ובצדק כבר טען אהרליך בביאורו (תה' ג', יד), ש"זבחת"
דברי התודה היא "לא-מושג". ובכל אופן לא יעלה כלל על הדעת, שהמשורר ישחמש לשם
הבעת רעיונו המיוחד בצירוף מלים כזה — "זבח" ו"תודה" — בשעה ש"תודה" היא גם
מונח פולחני קבוע למין מסוים של קרבן (עיין ויק' ז', יב ואילך ועוד), ו"המליצה" הואת
עשויה להסתיר את רעיונו תחת להבהירו. ועיין יונה ב', י: "בקול תודה אוזכרה לך"; והרי אין
זו אלא נוסחה אחרת של המליצה שלנו. על המשמעות האמתית של "זבח... תודה" בתה' ג',
יד יעיד סוף הפסוק: "ושלם לעליון נדריך". כי שלום נדרים (או הבאתם וכו') סתם ענינו
בכל מקום במקרא הכאת זבחי נדרים, עיין ויק' כ"ג, לת; במ' כ"ט, למ; דב' י"ב, ו, יא,
יו, כו; ש"א א', כא; ש"ב מ"ז, ז — (השווה יב); יש' י"מ, כא; מש' ז', יד. ואין כל יסוד
לחשוב, שבתהלים (כ"ב) כו; ג"ו, יג; ס"א, ו, ט; ס"ה, א; ס"ו, יג — טו; ע"ו, יב; קמ"ו,
יז — יח) יש לבטוי זה משמעות אחרת, עיין ביחוד ס"ו, יג — טו; ע"ו, יב (ההמשך: יבילו
שי). (ולהיוון, VI, Skizzen, ע' 175, לתה' ג', כג, מעלים שני מראי-מקומות אלה, כדי שיוכל
לסעון, שבתהלים תשלום נדרים ענינו "בכל מקום" שבת ותודה! עיין גם ספרו Geschichte,
ע' 200, הערה 2). ביאורם של קיטל וחבריו לתה' ג', יד: הקרבן שיר תודה, וזה יהיה תשלום

תודה (ונקבל את המדרש הבטל, ש„זבח תודה“ הוא „זבח“ של שיר), הרי אין כאן בכל זאת שום „השפעה נבואית“⁵⁹. שהלא הפולמוס הנבואי מכון גם נגד השיר והתפלה. עיין עמ' ה', כג': הסר מעלי המון שיריך וגו'. יש' א', טו': גם כי תרבו תפלה וגו'. יש' נ"ח, ג' ואילך: הכזה יהיה יום צום אבחרהו... הלכך כאגמון ראשו וגו'. נמצא, שעדיין העיקר הנבואי חסר: לא זבח ולא שיר אלא — צדק ומשפט. בס' תהלים לא הובלט איפוא בשום מקום הנגוד הנבואי בין שתי הרשויות: פולחן ומוסר. הוטעם רק טיבו של הפולחן האמתי, שהוא הבעת כניעה והכרת טובה לאלהים. נדחית התפיסה האלילית, שהפולחן תכליתו למלא איזה צורך של האלהות. — יותר קרוב לתפיסה הנבואית הוא הרעיון המובע בתה' ט"ו וכ"ד, ג—ו, מאחר שכאן מדובר על הסוהר המוסרי של הצדיק. אולם גם במזמורים אלה אין אנו שומעים את בת קולה של התוכחה השלילית של הנביאים. הובע רק הרעיון החיובי, שהסוהר המוסרי הוא תנאי לסוהר פולחני ולקדושה דתית: רק מי שאין בו דופי מוסרי ראוי לעלות בהר יהיה ולקום במקום קדשו. הוטעמה האחדות הפנימית של שתי הרשויות.

נדרך, אינו אלא פלפול דחוק. להקבלה הזאת של תשלום נדרים מול הבאת תודה, שהיא מליצה קבועה של השירה הפולחנית, עיין תה' ג"ו, יג'; מ"ו, יח'; יונה ב', י'; השוה גם תה' ג"ד, ח'; כ"ב, כו'; ס"א, מ ("לשלמי" — בשעה שאשלם). משמעות הבטוי ברורה גם מן ס' ר' א' ל"ה, ב—ד: ... מרבה מנחה זובח שלמים... מקריב סלת... זובח תודה. — וכל הפלפולים של המבארים הנ"ל לא באו אלא כדי להסיר את הסתירה בין שלילת הקרבן שבנ', ח—יג ובין חיובו בפסוקים יד וכו'. וכל זה לשוא. שהרי עדיין נשאר פסוק ה': „כרחי בריתי עלי זבח“, שיש בו חיוב הקרבן. קיטל סבלישו בנעימה, וגונקל (ביאורו, ע' 218) מסתפק בהערה הפסימיסמית, שאי-עקביות הוא פנם של „המחשבה האנושית“. אבל אם כן — הפלפולנות כולה למה? באמת אין הפסימיזמוס והפלפול גובעים אלא מן השאיפה למצוא במזמורים אלה את שלילת-הפולחן של הנביאים. ואילו כוונת בעל המזמור היא רק להמעיט, שאין לאל צורך בקרבן, ולפיכך אין הקרבן חשוב אלא כהבעת יחס האדם לאלהים: יחס של תודה או הרגשת שעבוד (המובעה בנדר) וכיוצא בזה. והמשורר חפס דוגמאות אלה, מפני שהם מן המצוי, ושניהם נזכרו כמה פעמים בס' תהלים, ובודאי לא היה ברצונו להוציא, למשל, חמאות או עולות (נגד אהר' י, שם). וגראה, שגם בס"מ, לא—לב, ה„תודה“ היא קרבן תודה, שכן נסמכו שיר ותהלה לקרבן במזמורים הרבה פעמים: כ"ב, כו'; כ"ו, ו—ז (סבוב מובח); כ"ו, ו (וכאן מצינו אפילו „זבחי תרועה“); נ"ד, ח'; ס"א, מ'; ס"ה, ב'; ק"ו, כב'; קמ"ו, יז'; יונה ב', י'. ושיעור הכתובים הוא, שקרבן התודה, שסתמו קרבן עממי פשוט, יימב לאלהים משור שמן. אמנם, גם לפי הביאור המסרחי „תודה“ בס"מ, לא היא תהלה וחמלה. עיין עבודה זרה ה, ע"א והמבארים העכרים לתהלים. — על פרק ג' עיין גם להלן, ע' 676.

59 עיין גונקל, מבוא לתהלים, ע' 291, 366, 375 (השוה 16 ואילך, 102).

השלילה הנבואית לא הובעה אף כאן. ולא עוד אלא שנראה, שאלה הם משירי עולי הרגל. כ"ד, ג-ו הוא משירי העולים להר הבית. ט"ו הוא משירי הלנים בהר הבית⁶⁰. הם קשורים איפוא קשר בלתי אמצעי בפולחן הקרבנות.

האידיאה, שהפולחן אינו ערך עליון. היא אידיאה שרשית של האמונה הישראלית, והיא טבועה בה מראשיתה. בה אחוז הרעיון, שהובע בתה' נ', ח-יג, שאין לאל צורך בקרבנות. ממנה נבע הרעיון, שהובע בש"א ט"ו, כב-כג; תה' מ', ז, שהכניעה לאלהים חשובה מן הפולחן. ממנה נבע הרעיון, שהובע בתה' ג"א, יז, יט; יש' ט"ו, ב, שלב נשבר חשוב מן הקרבן. ממנה נבע הרעיון, שהובע בתה' ט"ו וכ"ד, שאין קדושה פולחנית בלי טהר מוסרי. ובאותה האידיאה מושרשת גם השלילה הגדולה של הנביאים, שהגיעה כמעט (אם גם לא הגיעה באמת) לידי שלילה גמורה של הפולחן עם הטעמת עליונותו של המוסר החברתי. כל אלה הם רעיונות קרובים זה לזה ואחוזים זה בזה, שיש להם שורש אחד. הבטוי הקיצוני והאחרון של האידיאה השרשית היא התוכחה הנבואית. והבטוי הזה, עם ההקבלה הנגודית האפנית של פולחן ומוסר, עדיין איננו בס' תהלים. בכחינה זו אין למצוא איפוא בס' תהלים רשמי השפעה נבואית⁶¹.

החסא המוסרי הלאומי. האסכטולוגיה הנבואית

יסוד מיסודות התורה הנבואית היא האידיאה, שהרע החרוטי הוא גורם מכריע בתולדות האומה הישראלית. על שני חטאים באה הפורענות על האומה: על החטא הדתי (עבודת אלילים) ועל החטא המוסרי (עוות הדין, רצח, חמס וכד'). הנבואה הגתה את הרעיון, שגורל ישראל במלחמת חייו בהווה ובעתיד יוכרע על ידי הגורם המוסרי. הפורענות המדינית המתרגשת לבוא תלויה בקלקלה המוסרית. ברעיון זה היתה קשורה דרישה מעשית: תקון הקלקלה, תשובה. לא רק תשובה אישית, אלא-תשובת האומה. וזהו מוטיב יסודי בתוכחתם. ועם זה באה תמורה עמוקה באמונה האסכטולוגית. "יום יהוה" שלעתיד לבוא הוא לא רק יום גמול לגוים הרוצצים את ישראל, אלא גם יום דין על ישראל עצמו. ביום ההוא יענש ישראל על הקלקלה המוסרית, בו יתמרק החטא המוסרי הרובץ עליו. המשפט על הרשעים, העושקים, המדכאים וכד' הוא מתופעות אחרית-הימים. הוא חכליתה של הפורענות המדינית המתרגשת לבוא על ישראל, אותה הפורענות האחרונה, שאחריה תוסד מלכות

⁶⁰ עיין למעלה, כרך זה, ע' 527.

⁶¹ על האידיאה הדומה לאידיאה הנבואית, שאנו מוצאים בספרות החכמה המצרית ובספרות החכמה המקראית, ועל ש"א ט"ו, כב-כג עיין כרך זה, למעלה, ע' 185-186. 645-643.

ישראל החדשה לעתיד לבוא. אז יבוא קץ לרע, והרשעה תכלה מן הארץ. — את צירוף-הרעיונות הזה אנו מוצאים גם בספרות החיצונית⁶².
אולם בס' תהלים (כמו גם בספרות תנ"ך) צירוף-הרעיונות הזה עדיין איננו.

אין חטא מוסרי לאומי בס' תהלים

בס' תהלים תופסת הפרובלמה המוסרית, שאלת הטוב והרע, הצדיק והרשע, מקום מרכזי. אולם רקע הפרובלמה המוסרית בס' תהלים הוא זה של ספרי החכמה המקראיים (איוב, משלי, קהלת) ושל ספרי החכמה והמזמורים הבבליים והמצריים: רקע אישי או עולמי, ללא קשר פנימי עם שאלת גורלה ההיסטורית של האומה הישראלית. הצירוף הנבואי האפני עדיין איננו כאן.

אין אנו מוצאים בס' תהלים אף את עצם הרעיון על דבר חטא מוסרי-לאומי של ישראל הפועל כגורם היסטורי בחייו. בוידויים הלאומיים — בפרקים ע"ח וק"ו — לא נזכר חטא לאומי מוסרי. ההשקפה ההיסטורית המובעת בפרקים אלה היא זו, שאנו מוצאים בתנ"ך: סבת כל הפורענויות הוא המרי באלהים וביחוד עבודת האלילים (ע"ח, ח ואילך; נו ואילך; ק"ו, ז, יג ואילך, לג ואילך). לפי פ"א, ט—יז לא יכול ישראל לעמוד בפני אויביו בגלל חטא האלילות. במ"ד, יח—כב המשורר טוען נגד ההאשמה באלילות ומסעים, שישראל היה תמיד נאמן לאלתיו. ולפיכך אין המשורר יודע מה סבת הפורענות (כד—כה). בקט"ו, א—יא; קל"ה, טו—כ המשורר מזרז את ישראל לבטוח באל ולא בעצבי הגוים. אבל בשום מקום לא הובע בס' תהלים הרעיון, שעל ישראל רובץ חטא לאומי מוסרי וחטא זה הוא או היה סבה לפורענות לאומית. התלונה על הרע ועל הרשע, על מעשי הרשעים, על עושק וחמס וכד' נשמעת בספר זה עשרות פעמים. אבל התלונה היא לעולם אישית (או "מעמדיה": בשם העניים וכו'), והיא מכוונת נגד הרשעים, העושקים וכו'. אולם אף פעם אחת לא הובע במזמורים אלה הרעיון הנבואי, שגורל העם, הארץ, העיר תלוי בגורם המוסרי. הריב בין הצדיק ובין הרשע. בין העשוק ובין העושק, בין ירא האלהים ובין אויבו, איש החמס והמרמה וכו' הוא רשות מיוחדת, הוא ענין למשפט אלהים

⁶² עיין ס' חנוך הכוזבי ל"ז—ע"א; מ"ג—ק"ח; צוואות השבטים, שכולן הוכחות מוסריות הכרוכות גם בחזונות אסכמולוניים; ס' היובלות כ"ג; עליית משה ה', ב, ה—ו; ג—י; י', א ואילך; ס' ברוך ד', יג; השקפה זו מובלעת גם בחזון עזרא וחזון ברוך המורי, שבהם הנגוד בין הצדיק ובין הרשע מחערב בנגוד בין ישראל לעמים, ונגוד זה יוכרע ביום הדין. ועיין ביהוד מומורי שלמה א', ד—ח; ב', יא—לו; ח', א—לד; ט', א—יא; י"ד, ה—י; מ"ו, א—יג; י"א, א—מו; י"ח, א—ט.

מיוחד. אבל אין זה קובע את גורלה ההיסטורי של האומה והארץ, כמו שהטעמו הנביאים. אפיני ביחוד פרק נ'. המזמור קבוע במסגרת חזון פיוטי על הופעת אלהים "מציון מכלל ישר" לעיני העמים, ולפי צורתו הוא כאילו תוכחה ועדות לִישׂרָאֵל. אבל רק הדברים על הפולחן (ז-יד) מלובשים בלבוש של תוכחה לאומית (שבאמת גם היא אינה לאומית במובן הנביאים, עיין בסמוך). ואילו התוכחה המוסרית על הגנבה, הניאוף, המרמה וכו' מכוונת "לרשע" (טז ואילך), ואף לפי הצורה אינה לאומית.

הערכת הפולחן

להבדל כללי זה בתפיסת השאלה המוסרית בין ס' תהלים ובין הנביאים מהאים ההבדל בתפיסת שאלת הערך העצמי של הפולחן, שכבר דברנו עליה למעלה (ע' 671-674). שלילת הערך העצמי של הפולחן קשורה אצל הנביאים בתוכחה לאומית עצומה. את האומה הם מוכיחים על שהיא בוטחת במקדשים ובקרבתות ובחגיגות חגים וצומות וכו' ומאמינה, שתתרצה באלה לאלהיה ותנצל בזכותם מן הפורענות. מן האומה הם דורשים "חסד ולא זבח". ואילו בס' תהלים שאלת הערך העצמי של הפולחן קבועה כולה במסגרת החסידות האישית, ודבר אין לה עם שאלת גורלה של האומה. עיין תה' ט"ו; כ"ד, ג-ה; מ', ז; נ'; נ"א, יז-יט; ס"ט, לא-לב. הקבלה לתה' ט"ו אנו מוצאים בישר' ל"ג, יג-טז. אבל בה בשעה שמה' ט"ו דן בגורלו של היחיד בלבד, קשור ישע' ל"ג, יג-טז בחזון לאומי על ציון ועמה וגורלם בין הגוים (שם, יז-כד). עוד יותר מפליא תה' נ', הדברים על הפולחן במזמור זה (ז-יד) הם, לכאורה, דברי אלהים לעם ועדותו לִישׂרָאֵל. אבל למרות הלבוש הפיוטי הוה אין בפרק אף מלה אחת של תוכחה לאומית בסגנון הנביאים, של תוכחה על בטחון האומה בזבח וקרבת, אין שום דרישה מכוונת כלפי האומה, ואין שום רמז על גורלה. הכוון האישי של הדברים ברור בהחלט גם מסיום הקטע על הפולחן: זבח לאלהים תורה ושלם לעלינו נדריך (יד), גם מן התוכחה לרשע וסיומה (טז-כג).

אין דרישת תשובה. אין יום דין לאומה.

ומפני שאין ס' תהלים פוקד את החטא המוסרי הלאומי, אין בו גם דרישה של תשובה מוסרית-לאומית. אמנם, רעיון התשובה תופס בס' תהלים בכלל מקום מועט להפליא. אבל הרעיון הובע בכל זאת בכמה מזמורים (עיין נ"א, טו; צ', ג; ק"ו, יב-יג, יז-יט; עיין גם נ', כב; ע"ה, ה-ו; פ"ה, ט; צ"ד, ח-יב). וכן מובלע הרעיון במקראות, שיש בהם תפלה לסליחת עוונות. ביסוד מזמור ק"ו מונחת ההשקפה הידועה של הספרים ההיסטוריים, שתשועת ישראל היתה תלויה בכלהדורות בתשובתם (עיין ביחוד פסוק מד). בפ"א, ט-יז הובע הרעיון, שנצחון ישראל על אויביו תלוי

בתשובתו מחטא האלילות. אולם בשום מקום לא נרמזה בס' תהלים דרישת התשובה המוסרית הלאומית בסגנונה הנבואי.

לכל זה מחאים הדבר, שאין אנו מוצאים בס' תהלים את האידיאה הנבואית של יום דין על ישראל לעתיד לבוא. בהרבה מזמורים אנו מוצאים תפלה לתשועת ישראל מאויביו ובקשת נקמה מן הגוים (מ"ד; ס'; ע"ד; ע"ט; פ'; פ"ג ועוד). בהרבה מזמורים אנו מוצאים תפלה לתשועת הצדיקים מאויביהם הרשעים ובקשת נקמה מן הרשעים ועריכת "משפט" עליהם (ג'; ד'; ה' ועוד). אבל אין רמז לרעיון, שתשועת ישראל – בהווה או באחרית הימים – קשורה באיזה אופן שהוא במשפט הרשעים בישראל. המשפט על הרשעים בישראל הוא על-היסטורי, כמו בספרי החכמה ובנגוד לתפיסה הנבואית. המשפט על הרשעים אינו יום-דין על האומה הישראלית. בשום מזמור אין התלווה על הרשעים ופועלי האון בישראלותקות המשפט עליהם קשורות באיום של פורענות וחורבן, בקריאת תשובה לאומית, בהבטחת סדוד מיד הגוים, בחזון תפארת ירושלים ומלכות הצדק שלעתיד לבוא⁶⁸.

אנו רואים איפוא, שכל צירוף-הרעיונות הנבואי המרוכז מסביב לאידיאה של החטא המוסרי הלאומי, גם ביסודו ההיסטורי גם ביסודו האסכטולוגי, חסר לגמרי בספר תהלים.

ומכאן נמצאנו למדים ביחוד, שמשפט הרשעים בס' תהלים הוא מושג שונה ביסודו ממשפט הרשעים, שבשרו הנביאים. ולא זו בלבד אלא שהבחינה המדויקת תראה לנו, שכל שיטת הציוורים של ס' תהלים על הצדיק והרשע, הענו או החסיד ואויבו פועל האון וכו' מקומה ההיסטורי לפני הנבואה הספרותית.

עניים, עניים, צדיקים וכו'. מישעיה עד האביונות הנוצרי:
כמשגה פטלי של חקר ס' תהלים יש לראות את ההנחה הרווחת, שהכנויים עניים, עניים, אביונים, צדיקים, חסידים וכו' והפוכם – גאים, רשעים, עריצים, זדים

⁶⁸ בהעדר מוטיבים אלה של יום דין על ישראל וקריאת תשובה לאומית במזמורי תהלים מרגיש נזקל, עיין מבואו לתהלים, ע' 132, 336, 380–381, 365. והוא מנסה לישב את הפליאה: ס' תהלים מאוחר לבבואה, ומושפע ביחוד מנביאי הנחמה (ובפרט מישעיה השני) ולא מנביאי התוכחה; ואולי ניכרת בוה הצדקת-עצמה של היהדות וכו'. אבל הישובים האלה דחוקים מאד. כי היכן אנו מוצאים נביאי-נחמה בלבד? הלא גם ביש' מ'–ס"ו ישנם בין פרקי הנחמה פרקי תוכחה קשים. יום הדין בפרקים אלה הוא גם יום דין על פושעי ישראל. וכן אנו מוצאים תוכחה בחגי, זכריה ומלאכי. וכן מרובים פרקי תוכחה אסכטולוגיים בספרות החיצונית, ביחוד בס' חנוך הכושי צ"א–ק"ה ובמזמורי שלמה. רוח של תוכחה כזאת חדרים גם ס' חזון עזרא וחזון ברוך הסורי. ההעדר ההוא יכול להחבא רק כהעדר השפעה נבואית.

וכו', המסמנים את אויביהם של הראשונים, הם כנויים של מפלגות, או של חוגים מאוגדים, בעלי ברית, חברים לדעה ושאפה, שפעלו במשותף כעדות מאוחדות. מפלגות אלה ראשיתן אולי, לפי ההנחה ההיא, כנגודים הסוציאליים בין העניים ובין העשירים בימי בית ראשון, הן התחילו להתגבש בהשפעת תורת הנביאים, וביחוד בהשפעת ישעיה, שלא רק הגן על העניים אלא גם ראה אותם כמיטב האומה וכשארית ישראל לעתיד לבוא. בעקבותיו הלך צפניה. ההשקפה הזאת חדרה לספרות החוקים, המעמידה את העניים תחת חסותו המיוחדת של האל. ההשגחה הנבואית של יהוה, הטעמת שלטונו העליון, דרישת הכניעה הגמורה לרצון האל העליון את הענוה למעלת מדה דתית-מוטורית יסודית. על מצע ההערכה החדשה של העניים בחוג ישעיה ותלמידיו נחקרבו המושגים „עני” ו-„עני” זה לזה. „עני”, „אביון” וכו' נעשו כנויים לצדיק. התפיסה נחגשה ביחוד בימי גלות בבל ובית שני. אצל ישעיה השניים העניים, האביונים, הנדכאים, שפלי הרוח, האבלים הם נושאי יעודי העתיד. העניים נעשו באמת אחרי החורבן גרעין האומה ונושאי תורת הנביאים וחזונם. הם היו יסוד הכנסיה היהודית. התואר „עני” נעשה עתה גם תואר לאומי: הוא נחן עתה לעם ישראל כולו. כי העם הגולה בתור עם היה עני וסובל, ומצד שני נחשב גם צדיק ועבדי-יהוה. אולם בכנסיה היהודית של ימי בית שני היה באמת עוד יסוד אחר: השכבה העליונה של העשירים. העניים היו יראי האלהים הנאמנים, נושאי החסידות וההתבדלות מן הגוים. האריסטוקרטיה העשירה היתה חילונית, נוטה לקלות, רודפת תענוגות ונוטה גם להתקרבות אל הגוים. בין המפלגות או הזרמים האלה של העניים-החסידים והעשירים-הרשעים היו מריבות ומלחמות קשות. פרשת המריבות האלה ידועה לנו ביחוד מימי סכסוכי-הדמים שבין החסידים ובין המתיונים בתקופת מלחמות החשמונאים ובין הפרושים והקנאים ובין הצדוקים ושאר חוגי האריסטוקרטיה בסוף בית שני. מריבות אלה נשתקפו במזמורי ס' תהלים על העניים-החסידים ואויביהם הרשעים. מכיון שהאריסטוקרטיה בקשה קרבת הגוים ונסתייעה בהם במלחמתם עם החסידים, נעשתה המלה „גוי” שם נרדף ל„רשע”⁶⁴.

⁶⁴ עיין: גרץ, ביאורו לחה', ע' 20 ואילך; הג"ל, Geschichte, כרך ב', חלק א', 118 ואילך, וכן נכפח 5, ע' 403—408; ל ב, Pauvres; ר נ, Histoire, כרך ג' (1891), ע' 35—50; כרך ד' (1893), ע' 28—33; ר ל פ, עני; קו ס, Pauvres, ע' 81 ואילך; ק י מ, ביאורו לתה', 284—288 ועוד; נ ו נ ק, מבוא לתהלים, 208—211; ב ר ח ל מ-קו י מ ש, תהלים (ג', ח ועוד). אבי ההשקפה הזאת על העניים-הענוים ומצאם הוא גרץ. לדעת גרץ, ה„עניים” הם החל מימי ישעיה חונו או חבר מסוים של בעלי דעות ושאפות דתיות וחברותיות מיוחדות. אנשי החונ הזה נתלקטו מבין העשוקים והפרושים כסביב לישעיה, והם „הילדים” או „למודים” (התלמידים) של הנביא (עיין יש' ח', טז—יח). מהם נהוהוה

לפי התפיסה הזאת נקבע לאידיאה של ה־עניות" בס' תהלים מקום היסטורי אחר הנבואה: היא המשך התפתחותה של ההשקפה הנבואית על עניי הארץ. אידיאה זו היא מעבר לאידיאה ה־אביונית" של תקופת התהוות הנצרות. ה־עניים

במשך הזמן, בימי בית שני, "עדה" מיוחדת של עגונים, "קהל קדושים", "סוד ישרים" וכו'. במובן זה סבאר גרץ גם את הבטויים "עמי", "עניי עמו" בישעיה ובס' תהלים: "עם האלהים", עדת חסידיו הנבחרים, עיין ביאורו לזה, ע' 26—27. בין העגונים האלה היו מרובים (מימי ישעיה) הלויים, והם הם מחברי המזמורים. בעקבות גרץ הולך ר. נ. תוג העניי־העגונים הוא חוג של "גרים", אביונים־קבצנים, שהתרכזו מסביב למקדש, ומימי חזקיהו ואילך נחבשו כעדה "פי־פיסמית", מין ברי־אחים, שחשבו את עצמם ל"מבחר האנושיות", לחסידים, ישרים, צדיקים וכו', ואת האחרים חשבו ל"רשעים". עליהם נוספו ביחוד מימי שיבת־ציון הלויים, המשוורים, השוערים והנתינים. העניי־החסידים האלה היו "תוג של קבצנים", נפוחי רעב, שהתפרנסו ממטנות וגדבות. אבל הם היו אמנים, והם שיצרו את ספר תהלים. מן העגונים האלה יצאו ברבות הימים הפרושים והאביונים־הנוצרים. הם החיחסו באיבה אל הצדוקים־העשירים. מביניהם יצא ישו. — לב חושב את ספר תהלים לשירת העניים, שאין לה בעלמא אלא המלחמה בין העניים־הצדיקים ובין העשירים־הרשעים. — בעקבותיהם הולך ק. ס. המסמן גם הוא את קו ההתפתחות מן העגונים עד האביונים־הנוצרים. לדבריו (ע' 104 ואילך), היו ה־עניים, אמנם, לא חבר מאורגן, אבל הם היו "משפחה רוחנית", "קהלה" של "קדושים", שאהבו זה את זה וכו'. על ספר תהלים ומלחמת המפלגות עיין גם ו. ל. הויזן, Geschichte (שנת 1921), ע' 199 ואילך. — לתולדות השאלה עיין מ. ש. ל. Die Gottlosen, ע' 19 ואילך. (אבל מרשל אינו מזכיר את ר. נ.). מרשל שולל את ההשקפה שהיו שתי "מפלגות" — עניים־חסידים ועשירים־רשעים (ע' 111 ואילך). בס' תהלים נשחקפו יחסים בין עניים ובין עשירים־עריצים בימי בית שני, אבל גם בין היהודים ובין רומניהם הגוים. — ספרו של בירקלנד, Ani, מוקדש לבטול התפיסה ה"מפלגתית" של "עני" ו"ענו" בס' תהלים, אבל — למובת ההסבר ה"פרימיטיבי" של המזמורים בשימת סובייקט. ובכל זאת הוא מרצה בע' 89 את התפתחות המושגים "עני" ו"ענו" מתוך המפת הנביאים ברוח הדעה המקובלת. לגרץ הוא מיחס (בע' 23 וכן בספרו Feinde, ע' 5) רק את הדעה, שהעגונים היו לויים (באמת אומר גרץ רק, שרובם היו לויים), ואינו יודע, כנראה, את השקפת גרץ על התפתחות המושגים עני, ענו וכו' בהשפעת השקפות ישעיה ותלמידיו בימי בית ראשון ובימי גלות בבל וכו'. בספרו Feinde הורס בירקלנד את יסוד הבקורת שבספרו הקודם. כי בספרו Ani הוא מוען, שההסבר ה"מפלגתי" למושג עני בתהלים נובע מן הביאור הקבוצי למושג זה, שלפיו ה"עני" הוא עם ישראל. אולם בספרו Feinde הוא בעצמו חוזר ומקבל את ההסבר הקבוצי ביסודו (השווה הערה שלאחרי זו). ואין דבריו יוצאים מכלל מבוכה אקלקטית מסוימת.

שבס' תהלים רואים את עניותם כאידיאל, כדרגה דתית מרוממה. הם רואים את עצמם כ-צדיקים, כמיטב האומה, כיורשי מלכות האלהים. רנן אף הטעים קריאתם כהתפתחות זה: העניינים של ס' תהלים הם יורשי העניינים של תקופת ישעיהו, והאבינונים הנוצרים הם יורשי העניינים. ולהלן: הנגוד בין העניינים הענויים הצדיקים ובין העשירים הרשעים בספרות הנבואית ובספרות החיצונית (ס' חנוך, ס' היובלות, ס' חזון ברוך הסורי, חזון עזרא, מזמורי שלמה) ובספרות הנוצרית הקדומה קבוע במסגרת החזון האסכולוגי: הריב יוכרע ביום הדין באחרית הימים. מכאן נובע ממילא, שגם במזמורים על הצדיקים והרשעים שבס' תהלים יש לריב ההוא סיום אסכולוגי.

קשורה במדה ידועה בתפיסה זו היא הנחה אחרת, שהיתה רווחת באסכולה של ולהויון, שהאני' במזמורי-היחיד שבס' תהלים הוא אלגורי, ומשמעותו קבוצית: העניינים הצדיק הוא משל לכנסת ישראל, ואויביו הם הגוים וגם רשעי ישראל המחקרבים לגויים⁶⁵. מתוך הנחה זו הביאור המשיחי או האסכולוגי של המזמורים האלה מובן מאליו. המבארים האחרונים מבית ולהויון (גונקל וסיעתו) דוחים את הביאור האלגורי. אבל מכיון שהם מוסיפים להחזיק בהסבר המפלגתי לכמה מזמורים, הרי יש משהו משותף ביניהם ובין בעלי הביאור האלגורי. כי אם העניינים החסידים הם מפלגה החושבת את עצמה ל-ישראל האמתית, הרי יש לראות את מזמוריהם כמזמורים לאומיים, ואת גורלם כגורל האומה. כל שכן שכירשי

⁶⁵ לשימה תאלגורית יש פמוכין בביאורי כמה מן המבארים הקדמונים, יהודים ונוצרים. חדש ובסס אותה ביתוד סמנד, ב ZAW 1888, ע' 49—147, ומאז נעשתה כמעט שלמת. מחקר מכריע נגד שימה זו כתב בלה, מן האסכולה של גונקל: Balla, Das Ich der Psalmen, 1912. בלה הביא ראיות לדבריו מזמורי-יחיד, שנשתמרו בספרים אחרים שבמקרא (ע' 47 ואילך), ומן המזמורים הבבליים-האשוריים (ע' 76 ואילך). עיין גם גונקל, מבוא, 173 ואילך. מקירה על השאלה ועל הספרות עיין אצל בירקלנד, Feinde, ע' 5 ואילך. ספר זה עומד ביתוד על שאלת מיהותם של ה-אויבים במזמורי-היחיד בספר תהלים. בירקלנד בא (בעקבות דה-הנס) לידי מסקנה, שהמזמורים האלה הם מזמורי-מלכים (או שרי צבא וכו'), וענינם מצוקה לאומית, והאויבים הם איפוא אויבים מדיניים תיצוניים, אויבי ישראל. בירקלנד יוצא מתוך הרעיון הנכון, שכמה מן המזמורים יכולים להתבאר כחפלות מלכים או מנהיגים. בדרך זו אפשר להסביר כמה בסוים אישיים במזמורים לאומיים. אבל הוא מקדיח את תבשילו על ידי זה, שהוא חותר לבאר את כל מזמורי-האויבים ברוח זו, ובעצם כמעט שאינו מניח מזמורי-יחיד בס' תהלים. יש להזדוה, שהוא רב-תחבולות בשאיפתו להוכיח את הנחתו. אלא שהתחבולות הן רובן פלפולים דחוקים ותלית הררים בשערה. פלפולים כאלה אפשריים רק על מצע הדרשנות המסורתית, היהודית והנוצרית, המלפפת את כתבי-הקודש.

האידיאות הנבואיות יש לראותם גם כנושאי חזונות-האחרית הנבואיות. גם מכאן אנו באים להסבר אסכולוגי-נבואי של הרבה מזמורים.

הנחות מוטעות

אולם כל ההסבר ההיסטורי הזה עומד על הנחות מוטעות. קודם כל מוטעה היא ההנחה, שהנביאים-הסופרים פעלו בקרב חוג-עדה של תלמידים, מין חבר של "בני נביאים". בשום מקום אין בהחלט שום זכר לחברים כאלה מסביב לנביאים-הסופרים (כמו שנבאר כשנגיע למרק הנבואה הספרותית). כל שכן שאין יסוד להניח, שהנביאים פעלו בחוגים של תלמידים-עניים. העניים-הענוים בספרי הנביאים-הסופרים הם לא "עדה" אלא המון העם התם והעמל, בנגוד למעמד העליון של השרים העשירים.

כמו כן אין השמוש הלאומי בכנוי עניים-ענוים אצל ישעיהו השני קשור באידיאל של "עם עני ודל", שהגו כמה מן הנביאים. כי האידיאל הזה לא הובע כלל בנבואות ישעיהו השני (ביש' מ'—ס"ו). בנבואות האלה האומה כולה היא אומה של "ענוים" באשר סבלה יסורי חורבן וגלות; ביחוד — אותו החלק מן האומה המרגיש בסבלת של גלות. אבל אין לדמוי הזה כאן שום גון סוציאלי. אולם השמוש הלאומי בכנוי עניים עתיק הוא באמת מישעיהו השני, כמו שנראה להלן.

וכן לא נוסדה הכנסיה היהודית של בית שני כלל וכלל על ידי "עניים". בין העולים מן הגולה בימי זרובבל ועזרא היו חורים וסגנים, כהנים, בתי-אבות מיוחדים, שהיה להם כסף וזהב ועבדים ושפחות. העולים ישבו איש בבחלתו, ואף ללויים היו שדות. וגם תנועת המרד של חשמונאים לא היתה תנועה של "עניים". הקנאים כנו את עצמם בכנוי העתיק "חסידיים". אבל נושאי התנועה לא היו "עדה" של אביונים. השתתפו בתנועה אנשים מכל שכבות העם. עדה של "אביונים" מופיעה רק עם כת האיסיים. ומהם באו ה"אביונים" של הנצרות. אביונים אלה דבר אין להם עם ה"עניים" של הנביאים וגם לא עם ה"עניים" של ס' תהלים.

ה"עניים" בס' תהלים

והעיקר: ס' תהלים אינו "ספר העניים". והמופת על זה חותך בהחלט: אין בספר אף מזמור אחד, שיש בו תפלת-רש המבקש לחם לאכול ובגד ללבוש. יש מזמורים מעטים, שאפשר לחשוב אותם למזמורי-עניים ממש. אבל אין מזמורי רשעים, חסרי כל, מזמורים, שאפשר לחשוב אותם להגות לבה של "עדה" קבוצתית. בס' תהלים אין גם כל זכר להערכת הדלות הקבוצתית כמעלה דחית-מוטרת ברוח האביונות הנוצרית. ואף האידיאל הנבואי של "עם עני ודל" לא נשתקף כלל בס' תהלים. ה"עניים" של ס' תהלים ושל ספרות-החכמה מקוים לנצחונם על הרשעים, אבל אין הם שואפים להשאר אביונים לשם שמים, אלא רוצים הם לנחול את הון הרשעים,

כמו שנראה להלן. הדלות היא אסון ולא מצב נכסף. אמנם, העושר הבא בחמס מחגנה. במזמור מ"ט מדובר בגנות הבוטח בעושר. מזמור ע"ג מזהיר מפני הקנאה בחיל הרשעים ומביע (כה-כח) את ההרגשה המרוממה של המשורר, שקרבת אלהים יקרה לו מכל הון. במזמור קי"ט מטעים המשורר, שתורת אלהים טובה לו ככל עושר (יד, לו, נז, עב, קכז). אבל האידיאל השליט בספר זה הוא, כמו בס' משלי ואיוב, אמידות כברכת אלהים. עיין ט"ו, ה; כ"ג, ה; כ"ד, ג-ה; כ"ה, יג; ל"ד, יא; ל"ז (הצדיק יורש ארץ; יא, כב, כט, לד; הוא חונן ונותן ומלוה: כא, כו); קי"ב (הון ועושר בבית הצדיק; ב, הוא נותן ומלוה: ה, ט); קכ"ח, השוה קמ"ד, יב-טו.

אולם מצד שני גם זו היא עובדה, שאי אפשר להתעלם ממנה, שהכנויים „עני“, „אביון“ ונרדפיהם אינם מסמנים בס' תהלים, וכן אצל הנביאים ובספרות החכמה, מצב של סבל בלבד, של סבל כלכלי או של סבל צרות בכלל, אלא יש בהם גם משמעות-לואי של „תואר“ מטוים. בספרות המקראית כבר נשתרשרו, כמו שנראה לחלן, המושגים עני, אביון וכו', במושגים ענו, צדיק, נקי וכו'; ולעומתם: עריץ, גא, עשיר, רשע וכו'. יסוד לכך משמשת הדעה, שהאל הוא מגן לעני. וכמו כן אין להכחיש, שמושגים אלה נוטים להתרחב עד כדי היקף לאומי. הרשעים הם „אכלי עמי“ (תה' י"ד, ד; נ"ג, ה); „עמך, יהוה, ירכאו, ונחלתך יענו“ (צ"ד, ה), ובהמשך: „יגודו על נפש צדיק“ וגו' (כא). בהרבה מקראות העם הוא העני, החסיד, הצדיק וכו'. אלא שאת התופעות האלה אין לבאר מתוך הלך-רוח של „עדה“ אביונית, מתוך הסתם הנביאים ומתוך קורות הכנסיה היהודית ומלחמת מפלגותיה. השתרשרות המושגים האלה עתיקה היא מן הנביאים, וראשיתה בספרות המצרית והבבלית, ודבר אין לה עם מלחמת מפלגות יהודיות מאוחרות.

שניים, עניים וכו' בספרות המצרית והבבלית

בספרות המצרית והבבלית אנו מוצאים בטוים שונים לגוד בין העני, הענו, הצדיק, ירא האלהים וכו' ובין הגא, העשיר, הרשע, הבוטח בכחו וכו'. בספרות המזמורים המצרית והבבלית המתפלל מתאר את האלים כאלהי העניים והכושלים, את עצמו הוא מתאר כצדיק, ואת אויבו כרשע. ה„עניות“ מזכה אותו איפוא בזכות קרבה לאלהות. בבחינה זו היא „מעלה“ דתית. ולפיכך היא משמשת גם „תואר“, דרך פליצה-המלצה, „סגנון“, ביחס ליחיד וגם לחברה.

הענוה נחשבת מעלה מוסרית ודתית בספרות המצרית. הענו הוא הנקרא „שותק“, ונגודו-„החם“, הגא, היהיר. מקביל לשותק-הענו הוא העני, המך. במזמורים המצרים מציג את עצמו המתפלל לפני האלים כשותק וכעני, באשר האלים הם עוזרי דלים, נותני לחם לעני, מצילים עני מידי עשיר וכו'. גם במזמורים הבבלים אנו מוצאים את הטעמת מדת האלים כמגיני המך, החלכה, החלש, המדוכא, כשופטי

יתום ואלמנה. כעושי משפט לעשוקים, כמחזיקי יד חלש, כמדכאי גאים ורשעים וכו'. המזמורים האלה הם ברובם לחשים, וחלק גדול מהם הם לחשים לרפוי מחלה. זאת אומרת, שהשתמשו בהם בדרך נוסחאית. השתמשו בהם לא רק עניים ממש. השתמשו בהם גם בשעה שהמתפלל לא בא לבקש כלל על דלות כלכלית. ה"עניות" נעשתה איפוא כאן כבר סגנון. הלוחש מציג את הנלחש לפני האלים כעני ומך. בזה מתבטאה ענותו וכניעתו. ה"עניות" הזאת היא חלק מן הסקס, כפרישת כפים, כריעת ברך, בגדי שרת וכו'. וכן אנו מוצאים, שגם בתפלות לשלום הארץ והמלך מוזכרים את מדת האלים כמחזיקי יד כושל ועני. מזה יש ללמוד, שגם בתפלות לאומיות השתמשו בסגנון הנוסחאי של ה"עניות"⁶⁶. מובן מאליו, שבכל המזמורים האלה המתפלל מציג את עצמו כירא האלים ואת אויבו כרשע. תפלתו היא בקשת "משפט", הכרעה בין צדיק ובין רשע. סגנון זה שליט גם ביחסים שבין עם לעם. העם-האויב הוא רשע, זד, בוזה האלים וכו'.⁶⁷

זאת אומרת, שגם המוטיבים היסודיים של השקפת המקרא על העניים ואויביהם הם מן הנחלה התרבותית, שירש ישראל מן המזרח העתיק, וראשיתם כעצם בתקופה לפני-ישראלית. הרעיון, שהעניים והכושלים עומדים תחת חסותה המיוחדת של האלהות, הוא רעיון לפני-ישראלי, ואין הוא נובע מן הסגנון של הנביאים על העניים. קדומה היא גם האידאה של הענוה והכניעה לאלהות. קדומה היא התיצבות המתפלל לפני האלהות כעני וכושל. קדום הוא גם השמוש הסגנוני-המליצי בתאר העני והכושל לא רק ביחס ליחיד סתם אלא גם ביחס למלך ולעם. שמוש זה אינו

66 במזמור ל ב ל לתנן ראש-השנה הבבלי, שהיו אומרים בשנים בניסן, הכהן אומר: ארון הארצות... מחזיק יד כושל, לבבל עירך המה חסד... לבני בבל, ליושביה, תן פדות! ובארבעה בניסן הכהן אומר בתפלה לשלום המלך לפני ב ל ת י ה: ... היא משמינה והיא מליצה, היא משפילה עשיר, מקימה רכא, מצילה אסיר, מחזיקה יד כושל. ברכי את עבדך המגדל שמך! למלך הירא אוהך הבי גורל! בתפלות אלה, שהן תפלות-קבע ולא תחנונות לשעת-צרה, בבל ומלכה מציגים את עצמם לפני האלים כעניים וכושלים, כדי לעורר את סדת הדין והרחמים. ממנהגי חג ראש-השנה בבבל היה טקס השפלת המלך לפני בל: הכהן היה נוטל ממנו את הכתר, כוטר על לחיו, מושך באוזניו וכו'. אם עיני המלך זולגות דמעות, סימן יפה הוא לו. נראה, שגם משמעות הטקס הזו הייתה העמדת המלך לפני האל כך נכלם.

67 עיי', למשל, דברי פרעה מרנפתח על נכיד לוב: אָ ר מ ן, Literatur, ע' 344; תפלת רעסס השני לאמון במלחמת קדש: שם, ע' 320. או תיאור האויב העילמי בשיר נצחון בבלי: צ י מ ר ן, Hymnen, חוברת א', ע' 7; תיאור האויב בשיר "מלך כותא"; ועיי' ביתור קינת המלך תגלת נינורתה לאל אשור: Ebeling, Quellen zur Kenntnis der baby-lonischen Religion, חוברת א', ע' 66 ואילך.

נובע איפוא מהלך-הרוח של הגלות וממצבה המיוחד של הכנסיה היהודית. קדום הוא, מלבד זה, גם תאור האויב הלאומי כרשע ואויב אלהים, ואין תאור זה נובע מיחס מיוחד של העניים בכנסיה היהודית לגוים, ואף אין הוא מיוחד לישראל בכלל.

העני והעניו בספרות המקראית

התוכחה הנמרצה של הנביאים נגד המעמדות העליונים והתעשרותם על חשבון העם העני וגם נגד אורח-חיהם של המעמדות האלה בכלל מיוחדת היא לנבואה, וכל שכן שאין לה דוגמא בעולם האלילי. אבל עתיקה ממנה היא העמדת העני תחת חסותו המיוחדת של האל. את זו אנו מוצאים כבר בספר הברית, הקדום לכל הדעות (שמ' כ"ב, כ-כו; כ"ג, ו, ט-יב). באידיאה זו מושרשת זכותה המיוחדת של ה"עניות" לפני האל והבלטתה בתפלה ובמזמור. אלא ש"עניות" זו אינה מושג אביוני-נוצרי. אין היא "פיוטיזמוס", ואין היא נובעת משלילת ערכם של קנינים חמריים. לזכות" שבה יש משמעות אחרת לגמרי. בפי העשוק, היתום, האלמנה, הדרך היא מסמלת סבל של עוול וזכות של תביעת משפט. אולם יש בה גם משמעות חיובית: היא מסמלת גם את תום האיש הפשוט, החי מיגיע כפיו, המתפרנס ביושר. במשמעות זו ה"עניות" היא מדת העם הפשוט והעמל. מכאן השתרשרות המושגים עני-צדיק-נקי-עם. השתרשרות זו רמוזה כבר גם היא בספר הברית. אם כסף חלوه את עמי, את העני עמך" (שמ' כ"ב, כד). העשיר המלוה עומד כאן מול העם-העני" הזקוק להלוואה. (כיוצא בזה עומד בספר המצרי "תלונות האכר" מול המעמד העליון של השרים והעשירים האכר", סמל העם העמל). בפסוקים ודל לא תהדר בריבו", לא חסה משפט אבליך בריבו" (שמ' כ"ג, ב, ו) ה"דל" וה"אביון" אינם הרש והפרולטרי בלבד, אלא העם הפשוט כולו, האיש ה"קטן". וכן בויק' י"ט, טו. לא תשא פני דל, ולא תהדר פני גדול. ה"דל" הוא בן העם הפשוט, וה"גדול" הוא בן השכבה העליונה. וכן מבחין ירמיהו בדברו על האומה: ואני אמרתי: אך דלים המת... אלכה אל הגדלים (ה', ד-ה). לזה מתאים השמוש הרחב של המלים "צדיק" ו"רשע". הרשע הוא איש החמס, המעוות דין, איש השוחד והרצח. והצדיק הוא ה"נקי"-קרובן הרשע (שמ' כ"ג, א, ז, ח). לפי זה יכול היה כל איש פשוט ותם, שנבגע על ידי עוול חברותי, להציג את עצמו לפני האל כ"צדיק" וכ"עני" המשווע להצילו מיד "רשע". מכאן עשוי היה להוצר "נוסח" קבוע בספרות המזמורים.

תפיסה זו של העניות כמדה עממית של תום ויושר קרבה אותה למושג תענוה.

בבמ' י"ב, ג נתן החזאר "ענו" לאבי האמונה הישראלית - למשה, כאשר היה צנוע ושפל רוח (השוה שם י"א, כט). מושג ה"ענו" מקביל, כאמור, למושג

ה"שותק" בספרות המצרית⁶⁸. משה אינו מתואר באגדה המקראית בכלל כ"עניו". הוא מושל בעם שלטון מוחלט, משעבד הכל לרצונו ופוקד בזעם כל מרי. אולם האגדה רואה את שלטונו וזעמו לא כבטוי לשאיפת השתררות אישית, אלא כבטוי לדרישת הכניעה הגמורה לרצון האל ודברו. ובכל זאת ענותו של משה לא כלפי האל אלא כלפי בני דורו, ודוקא ברשותו שלו—רשות הנבואה, אינה מתאימה לגמרי לדמותו הכללית. אלא שאין ללמוד מזה, שהענוה היא שרטוט מאוחר בדמותו של משה. אי-ההתאמה בין הדמות השלטונית הענקית ובין הענוה מוכיחה, שבימי התנבשותה של האגדה העתיקה כבר נחשבה הענוה למדה מוסרית-דתית מרוממה, והורגש הצורך לפאר את משה במדה זו, לפחות בבחינת "סגנון".

שהתקרבות המושגים "עני" ו"עניו" היא עתיקה, מוכיחה, כאמור, התקרבות מושגים אלה בספרות המצרית. בתשעה מקראות נוסח המסורת מפקפק בין "עניים" ובין "ענוים", ויש הבדל בין הקרי ובין הכתיב⁶⁹. (וגם בבמ' י"ב, ג נוסח הקרי הוא "עניו", ואפשר, שנשתמר כאן זכר לנוסח עתיק "עני"). ואחת היא, אם יש לקרי שיטה מסוימת בנוסחאותיו, אם לאו⁷⁰ — השמוש המעורב של "עניים" ו"ענוים" בספרי המקרא והקבלת "ענוים" ל"עניים", "אביונים", "דלים" וכו' מוכיחים, שיש בין המושגים קרבה מסוימת. את העירוב אנו מוצאים כבר בספרי הנביאים הקדמונים, אם כי עתיק הוא בלי ספק מהם, מאחר שיש לו שורש מצרי. "עני ארץ" הם הם "עניו ארץ", והם המון העם הפשוט והדל, ולעומתם עומדים העשירים, השרים, העריצים, הם השכבה העליונה הלוחצת את המון העם. בספרי ראשוני הנביאים הסופרים המושגים האלה כבר מגובשים ועומדים.

68 לשתיקה כסמל הכניעה לאלהים השווה איכה ג', כח; וכן תה' ל"ו, ל; ס"ב, ו; עמ' ה', יג; יחז' כ"ד, יז; ויק' י', ג.

69 ענוים כתיב, עניים קרי: יש' ל"ב, ז; עמ' ח', ד; תה' ט', יט; איוב כ"ד, ד. עניים כתיב, ענוים קרי: תה' ט', יג; יב; מש' ג', לד; י"ד, כא; מ"ז, יט.

70 לשאלה זו עיין בירקלנד, *Ami*, ע' 14 ואילך. בירקלנד מסכים עם רלפס, שהקרי מתקן "עניים" במקום "ענוים" במקראות, שמדובר בהם על אביונים ממש, ושלפי הקרי ענו הוא מושג דתי, ועני מושג לא-דתי. אבל אין אפשרות לקיים דעה זו. במש' י"ד, כב הכתיב: "ומחונן עניים", הקרי: "ומחונן ענוים". והרי שם להלן, פסוק לא, נאמר: "חנן אביון". וגם לפי הענין הכוונה להניגת אביונים. בעמ' ב', ז "ענוים" מקבילים ל"דלים", והקרי לא חקן. ביש' י"א, ד המלים "לעניו ארץ" מקבילות ל"דלים", והקרי לא חקן. בחה' ט'—י' מדובר בהמשך על העני, האביון, הדרך, היתום, החלכה, ואין כל מעם להניח, שבפסוק נפרד פלוני ואלמוני בקש הקרי לגרום "ענוים" דוקא במובן דתי. באמת אין לראות את גירסאות הקרי כתקונים אלא כנוסחאות אחרות, ומטילא אין לחפש כאן שימשה.

ה ח ס י ד

קרוב למושג הענר-הצדיק הוא מושג ה ח ס י ד, אלא שמושג זה ד ת י הוא ביסודו, ומסמן את ירא-האלהים, את הנאמן ומסור לאלהים. בשיר עתיק נתן לשבט הכהנים התאר „איש חסידך“ (רבי' ל"ג, ח), על שם היותו נאמן לאלהים ושומר בריתו ותורתו. במשך הזמן נתקרב ונתאחד המושג הזה עם מושג הענר-הצדיק, וניתן גם לו גון מוטרדי-דתי. בס' הו ש ע מדת ה ח ס ד (היא מדתו של החסיד), שהיא ביסודה אהבת אלהים, מקבילה לאמת, צדק, משפט, והיא ההפך מן המרמה, העושק, הקשע וכו' (כ', כא; ד', א-ב; ו', ד; ו', י; יב-יג; י"ב, ז ואילך). החסיד הוא ה„ישר“ והוא ההפך מאיש הדמים והעושק (מיכה ז', ב-ג). „אהבת חסד“ סמוכה היא לעשות משפט ול-הצנע לכת עם האלהים, לענוה (שם ו', ח). „חסיד“ מסמן בשמוש' לשון זה לא חבר של איוה „חוג“ או „עדה“ אלא טפוס, מדת איש אוהב-אלהים ועושה טוב.

ה נ ו ס ח ה ס ו צ י א ל י - ה מ ו ס ר י

הספרות המזמורית המקראית לסוגיה השונים טבועה בכללה במטבע הנוסח ה ס ו צ י א ל י - ה מ ו ס ר י, שנתגבש במזמור-העניים הישראלי העתיק ושמוצאו הוא באמת לפני-ישראלי. במזמור-העניים נתגבשו נוסחאות הקריאה לאלהים כלמגן העניים והכושלים, ההתיצנות לפני אלהים כעני ודך וגם כצדיק ועניו והצגת היריב-הנצק כרשע וגא. מן המזמור הוא באו נוסחאות כגון: „ויהי ה' משבב לך, משבב לעתות בצרה“ (תה' ט', י); „עליך יעזב חלכה, יתום אתה... עוזר“ (שם י', יד); „מי כמוך מציל עני מחזק ממנו, ועני ואביון מגולר“ (ל"ה, י); „אבי יתומים ודין אלמנות... מוציא אסירים בכושרות“ (ס"ח, ו-ז); „כי שמע אל אביונים ה', ואת אסיריו לא בזה“ (ס"ט, לד); „ידעתי, כי יעשה ה' דין עני, משפט אביונים“ (ק"מ, יג); „עשה משפט לעשוקים, נתן לחם לרעבים... מתיר אסורים... זקף כפופים... שמר את גרים, יתום ואלמנה יעודד“ (קמ"ו, ז-ט). וכן נוסח ההתיצנות לפני האל: „פנה אלי וחנוני, כי יחיד ועני אני... ראה עניי ועמלי...“ (שם כ"ה, טז, יח); „ואני עני ואביון... עזרתי ומפלטי אתה“ (שם מ', יח); „ואני עני וכואב“ (ס"ט, ל); „עני אני וגוע מנער“ (פ"ח, טז). וכן נוסח התחנה: „אל ישב דך נכלם, עני ואביון יהללו שמך“ (שם ע"ד, כא); „תבוא לפניך אנקת אסיר... הותר בני תמותה“ (ע"ט, יא). וכיוצא בזה. וכן הנוסח „צדיק-רשע“. בתה' קמ"ו, ז-ט מקבילים לתארים „נתן לחם לרעבים“ וכו' התארים „אהב צדיקים“, „דרך רשעים יעוה“. באסיר, שיוצא לחירות, יכתרו צדיקים“ (שם קמ"ב, ח). דוד הגולה והנרדף מזכיר בטעותיו נגד שאול את משל הקדמוני „מרשעים יצא רשע“ (ש"א כ"ד, יד) ומטעים את צדקתו ואת אמונתו (שם כ"ו, כג), ושואל אומר: „צדיק אתה ממני“ (כ"ד, יח), „חטאתי... הסכלתי ואשנה...“

(כ"ו, כא). הנושא אלה ברעהו מבקש „להרשיע רשע“ ו„להצדיק צדיק“ (מל"א ח', לב). המתפלל והצועק מבקש „דין“ ו„משפט“.

הסגנון האביוני-המוסרי הזה נעשה סגנון שליט ביצירה המזמורית. אנו מוצאים אותו במזמורים לאומיים, במזמורים, שענינם ריבי משפחות וריבי זרמים מדיניים, במזמורי-המלכים. כי נטיה טבעית באדם לסגנון את ריביו סגנון „מוסרי“ ולהופיע לפני אלהיו כעלוב הראוי לרחמים ולעזרה.

השמוש הלאומי בסגנון הסוציאלי-המוסרי

בספרות המקראית שלטת האידיאה, שאויבי ישראל הם אויבי אלהים, הנגוד בין ישראל לעמים הוא נגוד בין אוהבי יהוה ובין אויביו. מלחמות ישראל הן „מלחמות יהוה“. בגלל הנגוד השרשי בין האמונה הישראלית ובין האלילות היתה לאידיאה זו בישראל משמעות יותר ממשית מאשר במצרים ובבבל, ולפיכך נעשתה אידיאה שלטת. לנגוד הלאומי-הדתי נתנה גם משמעות מוסרית. מעלת ישראל מול העמים האחרים, וביחוד מול אויביו, היא לא רק דתית אלא גם מוסרית. ישראל זכה לחסד אלהים, מפני שירש תורת צדקה ומשפט מאברהם (בר' י"ח, יח-יט). האמורי הורש מארצו בעונו (שם ט"ו, טז). רעיון זה הובע במקרא בכמה מקומות. כנויו של ישראל הוא „ישורון“ או „ישר“ (יהושע י', יג; ש"ב א', יח), שמשמעותו העממית היתה בכל אופן גם מוסרית. ישראל הוא עם „ישרים“ (במ' כ"ג, י), אין בו און ועמל (שם, כא). עמלק, אויבו הקדום, הוא עם של „חטאים“ (ש"א ט"ו, יח, השוה לב), אשר לא ירא אלהים (דב' כ"ה, יח). אויבי ישראל בתקופת השופטים הם „בני עולה“ (ש"ב ד', י). אולם במשך הזמן חדרה לרשות זו של יחסים לאומיים גם מערכת-המושגים של חלונות-היחיד על הרע הסוציאלי, מעין מה שאנו מוצאים גם בבבל.

להרחבת היקף הכנוי „עני“ וגרדפיו עד כדי לכלול את ה„עם“ היה, כמו שראינו, שורש סוציאלי: העם העני הוא המון העם הפשוט בנגוד לשכבה העליונה, ובבחינה זו הוא תם וצדיק. אולם להרחבה זו היה גם שורש אחר-לאומי. ההרחבת הלאומית מקיפה יותר: היא משיאה את מדת ה„עניות“ על האומה באשר היא אומה, בלי צמצום מעמדי. אבל ההרחבה הלאומית אינה גלגולה של ההרחבה הסוציאלית, אלא מקבילה היא לה. היא לא נבעה מתביעתה של „עדה“ אביונית-חסידית להחשב כאומה כולה וכו'. אין היא אלא שמוש לאומי בסגנון מזמור תלונת-היחיד. ישראל מייצג את עצמו לפני האל כעם עני-ענו, אביון, צדיק, ואת אויביו כרשעים, עריצים, עושקים וכו'. בתפלת התשובה, ששם הושע בטי ישראל, העם מזכיר את מדת האל המרחם יתום (י"ד, ד): ישראל מבקש עזרה כעם-יתום. אצל תנביאים יש שהמוטיב הסוציאלי נשלב במוטיב הלאומי. תשועת ישראל מיד הגויים היא תשועת בכורי דלים ואביונים ועניי עם (יש' י"ד, כח-לב). במזמורים שביש' כ"ה-כ"ו ישראל הוא דל

ואביון, גוי צדיק, ואוביו הם עריצים וגאים; אלהים יושע את ישראל, כי הוא "מעוז לדל" בצר לו; תשועת ישראל היא משפט על הרשע. לפי המזמור שבמיכה ז, ח-י ציון מקוה, שהאל יריב ריבה, יעשה משפטה ויוציא לאור צדקתה. במזמורים ובנבואות שבחבקוק א'-ב' יש מסגנונה של תלונת-היחיד על הרע החברותי. נצחון הכשדים הוא נצחון הרשע, החומס, הבוצע בצע רע על הצדיק והעשוק. במזמור שבחבקוק ג' המשורר רואה את אהלי כושן "תחת און". האל יוצא לישע עמו למחוז ראש רשע השש "לאכל עני במסתר" (ז, יג, יד). אחרי החורבן נתן לשמוש זה משמעות חדשה. העם הוא עני, אביון וכו' כאשר הוא גולה וגר בארצות הגויים. שמוש זה אנו מוצאים אצל ישעיהו השני (עיין להלן, על הנבואה הספרותית).

סגנון הסוציאלי-המוסרי בריבי יחידים, משפחות,

מסלגות

סגנון תלונת-היחיד על העול החברותי ועל האויב-הרשע איש החמס חדר גם לרשות ריבי משפחות וזרמים מדיניים או דתיים.

דוגמא מאוחרת לשמוש בסגנון זה הם מזמורי-קללותיו של ירמיהו על אויביו ורודפיו, וביחוד על קרוביו מבני ענתות (יא, יח-כ; י"ב, א-ג, השוה ה-ו-ט"ו, י, טו-כא; י"ז, יד-יח; י"ח, יח-כג; כ', ז-יג). ירמיהו אינו מאשים את אויביו אלה בעושק וחמס, באהבת בצע ומקח שוחד וכו', וגם לא בהוללות ושכרות. אויביו, מן הכהנים, אינם מאמינים בדבריו וחושבים את נבואותיו הרעות לחרוף וגדוף, ומפני זה הם רודפים אותו ומתגקשים בחייו. אבל ירמיהו משתמש בתפלוחיו-קללותיו גם בסגנון התלונה הסוציאלית. אויביו הם רשעים, רעים, עריצים (ט"ו, כא). הריב הוא "משפט", הוא קובל עליהם לפני האל "שופט צדק" (יא, כ). הוא "ככבש אלוף יובל לטבוח" (שם, יט). בסגנון התלונה על העוול החברותי הוא קובל: מדוע דרך רשעים צלחה וגר' (י"ב, א). הוא זועק וקורא "חמס ושד" (כ', ח). על הצלחו מידיהם הוא שר: כי הציל גפשו אביון מיד מרעים (שם, יג). במזמורים אלה מציאות ו-סגנון מעורבים יחד. ירמיהו משתמש בסגנון המגובש של המזמור הסוציאלי. ורשות נתנה להניח, שבריבי הנביאים והכהנים וסיעותיהם גם בדורות שלפניו היה סגנון זה של תפלות-קללות דבר מקובל.

סימני הסגנון והנוסח ברורים ביחוד בבטויי ריבי המשפחות והזרמים המדיניים. האני הוא הצדיק, והיריב - רשע וכן בליעל. האנשים, שהלכו עם שאול אחרי בחירתו, "נגע אלהים בלבם", ואלה שהתייחסו אליו כבוז, הם "בני בליעל" (ש"א י', כו-כו). בספורים שלנו על שאול ודוד דוד הוא הצדיק, ושאול הוא לעומתו רשע. אבנר ועמשא, שידם היתה עם דוד, ואפילו איש-בשת, כאשר היה רפה ידים, הם צדיקים (מל"א ב', לב; ש"ב ד', יא). אולם בית שאול בכללו הוא "בית הדמים" (ש"ב כ"א, א).

ולעומת זה נחשב דוד בין בני משפחת שאול והנוהים אחריהם ל־איש דמים ו־איש בליעל (ש"ב ט"ז, ז). במזמורי המלכים המלך מופיע תמיד כשופט צדק וגם כתמים וחסיד, ואויביו כרשעים ובני בליעל. וגם מזמורים אלה משתמשים בבסויי תלונת-היחיד הסוציאלית. דוד הוא מושל צדיק, מושל ביראת אלהים, אולם שונאיו הם בני בליעל, כקוץ מגד כלהם (ש"ב כ"ג, ג, ו). במזמור-הנצחון הגדול של דוד (או, בכל אופן, של אחד ממלכי בית דוד או של אחד ממשוררי חצרם) שונאי המלך הם אנשי חמס (ש"ב כ"ב, ג, מט). אלהים עזר לו מצריו כגמול על צדקתו ובורידו (כא, כה). המלך הוא חסיד, תמים, נבר, ואויביו – עקשים (כו–כז). האל מגן לו, כי האל מושיע עם עניי ומשפיל עיני רמים (כח; עיין תהי י"ח, כח) ⁷¹ – גם המזמור בש"א ב', א–י הוא שיר מלך, ויש בו כמה נקודות מגע עם ש"ב כ"ב (תהי י"ח). זהו מזמור על נצחון המלך. עוז המלך וקרן המשיח בפסוק י היא הישועה והקרן הרמה שבפסוק א. אויבי המלך הם הגאים, המדברים עתק, השבעים, הרשעים (ג, ד, ה, ט), הם אויבי אלהים (י). ואילו המלך הוא חסיד (ט). המזמור משתמש בנוסח המזמור הסוציאלי. המלך נושע, מפני שהאל מושיע את החלש והמדוכא. הוא מציג את עצמו בין הנכשלים, הרעבים, הדלים, האביונים (ד, ה, ח). אנו למדים מכאן (ביחוד מפסוק ה, עיין תהי קי"ג, ז–ח; איוב ל"ו, ז), שהעניים והאביונים היו לאו דוקא חסידים ותרגים, שבו לעושר וכבוד: הם נושאים עיניהם למושב נדיבים ולכסא כבוד. ולפיכך גם הגבורים, העשירים והנדיבים יכלו לראות עצמם כחסידים, שהגיעו למעלתם בעזרת האל, ויכלו להשתמש בנוסח שירת-האביון. – גם חבקוק ג' הוא שיר-מלך, עיין פסוק יט (השוה ש"ב כ"ב, לד). האל יצא לישע עמו ומשיחו (יג). אויב העם והמלך הוא רשע האורב לאכל עני במסתר (יג–יד). המלך יחד עם העם מציג את עצמו, בנוסח המזמור הסוציאלי, כעניי המשווע לעזרה מיד רשע.

⁷¹ עם עניי אינו ישראל. כי בכל השיר הזה לא נזכר ישראל. הנצחון הוא נצחון המלך על אויביו. ואין ספק, שהנוסח העברי בש"ב כ"ב, מד: וחפלטני מריבי עמי (בתהי י"ח, מד: מריבי עם) הוא הנכון, נגד נוסח השבעים, עמים, המקובל על חוקרים רבים, שבאמת אינו אלא חקון. דוד נלחם מלחמות פנימיות, והכוונה בכ"ב, מד לגנחותיו על אויביו הפוליטיים בישראל. אויביו, אנשי החמס וכו', הם איפוא אויביו הישראליים והנכרים גם יחד. (כך הבין את הדבר גם בעל הרשימה שבראש המזמור: "ומכף שאול"). השיר הוא משום כך כולו אישי. עם עניי פירושו: אנשים עניים, והוא ההפך מן ה"רמים". המלך מציג את עצמו לפני האל כעני וכשפל, בנוסח המזמור הסוציאלי.

הרע החברותי בספרות הנבואית ובס' תהלים

לשמוש המגוון הזה של סגנון המזמור הסוציאלי עלינו לשים לב קודם כל, כדי שנוכל לעמוד על אפיו וזמנו של ס' תהלים.

ס' תהלים אינו נתן להתבאר כל צרכו מתוך תפיסה „מוניסטית“. טעות היא לראות אותו (בשיטת גרץ, לב, רנן וכו') כספר אביוגי ביטודו, הדן בעצם רק בשאלת „מלחמת העני עם הרשע“. ומצד שני טעות היא לראותו (ברוח הביאור האלגוריה-הקבוצי) כלאומי ביטודו, להסביר את העני כסמל האומה או העדה היהודית, את הרשעים כשונאיה הפנימיים והחיצוניים (או אפילו כשונאיה החיצוניים בלבד). באמת יש בספר יסוד לאומי, ויש בו יסוד סוציאלי. יש בו יסוד קבוצי ויש בו יסוד אישי. יש בו יסוד אביוגי מסוים, ויש בו גם שמוש ב„סגנון“ אביוגי. ביחוד יש לשים לב לדבר אחרון זה. כי שמוש-הלשון ה„סגנוני“ עשוי להטעות ולטשטש את הגבולות. לעניננו כאן חשוב ביחוד לברר את תחומיו של היסוד הסוציאלי-הממשי שבס' תהלים. כיצד משתקף בספר זה הרע החברותי? בירור השאלה הזאת יאמת את ההנחה, שקבענו למעלה, שמשפט הרשעים בס' תהלים אין לו רקע היסטורי-לאומי במובנם של הנביאים-הסופרים.

בכמה וכמה מזמורים שבס' תהלים נפקדת הפרובלמה של הרע החברותי. אולם השאלה היא, אם נשתקפה בספר זה התפיסה הנבואית של הרע החברותי. התפיסה הנבואית של הרע החברותי טבועה במטבע מובהק, שאי אפשר לטעות בסימניו. את הרע החברותי הנביאים רואים, קודם כל, כהפרעה קיימת של המשפט והמוסר, כרע התובע גמול, ואת קצו הם רואים בחזון: במפעל-אלהים גדול ואחרון יעבור הרע, ומלכות הצדק תוקם. על הרע החברותי הם אינם מתלוננים כפילוסופים פסימיים ואינם באים בטענה עליו אל האלהים (אף-על-פי שטענה זו הם טוענים דרך עראי), אלא הם מוכיחים עליו את האדם, את החברה. וביחוד: תוכחתם מכוונת כלפי האומה הישראלית. האומה נושאת באחריות. לאומה הם נבאים פורענות, ואת גאולתה הם תולים במירוק החטא המוסרי.

היש למצוא מטבע זה של שאלת הרע הסוציאלי בס' תהלים?

הרע החברותי במזמורים הלאומיים

במזמורים הלאומיים היינו צריכים למצוא מטבע זה קודם כל, שהרי שאלת הרע החברותי קבועה אצל הנביאים במסגרת שאלת גורל האומה. אבל דוקא במזמורים אלה אין זכר לדבר. ולא עוד אלא שהפרובלמה עצמה של הרע החברותי – היינו: כרע ללא-גמול, התובע גמול – לא נפקדה במזמורים אלה כלל.

מזמורים, שיש למנות אותם על סוג הלאומיים בלי שום ספק, ניכרים בסימנים

דבר זה יש להטעים ביחוד ביחס לקבוצת המזמורי המלכת-יהוה, שיש מוצאים בהם רמזים לשמשטאלהים באחרית-הימים. בכל המזמורים האלה, חוץ

מן הקטע העומד בפני עצמו צ"ו, י-יב, לא נזכרו רשעים כלל, ואין בהם בפרט כל רמז לחסאים מוסריים של עם ישראל. אדרבה, ישראל כולו מופיע כעמו, צאן מרעיתו של האל, גאון יעקב אשר אהב. על המזמורים האלה יש למנות: כ"ד-ז-י-כ"ט; מ"ז; ס"ו, א-ד; פ"א-א-ה; פ"ט; ו-יט; צ"ג; צ"ה-צ"ו; צ"ז, א-ט; צ"ח-ק; קמ"ט-קנ"ג.⁷² בצ"ה, ח-יא נזכר חטא המרי במדבר. אבל חטא מוסרי לא נזכר. בצ"ט, ד גרמזה, כנראה, צדקתו של המלך בישראל⁷³. בפ"ט, טו-יט, שנזכרו שם צדקת אלהים ומלכותו, נאמר, שישראל ירמו בצדקת אלהים ויהלכו באור פניו. במשפט המבושר בצ"ו-צ"ט אין כל נעימה של חרדת יום-דין. אדרבה, האל ישפוט עמים במישרים (צ"ו, י; צ"ח, ט), אותו המשפט המשמח והמרנין לאומים (ס"ו, ה). כל העולם שמח למשפט אלהים זה (צ"ו, א; צ"ה, ד-ט), וביחוד תשמח ציון, ובנות יהודה תגלנה (צ"ו, ח)⁷⁴. ואף בצ"ו, י-יב, ששם נזכרו רשעים, אין

⁷² משותפים לכל המזמורים האלה הם המוטיבים: מלכות, תרועה, עוז, כבוד וכו'. כ"ד, ז-י נחשב ברנל לאחד משירי הארון (וכן לפי פירוש המסורת היהודית, עיין שבת ל', ע"א). אבל הלשון "שאו, שערים, ראשיכם", "הנשאו" וכן "פתחי עולם" אינה מתישבת לפי ביאור זה. אין שערי היכל הנפתחים נשאים למעלה. ונראה, שהכונה כאן לשערי השמים (השוה בר' כ"ח, יז). "מלך הכבוד" מקביל ל"אל הכבוד" בכ"מ, ג. "עוז וגבור" הוא מוטיב מצוי במזמורים אלה. — על המזמורים האלה יש למנות אולי גם קמ"ח. השוה קמ"ח, יד עם פ"מ, יח. קשור בהם גם מזמור מ"ח. מ"ח, יב נמצא בצ"ו, ח. השוה להלן, הערה 74. ⁷³ ושיעור הכתוב: ועוז של המלך האוהב משפט אחת כוננת במישרים, ובוה שמת משפט וצדקה בישראל. אין זה אלא דבר מבעי, שבמזמורי המלכת יהוה נזכרה גם צדקת המלך, המבצע את משפט-האלהים עלי אדמות, נגד גו נקל, בביאורו לכתוב זה. ובכל אופן אין גם במלים "משפט וצדקה ביעקב אחת עשית" שום רמז למשפט על ישראל והד לתוכחה נבואית (הג"ל, מבוא לתהלים, ע' 336). כי המשפט והצדקה הם במזמורים אלה נרדפים לישועה וחסד, עיין צ"ו, ח; צ"ה, ב-ג; ועיין על זה עוד להלן.

⁷⁴ מליצה זו מצינו גם במ"ח, יב, וגם שם אין זכר למשפט של יום-דין. בשני המקומות "משפטיך" בלשון רבים, ואין הכוונה לאיוז פעולה מסוימת יחידה של האל אלא למשמר-צדקתו בעולם וביתוד לצדקתו וחסדו עם ישראל. כי הביאור המקובל, שבמ"ח, ו-ח גרמזה איוז תבוסה של אויבים (של המצרים, לפי נר"ץ, או של סנחריב, לפי ב"ס נ, קיטל ועוד), ודאי אינו נכון. כי עיקר ההתרחשות קשורה במה שהמלכים "ראו" בציון: מש"ראו—תמהו, נבהלו, נחפזו וגו'. השוה שמ' מ"ו, יד-מו. וכן אין פסוק ח מתישב לפי הסבר זה בשום פנים. כל שכן שביאורו האסכולוני של גו נקל קלום מן הדמיון. באמת אין מ"ח כולו אלא שירת-הלה משגיב לירושלים, והוא משירי עולי הרגל, ודומה לכ"ב. ה"מלכים" אינם נועדים למלחמה על העיר, אלא—בדמיון המשורר—הם "עברו" וראו את העיר ויפיה

רמז ליום-דין על הרשעים. אנו מוצאים כאן הבטחה לצדיקים, שאלהים יצילם מיד רשעים, הבטחה המצויה בס' תהלים ובספרי החכמה, והכוונה להצלה על ידי משפט-ההשגחה המתמיד של האל (עיין על זה עוד להלן, ע' 202 ואילך). וגם זה אינו יוצא ממסגרת הרעיונות המצויים בספרות מצרים ובבל. על מושג מלכות יהוה ומשפט יהוה בטרקים אלה ובס' תהלים בכלל עוד נעמוד להלן. אבל דבר אחד ברור: "משפט" זה, שאינו כולל משפט רשעים וסורענות לאומית, אינו מושרש בתוכחה המוסרית של הנביאים. בכ"ב, כח-כט; כ"ה, כב; כ"ח, ט; ס"ט, לה-לו; פ"ו, ט; ק"ב, יד-כג אנו מוצאים מוטיבים לאומיים בודדים בקינות-יחיד, שיש בהן תלונות על אויבים, וזדים, עריצים וכו'. אבל הקשר הוא חיצוני. וגם אין במזמורים אלה רמז לרע חברותי-לאומי. גם במזמור י"ד (נ"ג) אין קשר פנימי בין הסיום הלאומי ובין הרע החברותי, שהמזמור דן בו. (על מזמור זה עיין עוד להלן).

הסגנון הסוציאלי-המוסרי במזמורים הלאומיים
את השמוש בסגנון מוסרי ואביוני אנו מוצאים גם במזמורים הלאומיים שבס' תהלים, כמו שאנו מוצאים אותו במזמורים לאומיים אחרים שבמקרא. האויב הלאומי הוא, כמובן, אויב אלהים ומחרף (מ"ד, יז; ס"ח, א, כב; ע"ד, ד, י, כב-כד ועוד). אבל הוא גם רשע, נבל, איש חמס, סורר, שאנן, גא, זד (ס"ו, ז; ס"ח, ג, ז, כב, לא; ע"ד, יח, כ, כב; קכ"ג, ד; קכ"ד, ה; קכ"ט, ד). התפלה הלאומית הישראלית מזכירה, כבבליה, את מדתו המוסרית של האל כמגן לכושל, ליתום, לאלמנה, לאסיר וכו' (ס"ח, ג-ח). ישראל מציג את עצמו כך, עני ואביון (ע"ד, יט, כא). הטובל חמס (שם, כ). אנקתו היא אנקת אסיר (ע"ט, יא, השוה ק"ב, כא). תשועת אלהים לציון היא "דין", "משפט" אלהים המופיע "להושיע כל ענוי ארץ" (ע"ו, ט-י). ישראל הם "ענוי-ארץ", הם "עניי" האל (ע"ד, יט). התואר ענוי-עניים, שהוא ההפך מ"רשעים" (קמ"ו, ו) ושם נרדף ל"חסידים", "צדיקים" וכו', נתן כאן לאומה כולה. הידיעה, שיש בעם צדיקים ורשעים, לא מנעה את המשוררים לתאר את ישראל בכלל כעם של חסידים ואת כל המשתתפים בשמחת החג או את כל הנאספים במקדש כ"קהל חסידים", "סוד ישרים", "ענוים" וכו' (עיין כ"ב, כג-כו; ל"ה, יח; מ', ד, י-יא; נ"ב, יא; ס"ו, טז; ס"ט, לא-לד; ק"א, א; קמ"ט, א ועוד). הלא

ובצורה, ולמראה עיניהם אחזה אותם רעה וכו'. וכבר הכיר אהרליך, שפסוק ח אינו אלא המשך האורח, "רעה" ושיש לגרום "כרוח", ו"רוח" הוא הנושא: אחוזת חיל כילודה וכרוח קדים המשברת אניות תרשיש. (השוה גם חיות, ביאורו לתהלים, לכתוב זה). ואמנם בקצת כ"י הנרסא היא "כרוח". ולפי זה "משפטיך" משמעותו: חסדיך (השוה פסוק י) ומישריך בישראל, המסתמלים בעיר יפה ונשנבה זו.

נעשו מזמורים אלה בישראל ובעמים מזמורים עממיים המושרים עד היום במי
 "צדיקים" ו"רשעים" יחד. קכ"ה הוא מזמור על "הבטחים ביהוה", על גורלם הטוב
 של הצדיקים ועל גורלם הרע של "פעלי האון". אבל האל חונה "סביב לעמו",
 והברכה היא: "שלום על ישראל". בבחינה "סגנונית" ישראל הוא עם הצדיקים,
 ואויביו — "פעלי און". האל מרים קרן "לעמו", הוא תהלה "לכל חסידיו", היינו:
 "לבני ישראל, עם קרבו" (קמ"ח, יד). בשיר מלחמה עתיק (קמ"ט) "קהל חסידים"
 מרוממים את האל כבורא "ישראל" וכמלך "בני ציון". האל "יפאר עוים בישועה",
 כי "רוצה הוא בעמו", ולפיכך "יעלו חסידים" לכבודו. שום רמז אין בשיר זה
 למלחמה פנימית מעין זו, שהתחוללה בתקופת החשמונאים, ואין שום יסוד לקבוע
 את חבור המזמור באותה תקופה. מלחמת "החסידים" היא מלחמת-אלהים בגוים,
 בלאומים, במלכיהם ובנכבדיהם (ז-ח). ה"נקמה" והנצחון המפואר אף הם סגנון
 ומליצה, ואינם קשורים בשום מאורע היסטורי מסוים. זה שיר צבא ישראל, עם
 האלהים, בצאתו למלחמה או בשובו מן המלחמה. — את הזהוי הסגנוני הזה:
 חסידים, ישרים, יראי יהוה, עבדי יהוה וכו' = ישראל, עמו וכו' אנו מוצאים בכל
 המזמורים האלה. מזמור פ"ה הוא שיר בצורת תפלה על רצוי עוונות ובקשה
 על שלום ויבול, שהן לפי מהותן תפלה על העם כולו ועל הארץ. הבטחת השלום
 בפסוק ט "אל חסידיו" אינה איפוא אלא תוספת ביאור למלים "אל עמו", ואלהן
 מכוונות גם המלים "ואל ישובו לכסלה", כי בג-ד כל העם עמוס חטא, וכולו נושא
 עון⁷⁵. וכן מקבילה בפסוק יא המלה "בארצנו" ל"יראיו". — "חסידיו" בני, ה הם
 "עמו", "ישראל" שבפסוקים ד, ו. כל דברי התוכחה מכוונים לעם כולו. "עבדיך",
 "חסידך" בע"ס, ב אינם אלא כנויים לישראלים. שנהרגו בידי תאויב. עיין ז: כי
 אכל את יעקב. יג: ואנחנו עמך וגו'. ובכל המזמור הגנוז הוא: ישראל ושכניו.

⁷⁵ גם לפי התקון על יסוד השבעים: "וְאֵלֵי שְׁבִי"לו כָּלֵה" (ולשבים אליו תקוה,
 עיין גונקל בביאורו, והשוה א' ה' ל' י') השבים הם כל העם. החסידים אינם איפוא כת
 של צדיקים, אלא הם הם העם השב בתשובה. — הרעה המקובלת, שבפסוקים ב ואילך יש
 רמז לשיבת ציון ולגורל השבים בימי בית שני (או, לפי גונקל, לגאולה העתידה), אינה
 מבוססת כלל וכלל. אין כאן שום רמז לישועה ממצוקה מדינית מסוימת, ואין בקשת גאולה
 ובנין ציון וכו'. הבקשה המסוימת היא: שלום, טוב, יבול (מ-יג). החטא וכעס האל בפסוקים
 ב-ז אינם מוכיחים, שהמזמור מכוון לאיזו צרה מסוימת. הבמזמור סחמיים וכוללים ביותר
 ויכולים להיות "נוסח" בלבד. שכן אנו מוצאים בבבל תפלות לשכוך "ועם" האלים גם בנימוסים
 קבועים לחגים. עיין, למשל, התפלה למרודך לראש השנה: ייגס ו, כב, כרך vi, חלק
 ב', ע' 32 ואילך. אבל גראה, שוהיה תפלה לשעת בצורת. לבמזמור "שבת שבות יעקב" עיין
 למעלה, הערה 43. על הביאור האסכמולוגי של הפרק עיין להלן, הערה 90.

וכן בקל־ה. יד (דב' ל־ב, לו): עמו... עבדיו. ועיין ל־ג, א, יב: צדיקים... אשרי הגוי: ק־ה, ג, מג: מבקשי יהוה... עמו... בחיריו: ק־ו, ד-ה: עמך... בחיריך: ק־א, א ואילך: בסוד ישרים... ליראיו... לעמו: ק־ג, א; קס"ו, ט, יא: קל־ה, א; קל־ה, ד: עבדי יהוה, יראי יהוה... יעקב... ישראל.

הכנוי ענוים-עניים, חסידים ישרים וכו' לישראל במזמורים אלה אינו מושרש בתוכחת הנביאים (עמוס, ישעיה וכו') ואינו קשור באידיאל של „עם עני ודל". כי אין כאן שום רמז לתוכחה זו ולאידאל זה. משמעות הוזהו אינה: הענוים-העניים הם העם, ואין זה שמוש-לשון של „מפלגה", שחשבה את עצמה לגוף האומה. הוזהו דומה לזהו של ישעיהו השני: העם הוא עם ענוים-עניים. אלא שמוש-הלשון של ישעיהו השני קשור ביחוד בציור הגלות ועוני הגלות: ישראל הוא עם עני, כאשר נבחן ב־כור עני של הגלות והשביה. ואילו במזמורים שלנו לא נפקדו לא הגלות, לא השביה, לא השיבה לארץ, לא קבוץ גלויות וכו'. ישראל הוא דך, עני ואביון כאשר הוא נגף במלחמה, ארצו היתה מרמס לאויבים, מקדשיו חוללו ביד צר. יש כאן שמוש בסגנון מוסרי ואביוני, ששרשיו עולים עד ספרות מצרים ובבל. הוא עתיק מן הנביאים-הסופרים.

מזמורי המלכים

קרובים למזמורים הלאומיים הם מזמורי-המלכים, שיש בהם גם ענין לאומי. מזמורי-מלכים הם: ב', יח, כ', כ"א, מ"ה, ס' (= ק"ח), ע"ב, פ"ט, ק"י, קל"ב, קמ"ד (א-יא), וכנראה גם ע"ה. כמזמורי מלכים אפשר לתזוס גם: כ"ה, ס"א, ס"ג, פ"ד, מאחר שנוכר בהם המלך. ק"א הוא, כנראה, שבועה, או נדר של המלך. רמז למלך יש גם בצ"ט, ד.

בסגנון המזרח העתיק המלך מתואר כעושה משפט וצדקה וכמגן לעני וכושל. המלך נמשח „בשמן ששון", מפני שהוא אוהב צדק ושונא רשע (מ"ה, ז-ח). הוא מושיע אביון ומדכא עושק (ע"ב, ד, יב-יד). במזמור זה, מימי שלמה, אנו מוצאים כבר את הוזהו: עמך... ענייך (ב). לבטוי „ישאו הרים שלום לעם" (ג) מקביל: „יפרח בימיו צדיק" (ז). העם סתם הוא „צדיק"⁷⁶. המלך הוא חסיד⁷⁷, עבד אלהים (פ"ט,

⁷⁶ אבל יש גורסים על יסוד התרגומים: יפרח בימיו צדק. לבטוי „יפרח... צדיק" הוזהו ח"ה צ"ב, ת, יג, יד; מ"י י"א, כח; י"ד, יא; יש' ס"ו, יד. והוזהו בן סירא ל"מ, יג; מ"ט, י.

⁷⁷ בפ"ט, כ גורסים כמה כחבי יד: לחסידך. ומשמעות הכתוב: דברת בפי הנביא לחסידך. לפי הנוסח המקובל „לחסידך" הכוונה או: בפי הנביא לדוד ולישראל, או: בפי נביאך. בני ישראל או הנביאים נקראו איפוא כאן חסידים.

כ, כא, מ), אויבו הוא „בן עולה“ (כג). אויביו נשבעים לשוא, ומרימים ימינם לשקר (קמ"ד, ח). בכ"ח, ס"ג, פ"ד, ק"א המלך מתואר בסגנון חסידי: הוא דבק באלהים, שונא רשעים, עושי רמיה ודוברי שקר, הוא משמיד רשעים ופועלי און, חלקו עם „נאמני ארץ“ ועם ההולכים בדרך החוס וכו'.⁷⁸ בע"ה, י—יא המלך מבטיח לגדע קרני רשעים. המלך ועמו הם ידידי האלהים ויראו (ס', ו—ז; ק"ח, ז). קהל העם ההולך בתהלוכה פולחנית עם המלך הוא קהל חסידים (קל"ב, ט, טז). זהו העם בכלל, ובסגנון אביוני נקרא העם יושב ציון „אביוניה“ (טז)⁷⁹. על מזמור י"ח כבר עמדנו למעלה (ע' 669).

בכל המזמורים האלה הדנים בגורל האומה אין איפוא כל רמז לאידיאה, שעל האומה רובץ איזה חטא מוסרי-חברתי.

צדיקים ורשעים בספרות החכמה

את המזמורים, שאין ענינם לפי פשטם הברור גורל האומה או המלך, השייכים לסוגים ספרותיים שונים ושענינם המרכזי היא שאלת הטוב והרע, הצדיק והרשע נסמן כאן בשם הכולל מזמורים מוסריים-דתיים. וגם בחינתם מראה לנו שבעולמם המוסרי לא נגעה עוד רוח הנביאים.

על טיב המושגים צדיק — רשע, ענו — גא, עני — עשיר וכו' ועל טיב הנגוד שבין הצדיק לאויבו במזמורים המוסריים יכולים אנו לעמוד רק מחוץ השואה עם ספרי החכמה המקראיים, שמזמורים אלה קרובים להם בעניניהם ובלשונם. השואה זו מראה, שהמושגים צדיק ורשע הם כאן מוסריים בלבד, ללא לואי של משמעות פולחנית-לאומית. הנגוד שביניהם אינו נובע מפלוג דתי-לאומי-נימוסי, ודבר אין לו עם הנגוד, שהיה בין החסידים ובין המתיונים או בין הפרושים ובין הצדוקים. בבחינה דתית ההבדל שביניהם הוא רק זה, שהצדיק בוטח באלהים, והרשע בוטח בחילו ואינו ירא מפני עונש אלהים. ולהלן: הצדיקים והרשעים אינם „מפלגה“ או „עדה“ או „חבר“, אלא הם רק טפוסים שונים של בני אדם. ה„התחברות“ שבין

⁷⁸ בק"א, ב—ג אין הנוסח מחזור. ונראה, שיש לנסח ולנקד כך: משכיל בדרך תמים, אחה (או: אתי) חבוא אלי. מתהלך בתם לבב יבקר בביתי (השואה כ"ו, ד). לא אשית לנגד עיני דבר בליעל, עֲשֵׂה סמים שנאתי וגו'. — המלך נשבע, שלא יתן לבני בליעל להיות משריו ורואי פניו.

⁷⁹ ברכת הצידה והלחם היא ברכה לארץ ולא לאביונים ממש (לרשים או לפרולטרים). העם נקרא „אביוניה“ (טו) עד כמה שהוא זקוק ללחם, „חסידיה“ (טז) עד כמה שהוא „מרנן“. ברנן יש נון דתי.

אלה או אלה אינה אלא עראי. ועוד: האחריות על הרשעה רובצת על הרשעים ולא על החברה או על האומה.

ס' משלי וס' איוב אין בהם שום יסוד ישראלי-לאומי, לא מוסרי ולא פולחני – דבר זה כבר נתבאר למעלה. מזה נובע ממילא, שדמויי הצדיק והרשע בספרים אלה ענינם מוסרי בלבד. כבר הזכרנו, שגם בחורה ובנביאים יש למלים אלה משמעות מוסרית-משפטית בלבד. הרשע של ס' משלי הוא גא ומכחש באלהים, רודף בצע, איש חמס וכו'. קרבנו הוא הדל, היתום והאלמנה (י"ד, לא; ט"ו, כה; כ"א, יג; כ"ב, כב, ועוד), אבל קרבנו ואיש ריבו הוא גם הנקי, התם, הצדיק (א', יא, יב; כ"ד, טו, ועוד). בין הצדיק ובין הרשע שוררת שנאה, וכשזה נופל זה קם (י"א, ח; כ"ט, י, כו, ועוד). אלא שסוף הצדיק לראות במפלת הרשע ולנחול אותו (י"ג, כב; י"ד, יט; כ"ט, טז, ועוד). הצדיק הוא גם ענו (ג', לד; ט"ו, לג; י"ח, יב; ט"ז, יט; כ"ב, ד, ועוד). גם במשלי אנו מוצאים את חלוף הנוסחאות עניים-ענוים. בט"ו, כה ההקבלה ל"גאים" היא "אלמנה". "רש" הוא ההפך מ"איש תככים" (כ"ט, יג). אולם בכל זאת אין הצדיק עני דוקא. אדרבה, הדלות היא מדרגה רעה (כ', יג; ל', ט, ועוד), והיא לפעמים עונש הרשע (י', ד; י"ג, יח). האידיאל הוא אמידות ועושר הבאים בחריצות, במשפט ובצדקה (ג', ט-י; ח', יח; י', ד, כב; י"ח, יא; י"ט, ד, יד; כ"א, יז; כ"ד, ד; ל"א, י-לא). הענו זוכה לעושר ולכבוד (כ"ב, ד). הצדיק יש לו כסף לחונן דל (י"ד, כא, לא; י"ט, יז; כ"ב, ט; כ"ח, ח, כז; ל"א, כ). – בס' משלי כולו שלטת האמונה, שיש סדר-עולם מוסרי בפועל ושיש גמול לצדיק ולרשע. – נעימה נבואית יש בחוכמה ל"דור" בל', יא-יד. אבל הרעיון על אחריות מוסרית לאומית איננו.

גם בס' איוב שולטים המושגים האלה של צדיק ורשע. בס' איוב הצדיק אינו מתואר כקרבנו של הרשע. (הגבור הראשי, איוב, אינו קרבן של רשע). הצדיק עושה טוב, והוא ההפך מן הרשע (כ"ט; ל"א). אבל בין הצדיק ובין הרשע שוררת שנאה, וביחוד "סגנון" הוא, שלצדיק יש שונאים (ח', כא-כב; י"א, ב; י"ז, ח-ט; כ"ז, ז). וכן מתאר איוב את רעיו-יריביו כרשעים-שונאים (ו', כז; י"ג, ד-יא; י"ט, ג; כ"א, כז). רשעים ונקלים מענים אותו ושמחים לאידו (ט"ו, ט-יא; ל', א-טו). ולהפך: מפלת הרשעים שמחה לצדיק (כ"ב, יט), והצדיק נוחל הון הרשע (כ"ז, יז). גם בס' איוב יש מגע בין המושגים "עני" ו"צדיק" (ל"ו, ו-ז). האביונים הם "עניי ארץ" (כ"ד, ד, "עניי ארץ" קרי). אבל העוני מסמן כאן סבל בכלל (י', טו; ל', טז, כז; ל"ו, ח-יד). הכנוי "יתום", שאיוב מכנה בו את עצמו ב', כז, אינו אלא סגנון אביוני. בכלל אין בספר זה מקום לזהוי צדיק-עני, כי איוב עצמו הוא טפוס של צדיק-עשיר. מנת הצדיק היא לשבת "את מלכים לכסא" (ל"ו, ז). – ההנחה השלטת בספר היא, שיש גמול לרע ולטוב, וזאת היא דעת רעי איוב, לפחות. איוב חולק על

זה. אבל דברי איוב הם תרעומת כלפי מעלה, ולא תוכחה לחברה. רקע היסטורי ולאומי אין כאן לשאלה בכל אופן. — מובן מאליו, שהצדיקים והרשעים אינם כאן „מפלגות“ אלא אך ורק ספוסים. לא איוב ולא חבריו אינם מייצגים שום מפלגה. „עדת“ איוב (ט"ז) היא משפחתו, אחיו, מיוודעו, גרי ביתו וכו' (י"ט, יג-יט), וכן „עדת“ הרשע ו„אהליו“ (ט"ו, לד-לה).

צדיקים ורשעים במזמורים המוסריים-הדתיים

עולם המושגים והאמונות הזה הוא גם עולמם של המזמורים המוסריים-הדתיים שבספר תהלים.

הרשע אינו מייצג שום זרם דתי. הוא אינו עושה כמעשה הגויים, אינו עובר על מצוות מעשיות וכו'. פשעו הדתי הוא בטחונו בעצמו ובעשרו וכחשו בהשגחת אלהים (ט', יח; י', ג-ד, יב-יג; י"ב, ה; י"ד, א-ד (=ג"ג, ב-ה); כ"ח, ה; ל"ו, ב; מ"ט, ז; ג', כב; ג"ב, ג; ט; ג"ט, ה; יד; ס"ב, יא; ס"ד, ו; ע"ג, יא; ע"ה, ו; ט"ו, יד; צ"ד, ז-ט). זהו, כנראה, גם טיבם של הרשעים-הלצים שבפרק א', כמו שנוכח מן ההשוואה עם יר' י"ז, ה-ח. אבל הרשע הוא לפעמים מתחסד (ג', טז). הרשע הוא בא (י', ב; י"ז, י; ל"א, יט; כה; ל"ו, יב; ג"ט, יג; ס"ב, ה; ס"ד, ה-ז; ע"א, יג; ע"ג ו; ע"ה, ו; צ"ד, ב; ק"א, ה; ק"מ, ו). אבל עיקר ענינו של הרשע הוא הבצע או הרצון הרע להזיק לחברו וההגאה מן הרע. הרשע הוא איש דמים ורצח (ה', ז; ט', יג; כ"ו, ט; ל"א, יד; ל"ו, יד; לב; ל"ח, יג; ג"ה, כד; ג"ט, ג; ס"ב, ד; ט"ו, יד; צ"ד, ו; כא; ק"ט, טז; קל"ט, יט). הוא אורב לנקי, טומן לו רשת, כורה לו שחת, צורר אותו בנכליו (ו', יג, יז; ט', טז; י', ח-י; י"א, ב; י"ז, יא-יב; ל"א, ה; י; ל"ה, ז-ח; ל"ז, ז, יב, יד; לב; ג"ו, ו; ג"ו, ו-ז; ג"ח, ה-ז; ג"ט, ג-ד; ס"ב, ד; ס"ג, י; ס"ד, ו; ס"ט, כב; ק"ט, ג; טז; ק"מ, ו; קמ"א, ט-י; קמ"ב, ד; קמ"ג, ג, יב). הוא אוהב חמס, עושק, שוד, שוחד (ו', יז; י"א, ה; י"ב, ו; י"ד, ד; כ"ב, יט; כ"ה, יט; כ"ו, י; כ"ו, יב; ל"ה, יא; ג"ה, י; ג"ח, ג; ס"ב, יא; ע"א, ד; ע"ג, ו; פ"ב, ד; ק"מ, א, ה, יב). הוא מחליק לשון, מכה בלשון, שוטן, בוגד, שמח לאיד (ה', י; י"ב, ג-ד; כ"ח, ג; ל"א, כא; מ"א, ז-י; ס"ט, ה; ק"א, ה; ק"ט, ד, כ, כט; ק"מ, ד, יב). הוא אוהב שקר, מרמה, אלה, כחש (ד', ג; ה', ז; ד', טז; י', ז; כ"ו, ד; ל"א, יט; ל"ו, ד; ל"ח, יג; מ', ה; ג"ב, ד-ו; ג"ה, יב, כד; ג"ט, יג; ס"ב, ה; ס"ג, יב; ק"א, ז; ק"ט, ב; ק"כ, ב). הוא מעיד עדות שקר (כ"ו, יב; ל"ה, יא). הוא לוח ואינו משלם (ל"ו, כא). הוא משלם רעה תחת טובה, הוא שונא שנאת חנם (ו', ה; ל"ה, ז, יב, יט; ל"ח, כ-כא; מ"א, י; ג"ה, יג-טו, כא-כב; ס"ט, ה; ק"ט, ג-ה). כזה הוא גם התאור הכולל של דמות הרשע בג', טז-כב. ההפך מכל זה יש בצדיק, עיין ט"ו, כ"ד, ל"ד, ל"ז, קי"ב

קכ"ח, ועוד. הרשע אינו איש "מפלגה", אלא טפוס. מתחבר הוא לכני בליעל כמותו למען בצוע פשע או להנאתו הנלווה, והם "סודר", "עדתו" וכו' (עיין כ"ו, ד-ה; ס"ד, ג; פ"ו, יד; צ"ב, י; צ"ד, כא, ועוד. והשוה מש' א', י-ט). וכן גם הצדיק: רעיו הם אנשי "סודר" (נ"ה, טו). כלל הצדיקים נקראים צדיקים, חסידים, ענוים, ישרים וכו' סתם, ומלים אלה מסמנות רק כלל אידיאלי של אנשים בעלי טוֹס אחד. (עיין למעלה, ע' 698-694). הרשעים הם לפעמים מאנשי שלומו של הצדיק, שנהפכו לו לאויבים. (השוה איוב וחבריו).

ברייב בין הצדיק ובין הרשע בס' תהלים אין איפוא שום דבר הרומז ביחוד על מלחמת המפלגות הדתיות-המדיניות של ימי בית שני. המזמורים המוסריים-הדתיים שבס' תהלים דנים לא ברע לאומי או פולחני אלא אך ורק ברע החברותי — אותו הרע, שגם הנביאים דנים בו. גם בעלי המזמורים וגם הנביאים מצפים למשפט הרשעים, ודוקא מפני זה יכולים המזמורים המוסריים-הדתיים לשמש לנו שטח של השואה. והשואה זו מראה, שהמזמורים מקומם ההיסטורי לס' ג' הנבואה.

התוכחה המוסרית של הנביאים דנה ביחוד בעושק העם העני על-ידי אנשי השכבה העליונה המתוארים כבוצעי בצע, אנשי חמס, מטי דין ולוקחי שחד, גוזלי בתים ושדות וכו'. בנקודה זו המגע בין המזמורים ובין הנבואה קרוב ביותר. מפני זה חשוב לנו לברר, מה הם המזמורים, שבהם משתקף הרע החברותי הזה — סבל העם העני מידי שלטון הרשע והחמס.

מזמורי סובלים ונרדפים

שום שייכות לרע החברותי במובנם של הנביאים אין למזמורי-החולים היינו: ו'; ל'; ל"ח; מ"א; ואולי גם פ"ח⁸⁰. בקט"ז נזכרו "חבלי מות ומצרי שאול"

⁸⁰ ב'; ל'; מ"א נזכרה רפואה בפירוש, ואין יסוד לדרוש לשון זו כמליצה. בל"ח נזכרו קפירות. האויבים שמחים לאיד החולה, מדברים בו רעה ובודים עליו שקרים וכו'. התנהגותם מגבירה את סבל החולה. אבל עיקר האסון היא המחלה, ועל עושק דלים ממש אין המזמורים האלה מדברים. מ"א, א הוא סגנון, שכן במסוקי נזכר אפילו "אוכל לחמו" של המשורר. פ"ח עושה רושם של קינה על מחלה. ובכל אופן לא גרמו בו עול חברותי, ו"עני" המשורר (י, מז) ששמועו סבל. בק"ו, יז—כב מדובר על מחלה בשיר למודי. מו"ב נקל חושב למזמורי-חולים את כל קינות-היחיד, שנוכרו בהן אויבים ופועלי און, שהם, לחפסתו, מכשפים הנורמים מחלה וצרה. אבל לדעה זו ודאי אין יסוד. גונקל סבור, שבקינות אלה מדובר, אמנם, על מחלה, אלא שה"אויבים" אינם גורמי המחלה, אלא אדרבה, הם נעשו אויבים למשורר בגלל מחלתו, מאחר שהאדם הפרימיטיבי חשב את המחלה לעושי-אלהים על מעשי פשע. עיין מכאן לתהלים, ע' 205 ואילך. אבל באמת גם

וכו', ורק בפסוק יא נזכר כזב האדם בכלל. מחוץ לתחומה של שאלה זו הם גם המזמורים, שנזכרו בהם רשעים סתם ונרמזו בהם גם הנגוד בין רשעים לצדיקים, אלא שאין הרשעים מופיעים בהם בפירוש כרודפי הצדיק, וכן המזמורים, שלא נזכרו בהם רשעים כלל. והיינו: א'; ט"ז; כ"ח (שיר מלך); ל"ב; ל"ט; מ'; א-יב; מ"ט; נ"א; ס"ו, יג-כ; ע"ה (כנראה - שיר מלך); ע"ו; פ"ד (שיר מלך); צ'; צ"א; ק"ב; קכ"א; קל"א⁸¹. ב"ט ובק"ט נרמזו רדיפות מתוך נגוד דחי. ב"ט, י המשורר מזכיר את קנאתו לבית האלהים. הסגנון דומה לסגנון מזמורי ירמיה נגד אויביו. "עני" בפסוק ל משמעותו סובל, לד הוא סגנון אביוני. עושק דל לא נזכר במזמור⁸². בק"ט נזכרה קנאה ושנאה בגלל קיום תורת אלהים ומצוותיו (נא, נג, טא, סט, עח, פו, צה, קי, קטו, קכו, קכח, קלו, קלט, קנ, קנז, קנח, קסא). אבל המשורר אינו דל עשוק. "עני" (ג, צב, קנג, השוה קז) הוא סבלו על תורת אלהים. בקל"ט, כא-כ נזכרה שנאת המשורר לרשעים ומלחמתו בהם⁸³. הרודף הוא איפוא כאן הצדיק.

מזמורים, שמדובר בהם על סכנת־מות ועל כשלון כח וסבל גופני, אינם צריכים להתחשב למזמורי מחלה דוקא. כך קיבל, למשל, המשורר בק"ב, ד-יב על האש ששולחה בעצמותיו, על יבושת לבו ועל רוון גופו ובכיו, אבל כל אלה הם ענויי גוף קשים ולא מחלה. ובאמת הוא אומר בפסוק כד: "ענה בדרך כחי". הנודד ללא צל קורה סובל רוון ויבוש ומוקד־עצמות וכשלון כח, וימיו מתקצרים בסבל, אבל לאו דוקא במחלה. וכן במזמורים אחרים. — ועיין למעלה, כרך א', ע' 555-556, והערות 25, 29, 30. אלא ששם נתן המניין המכסימלי של מזמורי החולים בנגוד להפרותיו של מובינקל.

⁸¹ מ"י, ג-ד אינם ברורים. נ"א הוא ודוי על חטא. את התמאים והמושעים המשורר חפץ ללמד דרך חשוכה. בע"ה נזכרה נאות הרשעים. בצ"א, ח נזכרה, "שלמה רשעים" בדרך כלל. בל"ט, ב, ט המשורר חושש רק ל"חרפת נבל". בק"ב, ט נזכרה חרפת אויבים, אבל לא תוארו כרשעים. (והשוה למזמור זה הערה שלמגי זו).

⁸² בפסוק ה נאמר: אשר לא נולתי או אשיב. ש מ י ד מ, Gebet, ע' 32 ואילך, חושב מזמור זה על מזמורי הנאשמים בשקר, אבל הוא מתרגם: אשר לא נגבתי (Was ich nicht gestohlen habe) ומדבר על האשמה ב"גנבה" אבל מכיון שמדובר באמת על גנזה, הרי זו יכולה לסמן איזו דרישה הקשורה במכסוכי גבולות ועדרים. אויבי המשורר דורשים נכס מנכסי המשורר במענם, שאינו שלו, כדי להחנקם בו. לא נאמר, שהם בקשו להוציא ממנו את ה"גנזה" במשפט. בכל אופן אין המשורר מן העניים, אלא בעל רכוש.

⁸³ מוכן מאליי, שהקנאה והשנאה הדתית־המוסרית הזאת אינה רומזה דוקא על מלחמת המפלגות של ימי בית שני. מזמורי ירמיה נגד אויביו (מכני משפחתו ומעטרו) מוכיחים, שמזמורים נגד מתנגדים דתיים (ולאו דוקא אנשי "מפלגות") נכתבו גם בימי בית ראשון.

אולם גם אותם המזמורים והקטעים, שענינם הרדיפות, שרודפים הרשעים את הצדיקים, נכלי הרשעים להרגם, המזימות, שהם זוממים נגדם בשקר ובמרמה, בחלקות ובשנאת חנם, בשטנה ובהוצאת דבה וכי' אינם יכולים להחשב למזמורי עניינם עשוקים בידי בוצעי-בצע חקפים ושלטים. המזמורים האלה הם: ג' ד'; ה' ז'; י"א; י"ג; י"ז; י"ט; יד; כ"ב; כ"ג; כ"ה; ל"א; ל"ד; מ', יג-יח (=ע'); נ"ד; נ"ה; נ"ו; נ"ז; נ"ט; ס"ב; ס"ג (שיר מלך); ס"ד; ע"א; פ"ו; צ"ב; ק"ט; ק"יח; ק"יט; ק"כ; ק"לח; ק"מ; קמ"ג. במזמורים אלה מדובר על מעשי דמים ומרמה, ובמדה זו נוגעים הם בשאלת השחיתות המוסרית. אבל למזמורי אביונים עשוקים אי אפשר לחשוב אותם. מדובר בהם על מלחמת האויבים בצדיק, על נכלים ותככים רבים. האביון-באמת אינו אלא קרבנו של התקף או השרה-שופט. אולם הצדיק במזמורים אלה אינו קרבן כושל. קהל אויבים, לפרקים מאנשי שלומו לפנים (עיין נ"ה, יג-טו, כא; ק"ט, ד), מאמצים כחם וזוממים מזמות להכריעו. זוהי באמת מלחמה בין שוי-מעמד. זוהי מלחמה בין הצדק ובין הקשע ולא שלטון הקשע בחברה. לא דבר ריק הוא, שנסו לבאר את מזמורי-האויבים ביאור אלגורי ולהוכיח, שהכוונה בהם לאומה ולאויביה (או למלך ולאויביו). ולא דבר ריק הוא, שהמסורת יכלה לתלות את המזמורים בדרך, שלא היה אביון מימיו. כי "האויבים" האלה אינם אויבי אנשים אביונים ממש. המזמורים הם מזמורי אנשים, שסבלו (כריכי משפחות או סיעות מדיניות) סבל קשה מרדיפות אויבים, ואת האויבים האלה הם מכתמים כרשעים ופושעים.

דוגמא מאלפת ביותר למזמורים מסוג זה הם מזמוריו של ירמיהו (עיין למעלה, ע' 688). כי כאן אנו מכירים גם את המשורר וגם את אויביו. ירמיהו מתאר את אויביו בכל הצבעים המצויים בס' תהלים, לפעמים - מלה במלה. אויביו מתנקשים בנפשיו (יר' י"א, יט, כא), מבקשים להכותו בלשון (י"ח, יח; כ', י), מוציאים עליו דבה (כ', י), כורים לו שוחות וטומנים לו פחים (י"ח, כ, כב), הם בוגדים (י"ב, א, ו), הם אנשי שלום, שהפכו לו לאויבים (כ', י), משלמים לו רעה תחת טובה (י"ח, כ), הם לועגים לו ומחרפים אותו (ט"ו, טו; י"ז, טו-יח), הם רעים, עריצים (ט"ו, כא), הם רשעים המצליחים כרשעתם ושלותם (י"ב, א-ג). ירמיה מתפלל לאלהים, שיריב ריבו (י"א, כ; כ', יב), ועל אויביו ועל בניהם וכנותיהם הוא מתפלל, שימותו בחרב וברעב (י"א, כב; י"ח, כא-כג). ועם זה הוא מציג את עצמו כאביון הנדרף על ידי מרעים (כ', יג). - אנו יודעים, שירמיהו לא היה אביון. הוא היה ממשפחת כהנים מיוחסת ובעל רכוש (יר' ל"ב, ו ואילך). וגם בורד במערכה לא היה. היו לו מגינים מבין השרים (כ"ו, יז-יט, כד; ל"ו, יא ואילך), וגם המלך הגן עליו (ל"ז, ג; ל"ח, ד ואילך, יד-כח). יריביו לא היו אנשי דמים בוצעי בצע, אלא כהנים מבני משפחתו ומאנשי שלומו. הם רדפו אותו מתוך קנאה דתית-לאומית. אבל במזמורים ירמיה

מוסיע כ„אביון“ וכיחיד, שעדת רשעים-עריצים נלחמת בו. לפי דוגמא זו עלינו לתאר לנו כמה וכמה מבעלי המזמורים בס' תהלים ואיביהם. סבות הריב היו שונות, כמובן. אבל הריב היה ריב בין שוים, ולא דוקא בין עריצים ובין אביונים דלים. ואם המשוררים מציגים את עצמם בכמה מן המזמורים האלה כעניים, אביונים, עניים וכו', אין זה אלא „סגנון“ או מליצה המבטאה את כניעתם ואת שברון לבם לפני אלהים, אבל אינה מסמנת את מעמדם הסוציאלי.

6

הרע החברותי ומדת הדין בס' תהלים

הרע החברותי במובנם של הנביאים משתקף באמת רק במזמורים מעטים. והיינו: ט'; י⁸⁴; י"ב; י"ד (= ג' 85); כ"ו; נ"ח⁸⁶; ס"ב; ס"ב⁸⁸; צ"ד; ק"ח.

⁸⁴ הפרקים מ'—י' שייכים לקבוצה קמנה של מזמורי-יחיד, שנזכרו בהם „גוים“ (מ', ו, מו, יח, כ, כא; י', מו; ג"מ, ו, מ), „זרים“ (ג"ר, ה), „עמים“ (ג"ו, ח) ושהמבארים הרבו להתלבט בהם. על הרעות השונות עיין בירקלנד, Feinde, ע' 144 ואילך. מתקבלים על הדעה התקונים „גאים“ במקום „גוים“, „זדים“ במקום „זרים“ (עיין במיו זה עצמו: פ"ו, יד), „עזים“ במקום „עמים“. אולם נראה, שהמלה „גוי“ עצמה היתה לח כבר בזמן קדום גם משמעות של נא-רשע. לפי זה יש לפרש בבר' כ', ד את הבמיו „הגוי גם צדיק תהרג“: הרשע וגם צדיק תהרג? בתה' מ"ג, א מקביל „מגוי לא תסיר“ ל„מאיש מרמה ועולה“. אחר המלה „גוי“ נגזרת איפוא גם פה המשמעות נא-רשע. בכ"סירא העברי י', יד—מו אנו מוצאים בפסוקים מקבילים „גאים“ ו„גוים“, כנראה — במשמעות אחת, ואפשר, שהסורי תרגם „גוים“ — גאים. — בכל אופן לא הזכרת „לאמים“ בתה' מ', מ ולא הזכרת ציון שם, יב, מו, ולא הזכרת „עמים“ שם, יב אינם מוכיחים, שזהו מזמור לאומי. פסוק מ מזכיר את מדת האל כשופט שלם. ובכמה מזמורי-יחיד בספר זה (וכן במזמורים מצריים ובבליים) מצינו את ההבטחה לספר ההלל האל בעיר, בארץ ואף בכל העולם. בכל אופן, אם נגיה, שמזמורים אלה הם מזמורים לאומיים, הרי אין להם ממילא כל שייכות לרע החברותי הפנימי, וזה טעם את מספר המזמורים הדנים ברובלמה של העניים במשמעותה העצמית. ודבר זה יש לומר בכלל על הביאור האלגוריה-קבוצי למזמורי-יחיד (ביחוד אלה, שנזכרו בהם „אויבים“). לפי ביאור זה יצא, שבעצם כמעט לא נפקדה בס' תהלים הפרובלמה הסוציאלית של הנביאים, מאחר שה„רשעים“ הם כמעט בכל המזמורים אויבים לאומיים. וכן אין במזמורי-יחיד שום ענין סוציאלי במובנם של הנביאים לשיפת ביאורו של מובינגל.

⁸⁵ לפי בירקלנד, Feinde, 53—57, כל המזמור הוא לאומי. אם נקבל דעה זו, הרי אין גם למזמור זה שייכות לשאלה הסוציאלית של הנביאים. אבל דעה זו אינה נכונה.

י"ד (ג"ג) הוא מזמור סוציאלי, שנסמך עליו סיום לאומי. עיין להלן הערות 89, 90.

⁸⁶ ג"ח ופ"ב תופסים כמה חוקרים כמזמורים על משפחה אליים באחרית הימים.

לט-מב; קמ"ו, ז-ט. מלבד זה שייכות במדה ידועה על סוג זה של מזמורים גם תפלות הנאשמים בשקר: קמ"ב, שיר-ענוים אמתי, כ"ו וליה, שנזכרו בהם עדי שקר וחמס, ואולי גם ו' (עיין ביחוד ד-ה) ⁸⁷. השאלה נדונה גם בשיר הלמודי ע"ג. הענין נרמז אולי גם בתפלת הצדיק בקמ"א, שינצל מפתויי הרשעים ו-מנעמיהם (השוה מש' א', י-יט). וכן נזכר הענין בבטויים בודדים במ"א, א; ק"ג, ו; קמ"ה, יד; קמ"ו, ו. גם תאורי הצדיק והרשע בל"ו; ל"ו (עיין ביחוד יד); ט"ו; כ"ד, ב-ה; ג"ב; קי"ב נוגעים בשאלה זו. וכן נזכרה השאלה בבטויים בודדים במזמורים, שבאמת אינם שירי אביונים: ס"ט, לד; ק"מ, יג; ק"ב, כא. לתוכחה הנבואית קרובים ביותר י"ד, ד (ג"ג, ה); אכלי עמי אכלו לחם; צ"ד, ה; עמך, יתוה, ידכאו ונחלתך יענו. ההקבלה הזאת של העם מול הרשעים המדכאים מזכירה את סגנון עמוס, ישעיה, מיכה וצפניה.

אולם כשאנו סוקרים את הדעות המובעות במזמורים המוסריים, וביחוד באלה, שענינם שאלת העניים העשוקים, אנו רואים, שהן מחוג הדעות השולטות בספרי החכמה, ושאינן השפעת תורת הנביאים נכרת בהן.

גם במזמורים אלה שלטת האמונה בסדר-עולם מוסרי בסועל, בהתממשותו התימית של חוק הגמול: הצדיק זוכה תמיד בריבו עם הרשע. מלחמה קיימת, הרשע מתנכל לצדיק ואף מצליח למראית-עין ולפישעה. אבל מדת הדין מתבצעת לבסוף. רעיון זה הובע במקראות רבים ובצורות שונות. בהרבה מזמורים אנו מוצאים תפלה להצלה מידי האויב-הרשע, קריאה אל מדת הדין, אבל גם הנחת המזמורים האלה היא, שמדת-הדין פועלת, אלא שזהו סדר-העולם הקבוע: הרשע מצליח, הצדיק מתפלל לעזרה, והאל מושיע. אולם בס' תהלים לא הובעה התלונה הנבואית על שחיתות מוסרית קיימת, הפורעת את סדר-העולם הקבוע ושהיא תופעה מיוחדת של סוף-תקופה. אמנם, במזמורים י', י"ב, י"ד (ג"ג), צ"ד אנו מוצאים תלונה על הרע המוסרי הגובר ועל הצלחת הרשעים. השאלה נדונה גם במזמור ע"ג. וגם בנ"ח ובפ"ב מדובר על שלטון הרשע. אבל גם התלונות האלה הן על-היסטוריות. דומות הן לתלונות, שמצינו בספרות המצרית ⁸⁸, ויש בהן נקודות-מגע עם תלונות איו"ב. המזמורים

על דעה זו כבר עמדנו למעלה, הערה 17. אבל אילו קבלנו ביאור זה, היה יוצא, שגם המזמורים האלה דנים ברע הלאומי (ברע, שהאלים והגוים עשו לישראל) ולא ברע החברותי בישראל. ועיין עוד להלן, הערה 90.

⁸⁷ השוה שמיד מ, Gebet, ע' 9—10, 15—19, 27—30, 34—37. אבל שמידס מונה

בלי יסוד נכון על סוג המזמורים האלה עוד הרבה מזמורים אחרים, עיין ספרו הנ"ל וביאורו לתהלים.

⁸⁸ ב"תלונות האכר" אנו מוצאים חרעומת על מעשי העול של הפקידים התקיפים

י, י"ב, י"ד מדברים בסגנון הרגיל של ספרות החכמה על שכחת־אלהים של הרשע ועל התנכלותו לצדיק. ואפילו בצ"ד, הקורא ל־אל נקמות, אנו מוצאים לקח חכמתי כללי על תקפה של ההשגחה (ז—טו), ובאמת זהו מזמור של יחיד המשתמש במליצות כוללות על משפט אלהים (עיי' טז—כג). בשום מזמור אין התלונה קבועה במסגרת היסטורית־לאומית. הרע אינו מדומה אפוא כהיסטורי, חד־פעמי. וכן אין בשום מזמור תוכחה כלפי האומה, ואין הרע נזקף על חשבונה, בסגנונה המובהק של הנבואה. גם בנ"ח ובס"ב איום המשפט מכון כלפי השליטים ולא כלפי האומה. בשום מזמור אין המשפט על הרשעים קשור בגורל האומה: בחורבנה, בגלותה ובגאולתה — קשר האפייני לתוכחות הנביאים⁸⁰.

הרוצצים דלים, השוקלים במאזני סרסה, על השופטים הננבים ורודפי הבצע. החכם מאיים על הרשע במשפט האלים בשאול. חכמי מצרים קובלים על העול הנעשה בארץ, על היות האמת והצדק נעדרים, על רדיפת הבצע. המשפט הושלך ארצה, הרשעה יושבת בואל המועצה, כל בני האדם רשעים, אין עושה מוב וכו' ("ריב העיף עם נפשו", "תלונות ח־חפרי־ע־סנב"). עיי' : ארמן, Literatur, עמ' 126 ואילך, 149—151, 163—173.

⁸⁰ ב', יב, מו המזמור מזמין את "יושב ציון" לומר ליהוה על עזרתו לצדיקים ומבטיח לספר תהלת יהוה "בשערי בת ציון". אבל הרי גם השיר הבבלי "אהללה את אדון החכמה" מסיים: "או ראו יושבי בבל, כי מרודך נתן לו את החיים. כל פיותיהם רוממו את גדולתו". שום רמז לחורבן, גלות וגאולה אין במזמור זה. — מאלפת ביחוד בחינת המנע, שאנו מוצאים בין כמה מזמורים ובין תוכחות הנביאים. את התלונה של מזמור י"ב, ב ואילך אנו מוצאים במזמור במיכה ז', א ואילך. אבל במיכה ז' התלונה נתונה בפי ציון (אללי לי ונו'), ובהמשך מדובר על סבלה ופדוחה של ציון. לא כן בתה' י"ב. — בין תה' י"ב, ו (משד עניים ונו') ובין יש' ל"ג, י יש מנע מלולי. אבל ביש' ל"ג מדובר גם על משפט הרשעים וגם על ישועת ציון. לא כן בתה' י"ב. — בין תה' י"ד, ד; צ"ד, ה, יד ובין יש' נ', יג—מו (השוה מיכה ב', מ; נ', א—ג) יש מנע מלולי: במקראות אלה העניים העשוקים בישראל נקראים עם יהוה ("עמי", "עמו", "עמך"), ומדובר בהם על משפט אלהים בעושיהם. אבל בישעיה ובמיכה הדברים קבועים במסגרת של תוכחה לאומית וקשורים בגאולת לאומה. לא כן במזמורים שלנו. מפלת הרשעים בצ"ד נחשבת תשועה ל"עם" יהוה ז' נחלתו, מכיון שחשחרר את העם ממדכאיו. אבל רמז לפורענות מדינית־לאומית אין כאן. הפסוקים ה—כג מוכיחים, כאמור בפנים, שזהו מזמור־יחיד המשתמש במוטיבים חכמיים על שלמון הרשע־הכמיל ועל הנצחון המופי של הצדיק. ב"ד הנוסח לקוי. אבל ברור, שא—ו הם מזמור סוציאלי כללי, ופסוק ז הוא סיום לאומי נספח, השוה: ג', מ; כ"ה, כב; כ"מ, יא; ס"מ, לו—לו ועוד. בפסוק ד יש לנקד, כנראה (כגרסה קצת כ"י וחרגומים), "ידעו" במקום "ידעו", ובמקום "קראו" צ"ל "קראו". בפסוק ה צ"ל "עזר" במקום "ברור" (כנ"ג, ו הנוסח קרוב

משפט הרשעים בס' תהלים אינו אסכולוגי

מן האמור גובע, שמשפט הרשעים בס' תהלים, באשר אין לו רקע היסטורי-לאומי, אינו משפט אסכולוגי. האסכולוגיה הנבואית (במקרא ובספרות החיצונית) יש לה לעולם רקע לאומי, וזה סימנה המובהק. משפט הרשעים הוא באסכולוגיה זו פעולה אלהית, אחת ויחידה ואחרונה, שבה יוכרע גורל האומה הישראלית וגם גורל העמים. אולם משפט הרשעים בס' תהלים אינו מאורע בתולדות האומה, וממילא אינו אסכולוגי. משפט הרשעים בס' תהלים הוא מחזורי: הוא גלוי מדתו של האלהים כשופט-עולם תמידי, כמשגיח על העולם. האל מעניש את הרשעים תמיד. אבל יש שמדת-הדין מתעכבת, ואז הצדיק מתפלל להופעתה. ולפיכך אתה מוצא בדברי משוררי ס' תהלים על משפט הרשעים או הטעמת מדת האל כשופט צדק או תפלת הצדיק לעשות את משפטו. אבל לעולם לא תמצא בהם צפייה או חרדה לפורענות לאומית אחרונה הממרקת עוון⁸⁰. גם

יוחר: „פור“). ושיעור הכתובים: הלא ידעו זאת הרשעים, אוכלי עמי כאכול לחם, אשר לא יראו את יהוה (שיהיה השקיף משמים וכו': פסוק ב ואילך). אז „שם“ במובן „אז“, עיין בר' מ"ג, כה ועוד) יפתרו הרשעים פחד (השוה יש' ל"ג, יד), כי אלהים עזר צדיק. בנ"ג הנוסח משובש יותר. יש מוצאים בנ"ג, ו רמז למפלה שנחריב (עיין: קס"ג קא, מחקרים, ע' 155—158). אבל אין יסוד ממשי לביאור זה. ג' נקל (עיין ביאורו לפרק ג') מקבל את התקן „אכלי לחם אלהים“ ומוצא כאן „תוכחה נבואית“ נגד הכהנים. אבל תוכחה יתומה זו שאובה מן הדמיון. בכל אופן ברור, שלמורענות לאומית בסגנון הנביאים אין כאן כל זכר. השוה למעלה, הערה 85. לשאלת הביאור האסכולוגי עיין להלן, הערה 80.

⁸⁰ מזמור א' הוא שיר למודי על הסדר המוסרי השולט בעולם. „המשפט“ (ה) הוא לא המשפט ביום-דין אחרון אלא המשפט ה ת מ י ד י של ההשגחה הנומלת לכל איש כמעשהו. (השוה יר' י"ז, ה—יא). — מזמור ה' הוא מזמור אישי. אבל בה—ז הוא מזכיר את מדת האל הפוקד תמיד על הרשע. — מזמור ז' הוא חפלה למחסה ולמשפט אישי. זהו המוטיב היסודי. אבל הוא פונה למדת אלהים כ „שופט צדק“ וכ „אל וועם בכל יום“ (יב). ובס': יהוה ידין עמים (כלומר: הדין את כל העולם), שפטני וגו'. בז—ה המשפט האישי הזה מתואר אפילו בצבעי הופעת אלהים גדולה: האל מופיע בעדת אלהים (כצ"ל, כנראה, במקום „ועדת לאמים“) לשפוט משפטו. — גם מזמור מ' אישי הוא ביסודו. האל ישב „לכבא“, כרי לעשות דינו של הצדיק (ה). ועם זה הוא מזכיר מדת אלהים כשופט עולם: האל כונן את כסאו לשפוט את עולמו, והוא שופט את העמים בעדק (ה—ט). במשפט הרשע הנוקש „בפעל כפיו“ גודע שם אלהים, ומוראו נופל על הרשעים (יז—כא). הבטוי „בפעל כפיו נוקש רשע“, שדוגמתו מצויה בספרי החכמה, מוכיח בפירוש, שהכוונה לא למפעל היסטורי אסכולוגי, אלא לבצוע ה ס ד ר הקבוע. ואמנם בפסוקי המשורר מבקש עזרה לעני „לעתות

הטעמת תואר האל כשופט-עולם, וביחוד כמגן הכושלים, וגם הקריאה של המחפֵּל לאל לעשות משפטו שתיהן מצויות בספרות המזמורים הבבלית. וכשם שבספרות המזמורים הבבלית הכוונה לא למשפט אסכטולוגי אלא לגלוייה הרגיל של ההשגחה האלהית, כך גם במזמורי ס' תהלים.

בצרה". — מזמור י' הוא כללי. אבל גם הוא מבקש עזרה „לעתות בצרה" (א) וקובל על מדת הדין, שאינה נעשית ברשע (ב—יב), ומבקש על הצלת העניים מידי העריצים. — מזמור י"א פותח בתפלה אישית (א) ומזכיר את מדת האל כמשגיח ושופט. — מזמור י"ב הוא בקשת ישועה ושמירה על הצדיקים מפני הרשעים (ב, ו, ח). „אמרו יהוה" (ז) אינן יעדיו והבטחותיו, כמו שמפרש גונקל (עיין ביאורו לפסוק זה) אלא חוקיו ומצוותיו (עיין תה' י"ח, לא; י"ט, ח—יב; קי"ט, יא, ג, סז, קנ, ועוד; מש' ל', ה) או נורתו (עיין תה' ק"ה, יט). הכוונה כאן לחוקי האלהים, שעליהם מיוסד משפטו בעולם. ולפיכך גם מכתובן לא להופעה אחרונה, אלא לגלוי מדת הדין וההשגחה האלהית. — מזמור י"ז הוא תפלה אישית. וגם כאן המשורר מתפלל להופעה אלהית (יג). — מזמור כ"ב הוא אישי ביסודו. אבל בד—ה מזכיר המשורר את מדת האל כמושיע ישראל. ובכת—לב הוא מפליג לאחר את ישועתו כאות לעמים ולדורות על צדקת אלהים ועל ממשלתו בעולם, כלומר: על השגחתו. — מזמור כ"ה הוא אישי. ובו—יד נזכרה מדת החסד והמשפט של האל בעולמו. — מזמור כ"ו הוא בקשת „משפט" אישית (א). — המזמורים כ"ז, כ"ח, ל"א, ל"ב הם מזמורים אישיים, שיש בהם רמזים להשגחת האל. המזמורים ל"ג ול"ד דנים בצדקת משפטי האל בעולם. — מזמור ל"ה הוא אישי. אבל סגנונו הוא סגנון הקריאה לאל „לקום" למשפט: העירה... למשפטי... שפטי... (א, כג—כד). בפסוקי נזכרה מדת המשפט של האל. — בחוג הציורים האלה נעים גם שאר המזמורים, ובשום מקום אין רמז ברור, שהכוונה לא להפעלה רגילה של מדת הדין אלא למשפט אחרון. דבר זה יש להמעים עוד ביחוד לנבי אותם המזמורים והקפצים, שגונקל וסיעתו חושבים אותם לאסכטולוגיים, עיין מכאן לתהלים, ע' 330 ואילך, 344 ואילך. במזמור ע"ה (שהוא אולי מזמור—טלך לימורג') אין ללמוד מן המלה „מועד" (ג), שהכוונה למועד אסכטולוגי. אין זה אלא הזמן הקבוע ל„מושב" משפטי, כמנהג בית דין שלמטה, והכוונה להפעלת מדת הדין המתמדת של ההשגחה. שכן בפסוק ד מזכיר האל את סדר העולם הקבוע. ובדברי המשורר בה—ח מומעם רעיון ההשגחה. בה—ו אנו מוצאים אזהרה לרשעים, שדוגמחה מצינו בכמה מזמורים, וענינה מרי הרשעים בהשגחת האלהים, עיין תה' ע"ג, ג—יא; ש"א ב', ג—ט; ועיין יר' י"ב, א—ג; איוב כ"א, ז—מו. בפסוק ח נזכרה מדת ההשגחה האלהית. בי—יא המלך מבטיח לעשות משפט ברשעים, דוגמת בית דין שלמעלה. — מזמור פ"ה אינו אלא שיר של וידוי ותפלה לשלום ויבול. ולא רק שאינו אסכטולוגי אלא שהוא עושה רושם של „נוסח". הצדק המהלך לפני האל אינו אלא סמל למדת הדין המחמדת של האל המשגיח,

וגם כאן יכולים מזמוריו של ירמיהו נגד אויביו לשמש לנו דוגמא מאלפת. גם ירמיהו משוע למדת הדין. הוא סונה לאל "שפט צדק, בחן כליות ולב" (י"א, כ; כ', יב; י"ב, ג) ודורש משפט ונקמה, חרב ורעב וכליון. נקמתו והצלתו הן אף ענין לשיר והלל לאלהים, "כי הציל נפש אביון מיד מרעים" (כ', יב). אבל מאלף הדבר

השוה תה' פ"ט, טו. עיין על מזמור זה למעלה, ע' 694. — ב צ"ז, י—יב נזכרה מרת האל כשומר נפשות חסידיו וכמצילם מידי הרשעים — דעה מצויה בספרי החכמה, שאין בה כל גון אסכטולוגי. — מזמור צ"ד פותח בקריאה חגיגית להופעת "אל גקמוה". אבל כבר ראינו (עיין הערה שלפניו), שגם מזמור זה הוא אישי ביסודו, והקריאה הכללית אינה אלא רקע פיומי לתפלה האישית (מעין מה שמצינו ב' ובט'), וממילא אין לפרשו בטובן אסכטולוגי. גם פסוק יד אין משמעותו אלא, שהאל יפקוד על הרשעים המענים את העם, באשר הוא אל פוקד עוון ומכלכל עולמו במשפט. — מזמור פ"ב לא זו בלבד שאינו דן במשפט על האלים (עיין למעלה, הערות 17, 86), אלא שאינו אסכטולוגי בכלל. נקודת התכלית של המזמור הוא פסוק ח: התפלה לאלהים לקום ולשפוט את השופטים הרשעים המושלים בעולם. אלא שלתפלה זו מקדים המשורר: (1) חזון פיומי על "מושב" בית דין שלמעלה (א—ד), (2) תוכחה לשופטים במנגנון ספרות החכמה (ה), (3) דברי איום כלפי השופטים (ו—י). אלהים "נצב בעדת אל" ושופט את המושלים בעמדו "בקרב אלהים", היא פמליה של מעלה. הגשפמים הם לא "עדת אל" "האלהים", אלא המושלים בארץ. כי בכל מקום, שאנו מוצאים במקרא ציורים כאלה, הנדונים הם בני האדם, עיין מ"א כ"ב, יט—כג; יט' ו', א—יג; איוב א', ו—יב; ב', א—ו; דנ' ו', י. השוה מאמרו של מורגנשטרן על תה' פ"ב: HUCA, 1930 (ע' 29—126), ע' 31. (המאמר בכללו מלא השערות דמיוניות). הפסוקים ב—ד כוללים את דברי ההאשמה של האל למושלים. פסוק ה אינו גזר דין של האל, כביאור המקובל, אלא דברי המשורר: כי הנה המושלים הללו הם נעדרי בינה, כלומר: אינם יודעים, שיש אלהים שופטים בארץ. התכחשות הרשעים להשגחה האלהית נתלית הרבה פעמים בבערות וחוסר בינה, עיין תה' כ"ח, ה; ל"ב, ח—ט; נ', כב; ע"ג, יז; צ"ב, ז; צ"ד, ח; השוה גם ל"ז, ל; מ"ט, ד, יד. וכן בהרבה מקומות בס' משלי ואיוב: הקשע הוא כסל, והצדקה היא חכמה. הפסוקים ו—ז אף הם דברי המשורר: אני אמרתי, כי אתם "אלהים" ו"בני עליון" (כלומר: געלים מבני אדם), אכן בפשעכם תמותו כאחד האדם. רק בדרך זו סר הקושי, שיש בבמיו "בני עליון", שלא יחזקו לשימו בפי האל עצמו. הבמיו "וכאחד השרים תפלו" קשה הוא, כהקבלה ל"כאדם תמותו", לפי כל ביאור, ואין ספק, שיש כאן שבוש. וכבר נסו לחקן באפנים שונים (השדים, הרשים, ועוד. עיין גם מאמרו הג' של מורגנשטרן, ע' 117—118, 122). ואולי יש לקרוא: "ובקֶּחֶךְ השרים, תפלו", כלומר: כולכם כאחד תפלו, השרים (השוה יש' ס"ה, כה; עז' ו', כ, ועוד). הקריאה בפסוק ח: "קוֹמָה, אלהים, שפטה הארץ" היא קריאה להפעלת מרת הדין המתחדת ולא למשפט אחרית הימים.

מאין כמותו, שמזמוריו אלה של ירמיהו, שבהם הוא מדבר בסגנון המזמורי השליט, הם כמין רשות מיוחדת בדבריו, והמשפט על אויביו אינו קבוע במסגרת האסכולוגית של נבואותיו. הוא מבקש עליהם טורענות מיוחדת על ידי הסעלה מדת-הדין הרגילה: החכם כצאן לטבחה (י"ב, ג), וזכני ופקדני והנקם לי מרדפי (ט"ו, טו), הביא עליהם יום רעה (י"ז, יח), תן את בניהם לרעב והגרם על ידי חרב... כי תביא עליהם גדוד פתאום... (י"ח, כא—כג). אבל אין ענשים אלה קשורים במשפט האחרון על האומה (כמו, למשל, נבואת עמוס לירבעם, עמ' ז', ט, ולאמצייה, שם, יז). דבר זה נובע גם מן הנבואות המיוחדות עליהם: הנני סקד עליהם... כי אביא רעה אל אנשי ענתות (י"ד, י"א, כב—כג), והצלתוך מיד רעים, ופדיתוך מכף עריצים (ט"ו, כא; השהו כ', יג). כאן מופיע גם המוטיב המיוחד של הספרות המזמורית: הצלת הצדיק מיד הרשע, שבנבואה איננו, כמו שנראה בסמוך, בסי' ירמיהו ניתנו לנו איפוא שתי הרשויות זו ליד זו: ליד הנבואה האסכולוגית מופיע המזמור הכלתי-אסכולוגי.

הצלת הצדיקים וחזון שארית ישראל

שמשפט הרשעים בסי' תהלים אינו בשום מזמור חזון אסכולוגי במובנם של הנביאים, נמצאנו למדים בבירור גם מן הכלית המיוחדת לו: השמדת הרשעים והצלת הצדיקים. הרשעים מתנכלים לצדיקים תמיד, וזוממים לאבדם ושמחים לאידם. הצדיקים מתפללים לאלהים לריבם ולהופיע לשפוט משפטם. האל מופיע למשפט, מאבד את הרשעים ומציל את הצדיקים מיד הרשעים, והצדיקים מרננים. בנוסח אחר: האל שומר על הצדיק ומגן עליו תמיד מפני אויביו

היא כוללה צפיה למשפט חניני (עיין להלן, ע' 711), אבל לא ליום דין אחרון. שכן מצינו לשון כוז כמה פעמים בקריאות-משפט אישיות: ז', ז (קומה... ושורה אלי...; אמנם, השבעים גרסו: אלי, אבל להלן בפסוק ח נאמר: שפמני...); י"ו, יג (קומה... פלטה נפשי); ל"ה, א, כג (ריבה... העירה והקיצה למשפטי); ג"ו, ו, יב (רומה...); ג"ט, ה—ו (עורה לקראתי... הקיצה...). וכן בשירים לאומיים ושירי מלכים בלי כל גון אסכולוגי: כ"א, יד; מ"ד, כד; ע"ד, כב; ק"ח, ו. הסיום של פ"ב: „כי אחה תנחל בכל הגוים“ משמעותו: כי לך כל הארץ. (והשהו להלן על שאלת האוניברסליות בסי' תהלים). — על משפט ה„אלים“ (המושלים) המעותים דין מדובר גם במזמור ג"ח. הסיום (יא—יב) מראה בבירור, שהכוונה להפעלת ההשגחה המתמדת, וזה בא ללמד גם על פ"ב. וכן מופיע האל ב„עדת אלהים“ למשפט אישי, שגם הוא אינו יכול להיות אסכולוגי, בז', ו—ה, ואף זה בא ללמד על פ"ב. — על המזמורים מ'; י'; י"ב כבר דברנו למעלה. — על מובנה הרחב של מדת המשפט בסי' תהלים עיין עוד להלן.

הרשעים. ההצלה והשמירה הם המוטיבים השליטים בס' תהלים (ובספרי החכמה)⁸¹. ואילו בספרי הנביאים תכלית זו – הצלת הצדיקים מיד הרשעים – כמעט שאינה נסקדת. הנביאים מוכיחים את השכבה השלטת או את העם כולו על הפשעים החברתיים. הם תובעים נמרצות את עלבונם של הדלים והעשוקים. אבל – אינם נבאים להצלת העניים-הענוים-הצדיקים במשפט-אלהים מידי הרשעים!⁸² משפט הרשעים בתפיסתם של הנביאים הוא אידיאה חדשה ושונה לגמרי מזו של ס' תהלים. לתקות הצלת הצדיקים של ס' תהלים מקביל חזון שארית ישראל של הנביאים. גם שארית ישראל כוללת את הצדיקים (ואת שבי המשע). שינצלו ביום דין. אבל ההבדל הוא תהומי: שארית ישראל לא תנצל מיד הרשעים אלא מיד האל השופט! בחרב ימותו חסאי העם (עמ' ט', ו), ינצלו שתי כרעים או בדל און-ג, יב), בתשובה תחונן אולי, שארית יוסף" (ה', טו). מן הפורענות לא תנצל אף עשיריה (יש' ו', יג). רק השבים ישארו למליטה (י', טו-כג). העם הנשאר – קדוש יאמר לו" (ד', ג). הפושעים והחטאים יכלו, והשבים יפדו (א', כז-כח). אבל הפליטה הזאת היא פליטת זעם האלהים. צפניה פונה אף אל ענוי הארץ ומעוררם לבקש את האלהים – אולי יסתרו "ביום אף יהוה" (ב', ג). וכן אצל כל הנביאים: הפליטה היא הפליטה, שתנצל מן הפורענות האלהית. ההבדל גובע מן ההבדל באידיאה היסודית. בס' תהלים (ובספרי החכמה) נדונים הצדיקים והרשעים – אלה לחסד ואלה

81 עיין תה' ג'; ד'; ה'; ו'; ז'; ח'; ט'; י'; י"א; י"ב (א, ח); י"ג; י"ד (ו, נ"ג); ט"ז; י"ז; י"ח; י"ט; כ"ג; כ"ד; כ"ה; כ"ו; כ"ז; כ"ח; כ"ט; ל"א; ל"ב (י, א); ל"ג (יט); ל"ד; ל"ה; ל"ו; ל"ז; ל"ח (יז, כא); ל"ט (ט); מ' (יד, יח=ע); מ"א; מ"ב (יא); מ"ג (א, ב); נ"א (טו); נ"ב; נ"ד; נ"ה; נ"ו; נ"ז; נ"ח; נ"ט; ס"א (ד); ס"ב; ס"ג (י, יב); ס"ד; ס"ה, א–ו; ס"ט; ע"א; פ"ו; פ"ח; צ"א (ח); צ"ב; צ"ד; צ"ז (י, יב); ק"ב (ט); ק"ו (מא–מב); ק"ט; קי"ב (ח, י); קי"ח; קי"ט (גא, סא, סב, עת, פד ועוד); ק"ב; קכ"ד; קל"ח (ז); קל"ט (יט); ק"ט; קמ"א; קמ"ב; קמ"ג; קמ"ה (יט, כ); קמ"ו (ח–ט); קמ"ז (ו).

82 רעיון הצלה הצדיק, מיד מרעים" נמצא בס' זמוריו של ירמיה, שבהם הוא מדבר בסגנון מזמורי תהלים, אבל אינו נמצא בנבואותיו. – המזמור ביש' ל"ג, יג – מזמור על האש, שתאכל את החנפים בציון ולא תפגע בצדיקים. הצדיק ניצל איפוא סן האש ולא מיד הרשע. הנבואה ביש' כ"ט, יט – כא מדברת על שמחת הענוים לכליון הרשעים. אבל על הצלת הענוים מידי הרשעים אינה מדברת. ביש' י"א, ד מלך העתיד שופט בעדק דלים וממית רשע ברוח שפחיו. אבל אף כאן לא נזכרה הצלת הדלים והענוים. המזמור ביש' כ"ה, ד מביע תודה לאל על אשר היה "משו ללדל, משו לאביון בצר לו" וכו'. כאן יש השפעה ברורה של סגנון מזמורי תהלים. אבל זהו שמוש בסגנון אכיוני כמזמור לאומי.

לשבת, ובדין זה הצדיקים נצולים מרדיפת הרשעים. האידאה של האחריות המוסרית של האומה עדיין איננה, ואילו לפי תפיסת הנביאים נשפסת האומה, והפורענות הלאומית הכללית פוגעת ביחוד ברשעים, ואילו הצדיקים והשבים ניצלים ממנה. תכליתו של המשפט הלאומי היא לא הצלת הצדיקים מיד הרשעים אלא מירוק חטא האומה ובריאת אומה חדשה צרופה מן החטא המוסרי.

זאת אומרת: בס' תהלים אין אנו מוצאים עדיין את האידאה הנבואית של שארית ישראל. כל כך גדול תהבדל בין עולם הרעיונות של ס' תהלים ובין זה של הנביאים. אולם האסכטולוגיה הנבואית רקומה כולה על מסכת האידאה של שארית ישראל, ובמקום שאידאה זו איננה, אין אסכטולוגיה נבואית. משפט הרשעים בס' תהלים אינו איפוא אסכטולוגי-נבואי. אין זה משפט אחד ואחרון, אלא אך ורק גלויה של מדת הדין הפועלת בעולם תדיר.

כליון הרע

דבר זה מתאשר אישור אחרון על ידי העובדה, שבס' תהלים אין אנו מוצאים את האידאה הנבואית של כליון הרע. בספרי הנביאים שלטת האידאה, שבמשפט האחרון יכלה הרע, וביחוד ישראל שלעתיד לבוא יהיה עם, שכולם צדיקים. האידאה הובעה בספרי הנביאים בצורות שונות ונסתמלה בסמלים שונים. גם בספרות החיצונית היא שלטת, ואף נסתמלה בה בסמל חדש ומובהק: לעתיד לבוא ישפסו השטן ומלאכיו הרעים, ולשלטונם על האדם יבוא הקץ. אבל בס' תהלים אין זכר לאידאה זו. מובטח להם לצדיקים, שהאל "שומר" עליהם ו"מציל" אותם. האל גומל לצדיק ולרשע, מנחיל טובה לצדיקים ומשמיד את הרשעים. להופעת מדת-דין זאת מתפלל הצדיק, כדי שתוכנע גאות הרשעים וכדי שיכירו באלהי המשפט. לכל היותר אנו מוצאים כאן את התפלה: יתמו תַּסָּאִים מן הארץ ורשעים עוד אינם (קד, לה), ואת האידאל, שהעולה תקפץ פיה (קז, מב; וכן איוב ה', טז). אבל ליעוד הנבואי המובטח של "שארית ישראל לא יעשו עולה" (צפ' ג', יג), "ועמך כלם צדיקים" (יש' ס', כא), "לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קרשי" (יש' י"א, ט) וכו' וכו' אין בס' תהלים שום זכר⁹⁸. ברור, שכאן חסר עצם הרקע של האידאה הזאת: יום דין

⁹⁸ מאלף הדבר מאין כמותו, שאנו מוצאים בס' תהלים את התפלה על פתיחת הלב ליראת שמים ולעשיית הטוב ועל הצלה מן החמא, עיין כ"ה, ד—ה, ח—ט; כ"ז, יא; ל"ט, ט; קי"ט, י, כט, לה, לו, מג, ט; פ"ו, יא; קמ"א, ד; קמ"ג, י. בנ"א, יב אנו מוצאים את התפלה: לב מהור ברא לי אלהים ורוח נכון חדש בקרבי. אבל זוהי חפלת היחיד. ואילו התווך הנבואי על צירוף האומה מן החמא ועל "הלב החדש", שינתן לה לעתיד לבוא (יר' ל"א, ל—לג; ל"ב, לב—לח; מא; יח' ו"א, יט; י"ח, לא; ל"ו, כו), לא נפקד בס' תהלים!

של האלהות היא חדושם של הנביאים-הסופרים, גובע שם תהלים טבוע במטבע הנבואה הספרותית⁹⁵.

אולם ההנחה אינה נכונה, ואין כאן אלא מראית עין בלבד.

כבר ראינו למעלה (ע' 488 ואילך) שהתפיסה האוניברסליסטית של האלהות היא לא רק לפני-נבואית אלא אף לפני-ישראלי. ראינו, שיש להבחין בין אוניברסליזמוס אידיאלי ובין אוניברסליזמוס חזוני. האוניברסליזמוס האידיאלי הוא לפני-נבואי. חדושם של הנביאים הוא חזון, שהעמים ישובו לאלהים באחרית-הימים. חזון זה קבוע במסגרת האומיינית של דמויי האסכולוגיה הנבואית: חטא דתי-מוסרי, חורבן, קבוץ גלויות, בית דוד, מלחמת עמים, התגלות חדשה. ומכיון שדמויים אלה אינם בס' תהלים, הרי שאין בו אוניברסליזמוס אסכולוגי נבואי. האוניברסליזמוס שבספר זה אינו אלא אידיאלי, כמו בכל הספרות המקראית העתיקה. אנו מוצאים בס' תהלים אוניברסליזמוס אידיאלי לכל גוגיו: קוסמי, השגחתי, מוסרי והיסטורי, אבל לא אסכולוגי. טעות-העין באה ביחוד מתוך הסבר האוניברסליזמוס ההיסטורי כאוניברסליזמוס אסכולוגי. ולפיכך נעמוד תחלה על אוניברסליזמוס זה.

האוניברסליזמוס ההיסטורי

במזמור ב' המשורר אומר למלכים ולשופטי ארץ: עבדו את יהוה ביראה (יא). אבל אין בפרק כל רמז לאסכולוגיה נבואית. בציון יושב משיח יהוה, מלך ישראל (ב, ז). העמים משועבדים לו, אלא שהם זוממים לנתק מוסרותיו ולהשליך עבותיו (ב-ג). האל מבטיח, שזה לא יעלה בידם, כי הוא נתן למלך ישראל גוים לנחלה, ואפטי ארץ לאחוזת, כשבט ברזל ירועם, וככלי יוצר ינפצם (ז-ח). מדובר באמת רק על שלטון על הגוים. אלא שהשעבוד למלך ישראל נתפס. ברוח השקפות המזרח העתיק, כשעבוד לאלהי ישראל (ב-ג). לעזיבת האלילות אין כל רמז. יראה יהוה היא "מוסרות" ו"עבות". המזמור הוא מתקופת גבורתה של מלכות ישראל הנתמסת כאן בהפלגה כמלכות עולם. — במזמור י"ח המלך מבטיח: על כן אודך בגוים,

⁹⁵ עיין גונקל, מבוא לתהלים, ע' 341 ואילך, 344 ואילך; ביאורו לתהלים, למזמור צ"ו (ע' 422), לצ"ו (ע' 425) ועוד; שמרק, Lyrik, למזמורים פ"ו; קי"ג; קס"ח; צ"ח; מ"ו; ב' ועוד; קיטל, ביאורו לתהלים, ביהוד ע' 171 ואילך; ברחולמ-קויטש, ע' 116 ואילך. וכן אחרים. — המבארים הישנים מצאו בס' תהלים בכל מקום רעיונות "משיחיים". ואף בודה (Litteratur, ע' 289) עדיין אומר, שבמובן רחב יותר "ס' תהלים משיחי הוא מתחלחל ועד סופו, עד כמה שהוא כולו סכיה לנאולה של אחרית הימים והכל כאן עורג לה". השוה קלוזר, הרעיון המשיחי, ע' 88. ועיין גונקל, מבוא ע' 350.

יהוה (ג). הרקע האיריאוני הוא איפוא אוניברסלי. אבל הרקע הריאלי הוא אך ורק לאומי, כמו במזמור ב'. המלך הוא ראש גוים, עמים יעבדהו (מד-מת). והשיר הוא כולו שיר-מלך לאומי. — במזמור מ' נאמר: ארום בגוים, ארום בארץ (יא). אבל המזמור הוא כולו לאומי, וענינו עזרת אלהים לישראל ולעיר האלהים גם בצרות גדולות, "בהמיר ארץ ובמוט הרים", ובאימת מלחמות גדולות. בעזרת האל לעמו ירום כבודו בעולם. לגלות, לגאולה, לתשובת עמים אין זכר⁹⁶. — במזמור מ"ח נאמר: תהלחך על קצוי ארץ (יא). אבל המזמור הוא מזמורי עולי הרגל, וענינו רק תפארת ירושלים⁹⁷. — במזמור נ' האל קורא "ארץ ממזרח שמש עד מבוא". אבל חוכן המזמור הוא תוכחה לישראל (ז). השמים מעל והארץ מתחת נקראו "לרין עמו" (ד). — במזמור ס"ו המשורר קורא לכל הארץ "להריע ליהוה, ואף נאמר: כל הארץ ישתחוו לך וגו' (א-ד). ולהלן: משל בגבורתו עולם וגו' (ז). אבל בח-יב העמים נקראים לברך אלהים על שעור - לישראל נגד העמים

⁹⁶ כמה מן המבארים מוצאים במזמור זה רמז למלחמת סנחריב ולמפלחו (עיין בסגן וקימל למזמור זה). ויש מוחרים אותו במלחמת העמים באחרית הימים על ירושלים (שמרק, קימל, גונקל ועוד). שמרק, Lyrik, ע' 62, מוכיר אפילו את מלחמת גוג ומגוג. אבל את המלחמה על ישראל השלימו המבארים מרמיונם. המזמור אינו מדבר כלל על מלחמת הגויים בישראל. בפסוק מדובר בפירוש על מלחמות העמים זה בזה, שבהן הממלכות מתמוטטות. הסמלים בנ-ד ממלים גם הם מלחמות-עולם גדולות. מלחמות אלה ממילות חרדה גם על ישראל, והמשורר מביע את במחוננו, שהאל, שהוא לישראל "מחסה ועז, משנב בצרות נמצא מאד", יציל אותם מן הצרה העמויה להם. לכל היותר נרמזה אולי כאן גם פגיעה של המלחמה, שפרצה בין העמים, בעם ישראל. נלי הים ההומה הניעו עד אדמת ישראל, אלא שהאל הדית אותם מעליה. ההקבלה ביש' י"ז, יב-יד, ששמרק, גונקל ואחרים מביאים, מסיימת: זה חלק שוסינו ונורל לבזינו. לא כן המזמור שלנו. ולהלן: המומיב היסודי של המזמור היא העזרה מהשגב, עיין: ב, ו, ת, יב; "על כן לא נירא" (ג). ואילו מלחמות גוג ומגוג הן פורענות מכוונת, שיש לה תכלית מכוונת. הסמנים האיריאליים של משורר המזמור עושים רושם אסכמולוגי. אבל באמת חסרים כאן המומיבים העיקריים של מלחמת גוג ומגוג. הפתיחה ("עזרה בצרונם צמצא סאד") והפזמון התחור ("יהוה צבאות עמנו, משנב לנו" וגו') מוכיחים, שהמזמור מביע לא צפייה למפעל-גאולה אחרון אלא לעזרה בחליפות הומנים. הבמוי "משביית מלחמות" וגו' (פ-י) אינו רומז לבטול המלחמה בכלל אלא לעזרת אלהים במלחמה או בהדחת צרת המלחמה מעל הארץ. השוה יהודית מ"ו,

ב. על זמן המזמור עיין למעלה, ע' 656, הערה 23.

⁹⁷ עיין למעלה, ע' 692, הערה 74.

אויביהם⁸⁸. העמים הם אויבים (ג) וסוררים (ז), ובעזו אלהים „יכחשו“ לו (ג). — מוֹמֹר סִחָּהּ הוא, עד כמה שהוא מובן, שיר מלחמה ונצחון, שמוצאו בודאי מתקופת השופטים (עיין למעלה, עמ' 147–148). העמים הם אויבים, רשעים, סוררים (ב, ג, ז, כב, כד). עזרת האל לישראל מטילה סחד על העמים (וביניהם — מצרים וכוש), ומלכיהם מובילים „שי“ לאלהי ישראל (ל–לב). הממלכות מוזמנות לשיר לאלהים ולתח לו עזו (לג–לה). אבל הסעם הוא לאומי: גאות האל על ישראל, והתעצמות, שנתן לו (לה–לו). השוה ב'; ייח; ס' ועוד. לתשובת הגוים אין רמז⁸⁹. — לפי מוֹמֹר סִחָּהּ — לה — לו — יהללו „שמים וארץ, ימים וכל רמש בם“ את אלהים על שיושיע את ציון ויבנה ערי יהודה וינחילן לאוהביו. העמים לא שותפו הפעם אף בתהלה. אבל האוניברסליזמוס שבפסוק לה מלמד על האופי האידיאוני של האוניברסליזמוס שבמקראות אחרים, שזכרו בהם העמים. — במוֹמֹר ע"ב מתוארת מלכות העולם של מלך ישראל. כל הגוים עובדים אותו. אבל לתשובת הגוים אין כל זכר. בסיום ספר ב' (שם, יט) נאמר על האל: וימלא כבודו את כל הארץ. אבל גם זה אינו אלא בטוי לאוניברסליזמוס אידיאוני, עיין במ' י"ד, כא. — במוֹמֹר ע"ו אין שום רמז למלחמה אחרונה, למשפט העולם ולתקופת השלום, שהחוקרים מצאו בו בכח דמיונם. מדובר רק על הצלת ישראל ממלחמה קשה. האל עשה משפט באויבים. ומשפט זה נתפס כ„דין“ ומשפט אלהים וישועה ל„עניי ארץ“, הם ישראל (ט–י). הישועה היא לאומית, ובה „גודע ביהודה אלהים“, ו„בישראל גדול שמו“ (ב). ובסגנון האוניברסליזמוס האידיאוני פונה המשורר לעמים, שיודו לאלהים ויובילו לו שי „א–יב“. אבל כל רמז לתשובת העמים אין כאן. כל זעם האל מופנה כלפי האויבים (ח). אבל אין זו מלחמה, שהאל מכוון כלפי ישראל ומתוך כוונה תכליתית, כמלחמת

⁸⁸ קימל, בביאורו למוֹמֹר זה, מוצא בקריאה זו כמעט „אירוניה“. ועיין גנדו (ונגד דוהם) גונקל, ביאורו, ע' 277, המטעים בצדק, שזוהי מליצה מצויה במקרא. אלא שאין זה פרי עזר רגש המשורר, כמו שאומר גונקל, אלא בטוי לאוניברסליזמוס האידיאוני, שהוא השקפה כללית המתבטאת גם באותם המזמורים, שגונקל חושב אותם לאסכולוניים ולאוניברסליים ממש. ועיין להלן, למוֹמֹר קי"ו, הערה 103.

⁸⁹ להובלת מנחה לאל „מעבר לנהרי כוש“ נבא צפניה (ג', י). אבל הוא מדבר בפירוש על תשובת העמים (שם, ט). להובלת שי „מעבר לנהרי כוש“ נבא ישעיה (י"ח). אבל ישעיה אינו מדבר על נצחון באחת המלחמות אלא על מאורעות, שיהרשו ע"פ חכנית אלהית חכליתית (ג–ו). לענין הובלת שי עיין למעלה, ע' 443, הערה 10. — פסוק כג בתה' ס"ח הוא מוקשה, אבל בכל אופן אינו רומז לקבוצ גלויות. וכן גם לא פסוק ז (השוה למעלה, ע' 684, הערה 40). מפסוק כח יש ללמוד, שהמוֹמֹר נחתבר לפני חלוקת המלוכה. על מו ולו עיין למעלה, ע' 656–657.

גוג ומגוג של הנביאים. וגם אחרי המלחמה האל "יבצר רוח נגידים", הוא "יהיה נורא למלכי ארץ" (יג), אבל מלכות האליל תעמוד במקומה. — במזמור ע"ז נזכרו נפלאות האל לישראל בימי קדם (יב-כא). ובפסוקים טו-טז: מי אל גדול כאלהים... הודעת בעמים עזר. זוהי דוגמא טפוסית של האוניברסליזמוס ההיסטורי. — במזמור ע"ט מתפלל המשורר על נקמה, שתודע "בגוים" (י) וחקדש את השם. אבל המזמור כולו לאומי, ואין צפייה לתשובת הגוים אלא לנקמה מהם: שפך חמתך אל הגוים אשר לא ידעוך וגו' (ו)¹⁰⁰. קדוש השם בגוים אינו כולל איפוא סוף אלילות. — מזמור ס"ג, מתקופת השופטים (עיין למעלה, ע' 149), מסתיים בתפלה על הגוים האויבים: וידעו כי אחה שמך יהוה לבדך עליון על כל הארץ (יט). ולפני זה: ויבקשו שמך, יהוה (יז). אבל המשאלה הריאלית של המשורר היא: מלא פניהם קלון... יבשו ויבהלו עדי עד ויחפרו ויאבדו (יז-יח). בקשת שם יהוה וכו' אינה איפוא אלא מליצה של האוניברסליזמוס האידיאוגי. — מזמור פ"ז הוא קשה ומעורפל, ואין פלא, שרבים מצאו בו רמז לתשובת הגוים¹⁰¹. אבל באמת אין זה אלא שיר המרומם את ציון. — במזמור ק"ה קורא המשורר: הודיעו בעמים עלילותיו (א). אבל עלילות אלה הם חסדיו עם ישראל, ואפילו חסד זה, שנתן להם "ארצות גוים, ועמל לאמים יירשו" (מד). — במזמור ק"ז נזכר בפסוק החתימה של ספר ד' ככוכן גלויות (מז). אבל רמז לתשובת הגוים אין בכל הפרק, שהוא כולו לאומי. — גם במזמור ק"ח אנו מוצאים מליצות אוניברסליסטיות (ג-ו). אבל המליצות קבועות במסגרת תפלה על עזרה במלחמה¹⁰². — מזמור ק"י דומה לב', יח וכו'. אלהים "ידין בגוים" (ו). אבל תכלית ה"דין" להכריע את מלכי הגוים לפני המלך. — במזמורים קט"ו וקל"ה אנו מוצאים לגלוגים על האלילות בסגנון ס' דברים וכמה מן הנביאים (קט"ו, ד-ז; קל"ה טו-יז). בקט"ו, א-ב אנו מוצאים תפלה על קדוש שם האל בגוים. אבל בשניהם אנו מוצאים קללה כלפי עובדי האלילים (קט"ו, ח; קל"ה, יח) וברכות על ישראל. בקל"ה, ד-יב מוטעם חסד בחירת ישראל. קל"ה, יד מבטיח נקמה מן הגוים (עיין דב' ל"ב, לו). אבל אין רמז לתשובת העמים. — מזמור קי"ז הוא טפוס: הללו את יהוה כל גוים, שבחוהו כל האֱמִים, כי גבר

¹⁰⁰ בפסוקו (שפך חמתך וגו') השתמש ירמיה (י', כה). אבל שם הפסוק מסיים פרק, שבו יש גם גבואה על אבדן האלילות (פו). "שפך חמתך" הוא ממוטורי "יום יהוה" של האמונה העממית. עיין למעלה, ע' 506, 516.

¹⁰¹ עיין נגד זה אפילו גונקל (בביאורו), ראש הסיעה ה"אסכמולוגית".

¹⁰² הפסוקים ג-ו קבועים במזמור ג"ז אפילו במסגרת תפלה אישית (פ-יב),

עיין גם ו).

עלינו חסדו וגו' (א-ב)¹⁰³. — מזמור קכ"ו הוא תפלה להשבת שיבת ציון, היינו להחזרת כבודה הראשון. כבר אמרנו, שזהו בודאי מזמור בצורת ויבול¹⁰⁴. אבל אף אם נפתור אותו בעליה מבבל, הרי אין כאן בכל אופן חזון אסכולוגי גבוי. — שיבת ציון תהיה לעיני הגויים: „אז יאמרו בגוים: הגדיל יהוה לעשות עם אלהיו“ (ב). אבל הגוים רק מתפללים ומהללים. הם אינם שותפים במתרחש בשום בחינה. אין פורענות, אין מלחמה, אין התגלות חדשה וכו'. אין שום מוטיב אסכולוגי-גבוי. — מזמור קל"ז הוא שיר נקמה לאומי. — במזמור קמ"ח המשורר קורא ל„מלכי ארץ וכל לאמים, שרים וכל שפטי ארץ“ להלל את יהוה (יא). אבל המזמור מסיים: וירם קרן לעמך, תהלה לכל חסידיו, לבני ישראל, עם קרבו (יד). בחסד-אלהים ההיסטורי אין לגוים חלק. — מזמור קמ"ט הוא שיר-מלחמה-זנקמה לאומי.

האופי ברסליזמוס ההיסטורי במזמורי המלכת יהוה

ענין מיוחד יש באותו זר-המזמורים הנקרא „מזמורי המלכת יהוה“, שעליהם סובבת ביחוד המחלוקת בין ההסבר הפולחני (מובינקל וחבריו) ובין ההסבר האסכולוגי (גונקל וחבריו, עיין למעלה, ע' 49 ואילך). במזמורים אלה יש יסוד קוסמי ומוטרי, ויש יסוד היסטורי. נעמוד תחלה על היסוד ההיסטורי. המבארים האסכולוגיים מוצאים כאן רמזים למאורעות אחרית-הימים. אבל הללו הם רק „רמזים“, שהם מכניסים לתוך המזמורים מתוך דברי הנביאים. באמת נזכרו כאן בפירוש, בלא רמזים, רק מאורעות העבר. בצ"ג, ה נזכרו תורת אלהים וקדושת ביתו. בצ"ה, ז-יא נזכרו מאורעות יציאת מצרים. בצ"ט, ז-ח נזכרו ימי משה ושמואל. בצ"ט, ד נזכרה המלכת מלך בישראל. בק', ג (עיין צ"ה, ז) נזכרה בחירת ישראל. אבל בשום מקום לא נזכרו במזמורים אלה חטא, חורבן, גלות, גאולה, קבוצ גלויות, מלחמת עמים, נצחון אחרית הימים. וכן ראינו, שלא נזכר כאן משפט

¹⁰³ דוהם סבור, שזהו מזמור „חמיה“: הגוים יהללו את יהוה על חסדו עם ישראל. עיין למעלה על „חמיה“ של קיפל למזמור ס"ו (הערה 98). הזכארים אינם חדלים „לחמיה“, למרות חיה י"ה, ג; מ"ז, א-ה; ס"ו, א-יב; ס"ח, ל-לו; ק', א-ג; ק"ה, א ואילך; ק"ח, ד ואילך; קצ"ח, יא-יד; דב' ל"ב, מנ. עיין גם יר' ל"א, ואילך: רנו ליעקב... וצהלו בראש הגוים... שטעו דבר יהוה, גוים, והגידו באיים ספרתק וגו' — במזמור, שכולו לאומי. עיין גם יר' ל"ג, ט. אלא שאצל רימיהו הציור הוא אסכולוגי. — דליטש, שמרק, קימל ועוד מוצאים במזמור קי"ז רמז ל„דת עולמית“ וכוללים את הגוים ב„חסד“. אבל הדוגמאות הנזכרות דיין להוכיח, שאין לביאור זה יסוד. ועיין גונקל, בביאורו למזמור זה.

¹⁰⁴ עיין למעלה, הערה 36.

הרשעים (עיין למעלה, ע' 691–693). בצ"ח, א–ג נזכרה ישועת ה' "לעיני הגוים", שבה "ראו כל אפסי ארץ את ישועת אלהינו". לכבוד הישועה הזאת קורא המשורר: שירו ליהוה שיר חדש... הושיעה לו ימינו וזרוע קדשו (א). ולהלן: הריעו ליהוה כל הארץ... ירעם הים ומלאו, תכל וישבי בה, נהרות ימחאו כף, יחד הרים ירננו (ד–ח). המבארים האסכולוגיים סבורים, שהכוונה לישועת אחרית-הימים. והראיה: מליצות אלה ממש אנו מוצאים בנבואות ישעיהו השני לאחרית-הימים. אולם המסקנה הזאת מבוססת על השוואת מליצות, שנותקו מתוך המשכן. ובאמת מאלפת ביותר השוואת המזמורים האלה עם נבואות ישעיהו השני, והיא המכרעת נגד הביאור האסכולוגי.

כי זה הכלל: כל המליצות, שבנבואות ישעיהו השני הן ארורות בחזונות הגלות וקבוצ גלויות ומלחמת העמים, מופיעות במזמורים שלנו בלי כל קשר בחזונות ההם. ביש' ג"ב, י: חשף יהוה את זרוע קדשו לעיני כל הגוים, וראו כל אפסי ארץ את ישועת אלהינו. אבל לפני זה: פצחו, רננו יחדו חרבות ירושלים, כי נחם יהוה עמו וגו' (ט). ובמ"ט, ו ואילך: ...להיות ישועתי עד קצה הארץ... לאמר לאסורים: צאו... בנ"ט, טז: ותושע לו זרעו. אבל להלן: ...וילבש בגדי נקם... גמול לאויביו, לאיים גמול ישלם... ובא לציון גואל, ולשבי פשע ביעקב (יז–כ). בס"ג, ה: ותשע לי זרעי. אבל זהו חלק מנבואת המלחמה באדום ובעמים (א–ו). במ"ב, י: שירו ליהוה שיר חדש. אבל להלן: יהוה כגבור יצא... על איביו יתגבר... והלכתי עורים בדרך לא ידעו וגו' (יא–טז). בנ"ה, יב: ההרים והגבעות יפצחו לפניכם רגה וכל עצי השדה ימחאו כף. וזהו המשך המליצה: כי בשמחה חצאו ובשלוש תובלון (שם). במ"ד, כג: רנו שמים... הריעו תחתיות ארץ, פצחו, הרים, רנה. אבל ההמשך: כי גאל יהוה יעקב. במ"ט, יג: רנו שמים וגילי ארץ, יפצחו (קרי: ופצחו) הרים רנה. אבל ההמשך: כי נחם יהוה עמו. במ', ה: ונגלה כבוד יהוה, וראו כל בשר יחדו וגו'. אבל זהו המשך נבואת הנחמה לציון (א–ד); השוה גם ל"ה. ב. ואילו במזמורים שלנו אין זכר לגאולה, לקבוצ גלויות, למלחמת עמים, כאמור. ולפיכך ברור, שגם הישועה שבצ"ח, א–ג אינה ישועת אחרית הימים. הכוונה לנפלאות, שעשה האל לישראל בימי קדם ושלפי האידויאה נעשו "לעיני הגוים"¹⁰⁵

¹⁰⁵ עיין תה' ע"ו, מז–כא: על נפלאות יציאת מצרים אומר המשורר: הודעת בעמים עוף. ועיין קי"ד: הירדן והים נסים, ההרים רוקדים, "בצאת ישראל ממצרים". ואשר לבטוי "הושיעה לו ימינו וזרוע קדשו", הרי הוא מצוי בחיבורי נפלאות אלהים בעבר ובחיבורי ישועתו לישראל בעבר. עיין יש' נ"א, ט; תה' מ"ד, ד; ס', ז; ע"ד, יא, יג; ע"ו, טז; פ"ט, יא, יד; קי"ח, טו–טז. השוה שם' ט"ו, ו, יב, טז. — בדה"א ט"ו, כג—לג אנו מוצאים את המזמור תה' צ"ו (הפזת כאן בטלים: שירו לה' כל הארץ, בשרו מיום אל יי

וכן ברור, שישעיהו השני השתמש במליצות המזמורים שלנו לשם תיאורי הגאולה האחרונה.¹⁰⁶

זאת אומרת, שהאוניברסליזמוס של מזמורי המלכת יהוה גם הוא אינו אסכטולוגי אלא היסטורי. המזמורים קוראים לעמים (וכן לשמים, לארץ, לים, לנהרות, לעצי היער וכו') לרנן ולהריע לאלהים, אבל — רק על הגפלאות והחסדים, שעשה לישראל. אולם אין הכוונה לתשובת עמים. זה מתברר לנו ביחוד מתוך השואת צ"ו, ו עם המקבילות ביש' מ"ב, יו: מ"ה, סז. בצ"ו, ו נאמר: יבשו כל עבדי פסל המתהללים באילילים. אבל תיאור הופעת אלהים שלפני זה מזכיר את התיאור בפ"ט, ו—ט, שאינו אלא רקע קוסמי למזמור לאומי.¹⁰⁷ ואילו ביש' מ"ב, יו הנבואה יבשו בשת הבטחים בפסל— נאמרה בסוף נבואה על הגאולה ועל קבוץ גלויות ועל המלחמה האחרונה. ובמ"ה, טז הנבואה... בשו... חרשי צירים קבועה בנבואה על קבוץ גלויות ועל הודאת העמים באלהי ישראל (יא—יו). וכן שם, כד: ויבשו כל הנחירים בו.¹⁰⁸ המוטיבים המובהקים של חזון תשובת העמים הנבואי ישנם איפוא בישעיהו השני, אבל אינם במזמור. הקריאה לעמים לרנן ליהוה ולהביא לו מנחה וכו' אינה איפוא אלא כטוי לאוניברסליזמוס האידיאלי. יבשו כל עבדי פסל— היא משאלה, אידיאה, אבל לא יעוד נבואי. וכן שאו מנחה ובאו לחצרותיו (צ"ו, ח). ואמנם הרקע הלאומי בלבד הריאלי של המזמורים האלה נכר בכל מקום. בצ"ג, ה נזכרו מתן תורה וקדושת המקדש. במזמור ק' אנו מוצאים את הצירוף הטפוסי: הריעו ליהוה כל ארץ... הוא עשנו ולו אנחנו, עמו וצאן מרעיתו (א—ג; עיין צ"ה, ז). צ"ה מיוחד לישראל. בצ"ה, א—ג הישועה, החסד והאמונה הם לבית ישראל. בצ"ט מדובר רק על חסדי יהוה עם ישראל. במזמור כ"ט, השייך לקבוצה זו, התיאור הקוסמי משמש רקע לברכה: יהוה עז לעמו יתן, יהוה יברך את עמו בשלום (יא). במזמור מ"ז אנו מוצאים את התפלה: ידבר עמים תחתינו ולאומים תחת רגלינו, יבחר לנו את נחלתנו וגו' (ד—ה). כמו במזמורים אחרים, העמים נקראים להריע לנצחונות עם ישראל (א). העמים יודברו תחת ישראל, אבל לא נאמר, ששותפו בחסד יהוה עם

ישועתו) בהמשך למזמור ק"ה, א—מו המזכיר את הברית עם אברהם ואת כבוש ארץ כנען.
¹⁰⁶ שהנביאים השתמשו בכלל בדטויים ובמליצות של המזמורים ועשו אותם סמלים

אסכולוניים, מוכח ממקומות רבים. עיין ביחוד להלן, ע' 723—725.

¹⁰⁷ השוה ביחוד צ"ו, ב: צדק ומשפט מכון כסאו = פ"ט, טו: צדק ומשפט מכון

כסאך. צ"ו, ו: הנידו השמים צדקו = פ"ט, ו: ויודו שמים פלאך יהוה, אף אמונתך בקהל קדשים.

¹⁰⁸ וכן נבא ירמיהו (י', יד—טו; השוה מ"ו, יט—כא) על הובשת עושי

הפסילים, אבל גם נבואתו קבועה בסגרת אסכולונית.

ישראל. „נדיבי עמים“ שבפסוק י אינם שרי הגויים, אלא שרי שבטי ישראל, הם עם אלהי אברהם¹⁰⁹. (על מושג ההמלכה במזמורים אלה נעמוד להלן).

האוניברסליזמוס הקוסמי והמוסרי

בהרבה מזמורים בס' תהלים אנו מוצאים אוניברסליזמוס קוסמי ומוסרי, שגם הוא אינו אלא אוניברסליזמוס אידיאלי. המזמורים האלה הם: ו', ט; ח'; ט', ח-ט, יב, כ-כא; י', יח; י"א, ד; י"ב, ב; י"ד, ב-ג (= נ"ג, ג-ד); י"ט, א-ז; כ"ב, כח-לב; כ"ט; ל"ג, ה-יא, יג-טו; ל"ו, ו-ח; מ"ט, ב-ג; נ', א, ו, י-יב; נ"ז, יא-יב (= ק"ה, ה-ו); נ"ח, א, יב; נ"ט, יד; ס"ד, י; ס"ה, ג, ו-ט; ס"ז; ע"ד, יג-יז; ע"ה, ד, ח-ט; ע"ז, יז-כ; פ"ב; פ"ה, יא-יב, יד; פ"ט, ג, ו-טו, מח-מט; צ'; צ"ג, א-ד; צ"ד, ח-יג; צ"ה, ג-ה; צ"ו, א-ה, ט-יג; צ"ז, א-ן, ט; צ"ח, ו-ט; ק"ב, כ-כא, כו-כח; ק"ג, ו, יד-טו, יט-כב; ק"ד; ק"ז; ק"יג, ג-ט; קל"ה, ו-ז; קל"ו, ה-ט, כה; קל"ח, ד-ו; קמ"ה; קמ"ו, א-ט; קמ"ז, ו, ח-ט, טו-יח; קמ"ח, א-יג; ק"ן.

מבין המזמורים האלה מאלפים ביותר אותם המזמורים, שלא נזכרו בהם הגוים ויחסם לאלהי ישראל אלא הבריאה בכללה, העולמות העליונים והתחתונים וגם החי והאדם. והיינו: ח'; י"ט, א-ז; כ"ט, א-י; ל"ו, ו-ח; נ', א, ו; ע"ד, יג-יז; ע"ה, ד; פ"ט, ג, ו-טו; צ"ג, א-ד; ק"ד; קל"ו, כה; קמ"ה, ד, ט-טו; קמ"ו, ו-ט; קמ"ז, ח-ט; ק"ן. מן המזמורים האלה אנו למדים, שרחמי אלהים, על כל מעשיו (קמ"ה, ט), חסדיו עם האדם ועם כל חי (ק"ד), צדקתו וישועתו וחסדו עם אדם ובהמה (ל"ו, ו-ח), המשפט, שהוא עושה לעשוקים, הלחם, שהוא נותן לרעבים (קמ"ו, ז) וכו', דבר אין להם עם התגלות היסטורית, עם התגלות האל לעמים במתן דת נבואי. החסד הוא אינו אלא משטר-בראשית, שקבע האל בעולמו, השגחה

¹⁰⁹ לביאור „עמים“ במובן שבטים עיין בר' כ"ח, ג; מ"ח, ד; דב' ל"ג, יט. וכן שמוש המלה גוים: בר' ל"ה, יא; יחז' ל"ה, י. — כמעט שאי אפשר להבין, איך אפשר היה למצוא במזמור זה, למרות ד-ה, אוניברסליזמוס נבואי, רעיון של דת עולמית „ההורסת מחיצות נזע ואומה“ וכו' (שמרק, קיטל, ברתולט-קייטש ועוד). נזקק (בביאורו, ע' 202) מוצא גם הוא כגון אוניברסליזמוס נבואי, אבל אינו רוצה, „שיפריזו יותר מדאי בערכו“ (ע' 203). לסוף דעה זו קשה לדרת. — אהרליך דוחה בהחלט את ההסבר האוניברסלי, אבל על יסוד ביאורים משונים. — בכל אופן, גם אם נפרש עמים — גוים, יש להפוס „נדיבי עמים“ במובן: המושלים על גוים, והם „עם אלהי אברהם“, שעמים הודברו תחת רגליהם. (ועיין ראב"ע: הנכבדים מעמים. רש"י: שהחנדרו עצמם לשבח ולהרג על קדושת שמו). לחשוב עמים אין כאן מכל מקום שום זכר.

האל על עולמו. המשטר הטבעי והמוסרי הזה הוא מלכותו של האל וממלותו בעולם (ק"ג, יט-כב; קמ"ה, א, יא-יג). צדק ומשפט הם "מכון כסאו" של האל, יסודי מלכותו, שקבע בימי בראשית, בשעה שהכין "הבל בל תמוט" ודכא את "רהב" ועוזריו, שקמו על העולם להחריבו (פ"ט, י-טו; צ"ג, א-ב; צ"ז, ב-ה; ק"ד, ה). רגנת האדם לאלהים על חסדיו אלה אינה דמוי שונה ביסודו מרגנת "חבור וחרמון", השמים והארץ, הים ומלואו וכו'. עיני כל ישרו לאלהים, כל מעשיו יודוהו, "כל בשר" יברכהו (קמ"ה, י, טו, כא). בני ערב יקראו לו (קמ"ז, ט), "כל הנשמה תהלל יה" (ק"ב, ו). ובמובן זה גם האדם האיללי נושא בנפשו יראת-האלהים. את האלהים ייראו כל הארץ, "ממנו יגורו כל יושבי תבל", כי הוא ברא הכל (ל"ג, ח-ט). מפני שהאל "מכין הרים בכחו", "משביח שאון ימים", יבטחו בו "כל קצוי ארץ", וישבי קצות" יראים מאותותיו (ס"ה, ו-ט). עדיו יבוא "כל בשר" (שם, ג). כל הנחלק מצרה מודה לאלהים על חסדו (ק"ז). וכן מביא הגמול המוסרי את האדם ליראת אלהים (ט"ד, י). במובן יראת-אלהים סתמית כזאת עלינו להבין גם את המקומות, שבהם מדובר על הודאת עמים באלהים. עיין ט', יב; ס"ז; קי"ג. בקמ"ח, יא נזכרו העמים אחרי "החיה וכל בהמה, רמש וצפור כנף".-השקפה כזאת אנו מוצאים גם בספרות החיצונית, ליד ההכרה הברורה והמובהקת באילולות הנשחתה של העמים. עיין חזון עזרא ד', מח; תפלת עזריהו, כד, לו, סא; ס' יהודית ט"ז, יד; ס' טוביה ג', יא; ח', ה; מזמורי שלמה ה', יא.

ואמנם אנו מוצאים, שבהרבה מזמורים האוניברסליזמוס הקוסמי והמוסרי משמש רקע לרעיון החסד הלאומי המיוחד רק לישראל, בל"ג אנו מוצאים, ליד "חסד יהוה מלאה הארץ" וליד "ייראו מיהוה כל הארץ" (ה, ח), את ההטעמה: אשרי הגוי, אשר יהוה אלהיו, העם בחר לנחלה לו (יב). בק"ג, ו נאמר: עשה צדקות יהוה, ומשפטים לכל עשוקים. ומיד: יודיע דרכיו למשה, לבני ישראל עלילותיו. בקל"ה, ו-ח מוטעם שלטון האל בכל העולם. אבל המזמור הוא כולו לאומי. בקמ"ז ו-ט, טו-יח מוטעם חסד אלהים עם כל בשר. ובסופו: "מגיד דבריו ליעקב" וגו', ואפילו: "לא עשה כן לכל גוי, ומשפטים בל ידעום" (יט-כ). קמ"ח קורא לכל העולם ולכל העמים להלל את יהוה. ובסופו: וירם קרן לעמו וגו' (יד). יט, ב-ז הוא קוסמי. אבל ח-יא מרוממים את תורת יהוה, שהיא בלי ספק התורה, שנתנה לישראל. צ"ג, א-ד מתאר את גדולתו הקוסמית של האל. ובפסוק ה נזכרו התורה והמקדש. מזמור קי"ג מרומם את מלכות האל על הגוים ואת משטרו המוסרי בעולם. אבל נוסחה של מזמור זה בש"א ב', א-י מסיימת בסיום לאומי: ויתן עז למלכו וירם קרן משיחו. צדק ומשפט, חסד ואמת, שנזכרו בפ"ט, ג, ט כמכון כסא אלהים וכיסוד שלטונו בעולם כולו משמשים במזמור יסוד לדרישת גבורה ונצחון לבית דוד ולישראל. עיין

גמול מוסרי וכל שכן לא יום-דין אחרון. משמעותו: השגחת האל הנותן לחם לכל בשר. השוה איוב ל"ו, לא (על הגשמים): כי במ ידן עמים, יתן אכל למכביר. למשפט האלהים בס' תהלים יש איפוא אותה המשמעות הכפולה, שיש למלה במושג העתיק: גם משול וגם עשה דין. האל הוא "שופט" במובן כפול: הוא מושל בעולמו ומנהיגו וגם גומל לצדיק ולרשע. וכשם שהמלה "דין" מסמנת בספרות הבבליה את מעשה השגחתם של האלים בכלל, את קביעת הגורל בכל המובנים, את גור דינם לחיים ולמות, לבריות ולמחלה, לשלום ולמלחמה, כך גם המלה "משפט" (וכן: שפט, תשפט וכו') בס' תהלים. המשפט הוא מושג קוסמי ומוסרי כאחד. וכן גם מושג המלכות. האל הוא "מלך" באשר הוא מנהיג את עולמו וגומל בו גמול. גם למלך, כמו לשופט, היה תפקיד כפול של הנהגה ודין. הצד השווה שבשני המושגים הוא, שהם מסמנים את פעולתו המתמדת של האל, ודבר אין להם בס' תהלים עם משפט-עולם אחרון.

על פי ס"ז, ה עלינו להבין גם את המקבילות: ז' ס; ט' ח-ט; צ"ו, יג; צ"ח. ט. קודם כל: הכוונה להגחאת עמים, למשפט השגחה מתמיד, ולא למשפט אחרון. האל, אשר "כונן למשפט כסאו" לשפוט תבל בצדק, לעולם ישב (ט' ח-ט). הכסא, שהוכן למושב "לעולם", מסמל את מלכותו המתמדת של האל כמנהיג וכדיין. ואם בו' ובט' הכוונה למדת ההשגחה הגומלת גמול מוסרי, הכוונה במומרי המלכת יהוה ביחוד למדת ההשגחה המיטיבה והמשפעת חסד. גם במומרים אלה מופיע סמל הכסא (מ"ז, ט; צ"ג, ב; צ"ו, ב, השוה ט"ט, טו). מקביל לו סמל הכרובים (צ"ט, א). שניהם מופיעים על רקע קוסמי. עם בריאת העולם והאדם נתגלו עוזו ומלכותו של האל; האל עלה על כסאו לשפוט תבל ויושבי בה. כבר ראינו למעלה, שבמומרי המלכת יהוה נעדר המוטיב של משפט הרשעים. המשפט שבמומרים אלה הוא משפט העולם, קביעת גורלו מדי שנה. מדת הגמול המוסרי נזכרה רק בצ"ו, י-יב. הופעת האלהים לשפוט הארץ היא כאן בשורה טובה לעולם. האל "ישפט תבל בצדק, ועמים במישרים" באשר יכלול אותם בחסדו וישמיע להם שפע טובו - זוהי הבשורה. יש להניח, שמומרים אלה הם מומרי חג, קרוב לודאי - מומרי ראש השנה. ההשערה, שגם בישראל תיה החג קשור (כמו בבבל) בייצוג דרמטי-מיתולוגי, קלוטה מן הדמיון (עיין למעלה, ע' 649-658). אבל יש להניח, שהאמונה,

הסברו התמים של קיטל). גראה איפוא, שזוהי תפלה כללית, שיש בה הפעמה מיוחדת של ברכת ישראל. ובכל אופן, גם אם נניח, שהמזור מצפה לחשוכות העמים, שתבוא מתוך כך, ששפע ויבול התמידי של אדמת ישראל יוכיח להם את גדולת האל, הרי יש לפנינו דוגמא מפותחת ביותר של אוניברסליזמוס לפני-גבואי, כזה, שאנו מוצאים בתפלת שלמה (י"א ח', יב-טא) ובספור על נעמן (מל"ב ח').

שביום זה האל „בא“ לשפוט את הארץ, היתה רוחת גם בישראל. משפט זה אינו ראשית „מלכות עולם חדשה“¹¹², אלא גלוי השגחתו המתמדת של האל, היא היא מלכותו בעולם. בשמחג החג המזמורים רואים את המשפט כגלוי-חסד וכבשורת-ישועה. בבשורת המשפט המזמורים משתפים את כל העולם. כי האל מכלכל כל חי ועושה חסד עם כל בראיו. אולם ליד רשות-החסד העולמית הזאת קיימת רשות-חסד מיוחדת, היסטורית, לישראל בלבד. כי לבית ישראל גלה האל ביחוד את-חסדו ואמונתו. המזמורים מרוממים גם את מלכות האל בעולם גם את מלכותו בישראל. ולמרות קריאת המזמורים לכל העמים להודות באלהי ישראל, שתי הרשויות קיימות, ואת בטולן באחרית-הימים אין המזמורים יודעים עוד.

האוניברסליזמוס של מזמורי המלכת יהוה ושל ס' תהלים בכלל אינו איפוא אסכולוגי-נבואי, כדעת גונקל וסיעתו. אבל הוא אינו גם „פולחני“, מין מסקנה של מעשה הבראה, או „הפגנת שכרון חרועת החג“ וכו', כדעת מובינקל וסיעתו¹¹³. אוניברסליזמוס זה הוא אידיאה שרשית של האמונה הישראלית בתקופה לסני-נבואית, והוא אף מושרש בהשקפת-העולם המזרחית בכלל. האל הוא אוניברסלי באמת ובסועל, באשר הוא יוצר עולם ומכלכל כל העמים וגומל גמול מוסרי לכל אדם. אלא שבעולם ובעמים הוא פועל כאל נסתר, ואילו בישראל הוא פועל כאל נודע. בס' תהלים גוברת שאיפה לגלות את האל לעולם. אבל האידיאה, שההתגלות תהיה, תהיה באחרית הימים, עדיין איננה. אידיאה זו היא הגות רוחה של הנבואה.

ציורים מן המזמורים בחזון-האחרית של הנביאים
שעולם-הדמויים של ס' תהלים הוא לסני-נבואי, נמצאנו למדים לא רק מתוך העובדה, שמשפט הרשעים ומשפט העולם ומלכות אלהים בעמים אין להם בספר זה רקע אסכולוגי-נבואי, אלא גם מתוך העובדה, שהדמויים האלה עצמם יש להם בספרי הנביאים משמעות אסכולוגית ברורה, מאחר שהם קשורים כאן בחזון החורבן, הגאולה, קבוצ הגולים, מלחמת העמים האחרונה. זה מתוה גם את קר-ההתפתחות: מן המזמורים אל הנביאים.

על דמוי המשפט עיין: יש' ה', טז; כ"ח, יז; ל', יח; ל"ד, ה; ג"א, ד, ה; ג"ט, יא; ס"ו, טז; השוה גם מ"ב, ג, ד; יר' ב', לה; כ"ה, לא; מ"ט, כח; יחז' ה', ה, י, טו; ז', ג ואילך; י"א, ט-י; ט"ז, לה, מא; כ', לה-לו; כ"א, לה;

¹¹² גונקל, מבוא לתהלים, ע' 114 ואילך.

¹¹³ עיין מובינקל, Psalmenstudien, חלק ב', ע' 182; שמידט, Thronfahrt

ע' 12; ביאורו לחז' ע' 81, ועוד. ועיין נגד זה גונקל, מבוא לתהלים, ע' 114 ואילך.

כ"ד, יד; כ"ה, יא; כ"ח, כב; כו, ל; יד, יח; ל"ד, טז ואילך; ל"ה, יא; ל"ו, יט; ל"ח, כב; ל"ט, כא; יואל ד', ב; עוב', כא; מיכה ז', ט; צפ' ג', ה; ח; מל' ג', ה. ועל דמוי מלכות יהוה עיין: יש' כ"ד, כג; ל"ג, כב; מ"ג, טו; מ"ד, ו; ג"ב, ז (השוה כל הקטע שם, ז-י עם תה' צ"ח, א ואילך); יחז' כ', לג; עוב', כא; מיכה ד', ז; זכ' י"ד, ט, טז, יז. הנביאים השתמשו בציורי המזמורים והפכו אותם לסמלים אכסטור-לוגיים. דבר זה מוכח גם מתוך השוואת הציורים והסמלים של ס' תהלים עם אלה של הנביאים בכלל.

כבר ראינו, שישעיהו השני בציורי מזמורי המלכת יהוה לשם תיאור הגאולה וקבוצת הגולים (למעלה, ע' 717-718). וכן עמדנו כבר על כמה וכמה דמויים ומליצות של ס' תהלים, שהנביאים נחננו להם משמעות אכסטורלוגית: על דמויי הענויים-העניים ומשפט הרשעים, מתן "לב חדש", הובלת שי לאלהים מארצות רחוקות, שפיכת החמה על הגוים, רנת הגוים לישראל, הובשת עובדי פסל¹¹⁴. הרבה מזמורי תהלים משתמשים בתיאורי הופעת אלהים ופעולותיו בצבעים קוסמיים: בציורי מעשה בראשית ופלאי העולם, בדמויי הסערה, רעש הארץ, תמוטת הרים, המון הים וכו', עיין י"ח, כ"ט, ל"ג, מ"ו¹¹⁵, מ"ח, נ', ס', ס"ה, ע"ד, פ"ט, צ"ג, צ"ה-צ"ט, ק"ג, ק"ד, קל"ה, קל"ו, קמ"ד, קמ"ז, קמ"ח. אבל בשום מקום בתהלים אין הציורים האלה קשורים בתיאור הפורענות הלאומית, הגלות, הגאולה, מלחמת העמים האחרונה. אולם אצל הנביאים נעשו הצבעים האלה צבעים אכסטורלוגיים. עיין: יש' ב', יב-כב; ה', כה; י"ג, י; יז, יב-יד; כ"ד, יח-כג; כ"ט, ו; ל', כו, כז, ל; ל"ד, ד; מ', יב ואילך; מ"ב, ה; מ"ח, יג; נ', ב-ג; נ"א, ו, טו-טז; ס', טו-טז; יר' ד', כג-כו; ה', כב; י', יב-יג; ל"א, לד; ל"ג, כ; כה; נ"א, מח; יחז' ל"ח, יט-כב; יואל ב', א, י-יא, כא-כב; ג', ג-ד; ד', טו-טז; עמ' ד', יג; ס', ה-ו; נחום א', ב ואילך; ב', א ואילך; חגי ב', ו-ז; זכ' ט', יד; י"ד, ג-ז.

והרור אכסטורלוגי של דמוי בריאת העולם הוא חזון בריאת עולם חדש: יש' ס"ה, יז; ס"ו, כב. (חזון זה מצוי גם בספרות החיצונית). ציורי יציאת מצרים ובקיעת הים מומעים בתהלים בלי רקע אכסטורלוגי, עיין: ס"ו, ו; ע"ה, טו-כא; קי"ד; קל"ה, ח-ט; קל"ו, י-טז ועוד. ואילו אצל הנביאים הם מופיעים בחזונות אכסטור-לוגיים, עיין יש' מ"ג, טז-כא; נ"א, י; ס"ג, יא-יד. מלחמת רהב ותנין נזכרת בס' תהלים בתפלות על עזרה במלחמות-הוזה: ע"ד, יב-יד; פ"ט, יא. לויתן נזכר בין נפלאות מעשה-בראשית (ק"ד, כו). ואילו הנביאים מזכירים את רהב, תנין, לויתן בחזון אחרית הימים: יש' כ"ז, א-ב; נ"א, ט-י. רעש הארץ וגזילת הרים עם

¹¹⁴ עיין למעלה, הערות 89, 92, 93, 99, 100, 103 וע' 718.

¹¹⁵ עיין למעלה, הערה 96.

יפוצת אלהים בסיני נזכרו בתה' ס"ח, ח-ט (השוה שות' ה', ד-ה). בשיר-נצחון במלחמה. ואילו ביש' ס"ג, יט-ס"ד, ג מוטיבים אלה מופיעים בתפלה אסכולוגית. בתה' קי"ג, ג המשורר רואה את שם יהוה כאילו הוא מהולל בהווה "ממורח שמש עד מבואר" (עיין גם מל' א', יא, והשוה תה' נ', א). ואילו ביש' מ"ה, ו אנו מוצאים את המליצה הזאת בחזון "משיחי" על כורש: האל הקים אותו, למען ידעו "ממורח שמש וממערבה", כי יהוה הוא האלהים (השוה שם, א, יג). ובנ"ט, יט ואילך: וייראו ממערב את שם יהוה, וממורח שמש את כבודו... ובא לציון גואל וגו'. תהלת האל "ממורח שמש עד מבואר" קבועה אפוא כאן במסגרת אסכולוגית. ממשלת המלך "מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ" היא בתה' ע"ב, ח יעוד נשגב למלך ההווה. בזכ' ט', ט-י זהו יעוד מובטח למלך העתיד, אשר "יבוא", עני ורכב על חמור", עם שוב אסירים "מבור" ולפני מלחמת העמים האחרונה. בתה' מ"ה, ה, ז-ח: ע"ב, א-יז מלך ההווה הוא מלך הצדק ומגן העניים. אצל הנביאים זוהי מדתו של מלך העתיד (יש' י"א, א-ט ועוד).

"הודו ליהוה, קראו בשמי, הודיעו בעמים עלילותיו" היא בתה' ק"ה, א פתיחת המנון לאל על נפלאות העבר. ביש' י"ב, ד הרי זה מזמור, שיאמר לעתיד לבוא "ביום ההוא". בתה' ק"ז, א: קי"ה, א-ה, כט "הודו ליהוה כי טוב, כי לעולם חסדו" הוא פזמון של שיר-תודה על חסדי יום היום בהווה, ובק"ו, א ובקל"ו, א-כו הוא פזמון במזמורי תודה על חסדי העבר. ואילו ביר' ל"ג, א יאמר שיר זה במזמורי-תודה לעתיד לבוא. גם מזמורי עליה לרגל קבועים ביש' ב', ג: מיכה ד', ב: יר' ל"א, ה במסגרת אסכולוגית. לשיר פתיחת השערים בתה' קי"ה, יט-כ מקביל ביש' כ"ו, ב שיר, שיושר "ביום ההוא". תהלת אלהים במזמור תודה למודי על שהוא שם "מדבר לאנשים מים וארץ ציה למצאי מים" (תה' ק"ז, לה) מופיעה ביש' מ"א, יז-יח מלה במלה בנבואת גאולה. תהלת אלהים באותו מזמור (י, טז) על שהוא מוציא "ישבי חשך" מכלאם ועל אשר "שבר דלתות נחשת ובריחי ברזל גדע" מופיעה ביש' מ"ב, ז ומ"ה, ב בנבואות אסכולוגיות. הגמול הטוב לצדיק מסומן בס' תהלים וגם בספרי החכמה לפעמים בהבטחה, שהוא וזרעו "יירשו ארץ" או "ישכנו ארץ" (תה' כ"ה, יג: ל"ז, ג, ט, יא, כב, כז, כט; מש' ב', כא: י', ל). ביש' ס', כא: ס"ה, ט: נ"ז, יג: ס"א, ז ההבטחה הזאת היא לאומית ואסכולוגית. המלים "צדק", "צדקה" מסמנות בס' תהלים את חסד ההשגחה האלהית המתמדת. בישעיהו השני המלים מסמנות ישועה וגאולה לעתיד לבוא (מ"ה, ח, יג, כא-כד; מ"ו, יג נ"א, ה-ח, ועוד. והשוה תה' מ"ח, יא עם יש' מ"א, י: בימין צדק). המסקנה ברורה: מן הספרות המזמורית נטלו הנביאים דמויים לא-אסכולוגיים ונתנו להם משמעות חדשה — אסכולוגית.

המזמורים כ"ב וק"ב

מקום מיוחד לעצמם קובעים המזמורים כ"ב וק"ב. בשני המזמורים האלה כאילו הובעה במלים ברורות האדיאיה הנבואית של תשובת העמים מן האלילות. בה בשעה שבשאר המזמורים נזכרה סתמית מלכות יהוה על הגוים, השגחתו עליהם, פרסום שמו ביניהם, שעבודם לו, הובלת שי מהם למקדשו וכו', נאמר בכ"ב, כח: 'זכרו וישבו אל יהוה כל אפסי ארץ, וישתחוו לפניך כל משפחות גוים. ויותר מזה נאמר בק"ב, יד-כג: אתה תקום תרחם ציון... וייראו גוים את שם יהוה, וכל מלכי הארץ את כבודך, כי בנה יהוה ציון, גראה בכבודו... לספר בציון שם יהוה... בהקבץ עמים יחדו, וממלכות לעבוד את יהוה. היש לראות כאן השפעה נבואית?

הבחינה מראה לנו, שמזמור כ"ב אינו יוצא באמת ממסגרת הרעיונות של ס' תהלים ושל ספרי תנ"ך בכלל. הפסוק על תשובת העמים נמצא כאן בתפלת יחיד. המשורר מבטיח לספר על העזרה, שעזר לו האל, "לאחיו", להלל אותו "בקהל רב". והוא מעורר ליראת אלהים את "כל זרע ישראל", באשר האל עונה לקוראיו. ואת העזרה הזאת לעני "זכרו" לבסוף "כל אפסי ארץ" וישבו אל יהוה¹¹⁶. כבר ראינו, שזהו סגנון מצוי במזמורי תהלים ובמזמורי מצרים ובבל: היחיד מבטיח לפרסם שם האל לכל באי עולם על העזרה, שיעזור לו. המשאלה, שהגוים יודו באלהי ישראל, כשיראו את נפלאותיו וחסדיו יום-יום עם בני ישראל, הובעה בתפלת שלמה (מלא' ח', יב-סא) והודגמה בספור על נעמן (מלא' ה')¹¹⁷. וגם במזמור כ"ב רקע המשאלה הוא חסד יום-יום, ואין כל רמז לרקע אסכולוגי-לאומי. ואמנם, פסוק כט ממשיך: כי ליהוה המלוכה, ומשל בגוים. מלכותו על הגוים קיימת איפוא כבר בהווה – סימן מובהק לאוניברסליזמוס האדיאוני.

לא כן מזמור ק"ב. כאן התקוה לתשובת העמים נסמכה לתפלה על בנין ציון והראות כבוד יהוה בחוכה. יש איפוא מגע מסוים עם האסכולוגיה הנבואית. ועם זה יש לשים לב לזה, שאף כאן הקטע יד-כג קבוע במזמור יחיד, בתפלה לעני כי יעשף. אין קשר אורגני בין המזמור ובין התפלה לרחם ציון. ולא זה בלבד אלא שנראה, שהפסוקים יח-כג קשורים לא עם העזרה לציון אלא עם העזרה למשורר. תכתב זאת לדור אחרון אינו יכול להתיחס לבנין ציון¹¹⁸, אלא לעזרת האל ל"אסיר".

¹¹⁶ ל, "זכרו" השווה יש' ס"ג, ז; חד' ק"ה, ה ועוד. גם אחיו של המשורר, כל זרע ישראל, קהל העניים מודים לאלהים בגלל העזרה למשורר. וכן בפסוקים לא-לב: צדקת האל עם העני הסופר לדור אחרון וכו'.

¹¹⁷ השווה למעלה, על מזמור ס"ו, הערה 111. ועיין על המשאלה הזאת גם למעלה,

ע' 444.

¹¹⁸ וגם לא ל, "נבואה" כולה (בטנן, גונקל, קימל ועוד), כי תהלת דור אחרון חסד

הנאנק¹¹⁹, והיא שתסופר בציון - בהקבץ עמים יחדו' וגו'. ואם כן, הרי יש לנו כאן מקבילה לכ"ב, כח-לב. אולם גם ביד-יו נזכר רק בנין ציון, ואילו גאולה, קבוץ גלויות, מלחמת עמים אחרונה לא נרמזו אף כאן. כבר אמרנו למעלה¹²⁰, שתפלה על בנין ציון, על רחומה ורחינתה אינה רומזת כשהיא לעצמה דוקא על החורבן בימי צדיקיהו. תפלות בסגנון זה אנו מוצאים גם בספרות המזמורים הבבליים. אפשר אפוא, שבק"ב, יד-כג הובעה בצורה מיוחדת אותה המ ש א ל ה, שאנו מוצאים בספרות שלפני הנבואה, שהאל ייטיב עם ציון ועם ישראל וימשוך על ידי זה את לב העמים לירוא אותו ולעבדו. מכל מקום, גם אם נניח, שיש כאן קטע נבואי יתום, שנספח במשך הזמן על תפלת יחיד, אין זה יכול לשנות את משפטנו על ס' תהלים בכללו, שהוא י צ י ר ה ל פ נ י - ג ב ו א י ת.



ס' תהלים היה בכל הדורות הספר העממי ביותר בכל כתבי הקודש, גם בישראל גם בעמים. וגם בתקופת התהוותו מעורה היה בשרשיו בכל רשויות חיי האומה, וניזון היה מכולן. העושר הרב של עניניו מעיד על כך. ספרות המזמורים הישראלית אינה יצירה של מעמד או חוג או של חבר אמנים-מומחים. אין היא יצירתם של הכהנים או של הלויים, ואין היא גם יצירתם של הנביאים. היא יצירה עממית-לאומית. היא הגבוש העתיק ביותר של עבודת-האלהים בארשת-שפתים, שאינה לחש ואף אינה קשורה בפולחן הכהני בכלל. ספרות-מזמורים מונותיאסטית כזו לא יכלה להוצר בעם אלילי, שבו לא היתה אמונת-היחוד אלא נחלת חוג או כת. זוהי יצירה עם מונותיאסטית. הספרות המזמורית, שנאצרה בס' תהלים ושמקומה ההיסטורי הוא לפני הנבואה הספרותית, מעידה עדות מונומנטלית ביותר, שישראל היה עם מונותיאסטית מראשית היוותו לעם.

על עזרת האל ולא על התקיימות ה"נבואה". שכן ממשיך המזמור: כי השקיף ממרום קדשו וגו'. השוה על כ"ב, כח למעלה, הערה 116. בשני המזמורים זכר העזרה נצטר בצרור הזכרון (בכ"ב—בעל פה, ובק"ב—בכתב) ל"דור אחרון", ל"עם נברא", ל"עם נולד" למען תהלת האל.

¹¹⁹ אבל הפסוקים יח וכא יכולים להיות גם סגנון אביוני של מזמור לאומי, השוה

ע"ט, יא; ע"ד, כא; ס"ח, ז ועוד.

¹²⁰ ע' 604—665; ועיין הערה 48.

תקונים והערות

צ"ל :	נדפס :			
עמוד 362	עמוד 369	שורה 3 מלמטה :	עמוד טו,	עמוד 362
„האידיאל והמציאות“	„משפט ומוסר“	אחרונה :	”	232
אין לראות	לראות	5 מלמעלה :	”	357
זב—י	ב—י	הערה 18 :	”	368
על חטא	על עונש	24 :	”	374
יר' מ"א, ה	מ"א, ה	7 מלמעלה :	”	385
אלא נכנסו	וגם לא נכנסו	13 :	”	387
ספר זה	פרק זה	3 :	”	403
שנזכר	שנזכו	15 מלמעלה :	”	491
מזמור ס'	מזמור ס"ו	15 מלמטה :	”	514
הערה 13	הערה 11	אחרונה :	”	605
1913	1918	10 :	”	610
השקפת-הגמול הלאומית	השקפת-הגמול	8 מלמעלה :	”	640
הנבואיים	הנבואיות	ראשונה :	”	681

עיין גם תקוני הטעויות למעלה, ספר א', ע' טו.

— בע' 132 נאמר, שגדעון נקרא בשם „ירבעל“, באמת — „על שם אלהי ישראל“. ושם בהערה הובאו כדונמא השמות: יריה, יריאל, ירואל. הנחת ההערה הזאת היא, שביאור השם ירבעל בשופ' ו', כה—לב קבע את הכתיב המסרתי של השם. אולם עצם הדעה, ש„בעל“ בשם ירבעל הוא כנוי ליהוה, אינה תלויה בהנחה זו. המשמעות הראשונית של השם היא: בעל נלחם, מעין: ה' איש מלחמה. הראיה המכרעת לכך, ש„בעל“ שמש כנוי ליהוה, הוא הספור על „בעל פרצים“, שנזכר שם, ע' 131.

— בע' 150 נאמר, שמן הנביאים שלפני שמואל נזכרו בשם שלשה: משה, יהושע, דבורה. והיה מן הראוי למנות גם את מרים. אלא שמרים נזכרה רק בצלו של משה, ואין היא מנהיגה לדורה.

— את הספר, ששמו הרווח הוא „עזרא הרביעי“, הבאנו גם בשם „תזון עזרא“, כמו שהוא נקרא בתרגומו העברי של אברהם כהנא,

530, 470, 187, 78-77: תפולת עם תפולת
 261-259, 175, 137, 83-81: תפולת עם תפולת
 427, 418, 354-349, 262: תפולת עם תפולת
 480, 473-468, 463, 354, 141, 99, 83-82: תפולת עם תפולת
 188, 187, 169-168, 166: תפולת עם תפולת
 490: תפולת עם תפולת
 192, 192, 470, 482, 503: תפולת עם תפולת
 202, 148, 83, 72: תפולת עם תפולת
 351-350, 469, 503: תפולת עם תפולת
 525, 524, 513, 202-201, 169: תפולת עם תפולת
 474, 353: תפולת עם תפולת
 470: תפולת עם תפולת
 18, 19-18, 34, 65: תפולת עם תפולת
 102, 144, 161, 191, 196, 304, 436, 458, 634: תפולת עם תפולת
 152, 162: תפולת עם תפולת
 176, 194-193, 227, 195, 248, 250, 254: תפולת עם תפולת
 265, 288-289, 880: תפולת עם תפולת
 275: תפולת עם תפולת
 279-277, 279: תפולת עם תפולת
 622-623, 193: תפולת עם תפולת
 92, 95, 100, 152: תפולת עם תפולת
 378, 381, 386, 386: תפולת עם תפולת
 194, 382, 384-386: תפולת עם תפולת
 193, 157: תפולת עם תפולת
 386, 386: תפולת עם תפולת
 152, 173, 152, 149, 102, 82, (50): תפולת עם תפולת
 291, 287, 279, 275, 268, 265, 234, 180: תפולת עם תפולת
 663, 634, 586, 492, 446, 380, 253: תפולת עם תפולת
 312-311, 386, 386: תפולת עם תפולת
 126-127, 222-223: תפולת עם תפולת
 285, 269, 263, 238, 236, 225: תפולת עם תפולת

669, 668: תפולת עם תפולת
 288, 265, 264, 263, 223: תפולת עם תפולת
 442, 433, 668, (242-240): תפולת עם תפולת
 510, 510: תפולת עם תפולת
 111, 88-87, 84: תפולת עם תפולת
 197, 208-197, 158-153, 113: תפולת עם תפולת
 711, 518-512: תפולת עם תפולת
 287, 287, 287, 287: תפולת עם תפולת
 705, 691, 648, 221: תפולת עם תפולת
 727-705: תפולת עם תפולת
 433, 433: תפולת עם תפולת
 510, 511, 511, 511, 511: תפולת עם תפולת
 705, 671, 511, 511, 511: תפולת עם תפולת
 516, 503, 516: תפולת עם תפולת
 290: תפולת עם תפולת
 274, 274: תפולת עם תפולת
 181, 166, 130, 125, 105, 81, 78, 76: תפולת עם תפולת
 187, 344, 392, 464, 467, 499: תפולת עם תפולת
 431, 431: תפולת עם תפולת
 181, 181: תפולת עם תפולת
 263, 131-130: תפולת עם תפולת
 22-21: תפולת עם תפולת
 181, 143, 44: תפולת עם תפולת
 549, 544: תפולת עם תפולת
 223, 204, 148, 146, 98, 13, 13: תפולת עם תפולת
 386, 386: תפולת עם תפולת
 147, 147: תפולת עם תפולת
 293-290, 287, 262, 258, 150: תפולת עם תפולת
 239, 236, 233, 231, 223, 131, 80: תפולת עם תפולת
 298-295, 294, 293-287, 266-257, 242: תפולת עם תפולת
 399, 386-384, 367: תפולת עם תפולת
 131, 130, 78, 72, 72: תפולת עם תפולת
 463, 463, 463, 463, 463: תפולת עם תפולת
 83-81: תפולת עם תפולת
 187, 187, 187, 187, 187: תפולת עם תפולת
 137, 137, 137, 137, 137: תפולת עם תפולת
 470, 468: תפולת עם תפולת
 121, 115, 105, 105, 105: תפולת עם תפולת
 376, 364, 351, 224, 142, 137, 132: תפולת עם תפולת
 130, 130: תפולת עם תפולת

[illegible][illegible]

[illegible]

102, 99—88, 16, 15, 14, 13, 12, 11, 10, 9, 8, 7, 6, 5, 4, 3, 2, 1
 192, 191, 190, 189, 188, 187, 186, 185, 184, 183, 182, 181, 180, 179, 178, 177, 176, 175, 174, 173, 172, 171, 170, 169, 168, 167, 166, 165, 164, 163, 162, 161, 160, 159, 158, 157, 156, 155, 154, 153, 152, 151, 150, 149, 148, 147, 146, 145, 144, 143, 142, 141, 140, 139, 138, 137, 136, 135, 134, 133, 132, 131, 130, 129, 128, 127, 126, 125, 124, 123, 122, 121, 120, 119, 118, 117, 116, 115, 114, 113, 112, 111, 110, 109, 108, 107, 106, 105, 104, 103, 102, 101, 100, 99, 98, 97, 96, 95, 94, 93, 92, 91, 90, 89, 88, 87, 86, 85, 84, 83, 82, 81, 80, 79, 78, 77, 76, 75, 74, 73, 72, 71, 70, 69, 68, 67, 66, 65, 64, 63, 62, 61, 60, 59, 58, 57, 56, 55, 54, 53, 52, 51, 50, 49, 48, 47, 46, 45, 44, 43, 42, 41, 40, 39, 38, 37, 36, 35, 34, 33, 32, 31, 30, 29, 28, 27, 26, 25, 24, 23, 22, 21, 20, 19, 18, 17, 16, 15, 14, 13, 12, 11, 10, 9, 8, 7, 6, 5, 4, 3, 2, 1

[illegible]

1,184—132, 81 קרן ארם : 22 ;
 189—267, 190—488, 582 ; ש"י
 126, 475, 481, 540, 547, 582
 קרן סולן. 461—460, 461
 בן בנן
 491—487, 485—484, 487
 521, 521, 526, 521, 521, 521
 496, 496, 496, 496, 496
 722, 722, 722, 722, 722
 538, 500, 440, 198, 198
 34, 138, 202, 407—406, 724
 109, 107, 106—108, 107, 107
 119, 121, 121, 121, 121
 277, 252—246, 183—182
 281, 282—281, 282
 458, 458, 458, 458, 458
 625, 625, 625, 625, 625
 319, 319, 319, 319, 319
 82, 82, 82, 82, 82
 393—392, 392, 392, 392, 392
 460, 460, 460, 460, 460
 211—214, 214, 214, 214, 214
 497, 497, 497, 497, 497
 282, 282, 282, 282, 282
 214—211, 211, 211, 211, 211
 437, 437, 437, 437, 437
 550, 550, 550, 550, 550
 427, 427, 427, 427, 427
 347, 347, 347, 347, 347
 17, 17, 17, 17, 17
 16, 16, 16, 16, 16
 408—407, 405, 285, (206)
 85, 85, 85, 85, 85
 414, 408—407, 405, 285, (206)
 427, 427, 427, 427, 427
 482—481, (485), 486, 480, 487
 602, 602, 602, 602, 602
 591—590, 587, 556—550, (582)
 407—407, 286, 283, 85, 85
 427, 427, 427, 427, 427
 415—405, 86, 86, 86, 86
 601—601, 590, 587, 579, 529—527
 642, 642, 642, 642, 642
 602, 602, 602, 602, 602
 711—710, 710, 710, 710, 710
 618, 618, 618, 618, 618
 344, 344, 344, 344, 344
 245—245, 245, 245, 245, 245

714, 709, 708, (681), 678, 616, 237
 391, 391, 391, 391, 391
 811—811, 811, 811, 811, 811
 88, 88, 88, 88, 88
 457—455, 128, 126, 76, 66, 66
 52, 52, 52, 52, 52
 419—419, 419, 419, 419, 419
 448—448, 117, 117, 117, 117
 52, 52, 52, 52, 52
 461, 461, 461, 461, 461
 165, 165, 165, 165, 165
 88, 88, 88, 88, 88
 124, 124, 124, 124, 124
 135—135, 135, 135, 135, 135
 143, 143, 143, 143, 143
 169, 169, 169, 169, 169
 273—273, 273, 273, 273, 273
 274—274, 274, 274, 274, 274
 452, 452, 452, 452, 452
 420—419, 855, 279—278, 274
 336—336, 336, 336, 336, 336
 500, 500, 500, 500, 500
 472, 460, 460, 460, 460
 169, 169, 169, 169, 169
 274—274, 274, 274, 274, 274
 338, 338, 338, 338, 338
 664, 664, 664, 664, 664
 553, 553, 553, 553, 553
 62, 62, 62, 62, 62
 198, 198, 198, 198, 198
 89, 89, 89, 89, 89
 66—66, 66, 66, 66, 66
 345, 345, 345, 345, 345
 335—335, 335, 335, 335, 335
 342—342, 342, 342, 342, 342
 228, 228, 228, 228, 228
 264—264, 264, 264, 264, 264
 272, 272, 272, 272, 272
 285, 285, 285, 285, 285
 573—572, 572, 572, 572, 572
 564—562, 562, 562, 562, 562
 283, 283, 283, 283, 283
 618, 602, 583, 576, 559, 440
 283, 283, 283, 283, 283
 416, 416, 416, 416, 416
 69, 69, 69, 69, 69
 27, 27, 27, 27, 27
 598, 586, 585, 489, 415
 503, 499, 201, 149—147
 514, 514, 514, 514, 514
 89, 89, 89, 89, 89
 192, 192, 192, 192, 192
 459, 458, 389, 182, 70, 62, 62
 338—338, 338, 338, 338, 338
 41, 41, 41, 41, 41
 80—80, 77, 75, 48, 48, 25
 126—126, 125, 106—104, 81
 487, 487, 487, 487, 487
 540, 503, 501, 498—487
 541—541, 541, 541, 541, 541
 575, 575, 575, 575, 575
 67, 67, 67, 67, 67
 575, 575, 575, 575, 575

[illegible][illegible]

תוכן כרך ב'

ספר א'

הקדמה	ה-1
מפתח ביבליוגרפי	7-טו
תקוני טעויות	טו
א. תקופת האבות	1-32
אפיה של תקופת האבות	1
הרקע ההיסטורי	3
ההיקסוסים וראשית תולדות ישראל	5
החבירו ושבטי ישראל	7
המסורת על מוצאם של שבטי ישראל	11
ה"אבות" והשבטים	14
התנבשות שבטי ישראל ליחידה אתנית	16
מצבם החרבותי של שבטי ישראל	18
הרמה התרבותית-הדתית של השבטים וצמיחת האמונה הישראלית	23
תקופת האבות ואמונת היחוד	25
ב. ראשית האמונה הישראלית	33-50
הספרות המקראית העתיקה והמהפכה הדתית שקדמה לה	33
העדות ההיסטורית על משה	37
התגלות רעיון היחוד (האידיאה הישראלית המקורית. השפעת הראיה העתיקה. סימנים היסטוריים. החויה הנבואית)	41-40
היסוד העולמי והיסוד הלאומי בבשורת משה	49
המהפכה המונותיאסטית (העדויות על המהפכה המונותיאסטית-סית. דוגמאות היסטוריות).	53-57
חורבן אמונת-האלים הישראלית הקדומה.	57-50
ג. יציאת מצרים וברית-סיני	60-80
יציאת מצרים	60
המדרבה	65

67	ברית סיני
71	האגדה, השיר והחג
73	הנביא ורוח הנבואה
75	פולחן וכהונה
78	בני לוי
79	כהונת בית אהרן והמהפכה הדתית
84	בני לוי ובית אהרן. הרמה האלהית החדשה ואגדת המרי
87	יעוד הארץ
90—110	ד. תקופת השופטים
90	ממלכת נביאים
91	התנחלות לאומית ואוטופיה דתית
95	אחדות השבטים במלכות האלהים
99	סוף מלחמות כנען
101	המלחמות עם העמים השכנים
104	שמואל
107	שאול — השופט האחרון והמלך הראשון
111	ה. היצירה הדתית-התרבותית בתקופת השופטים
111	השורש המונותאיסטי של התרבות הישראלית
113	תקופת ה"אלילות" הראשונה
115	התגלות האלהים וחסד האלהים
		התמורה בתחום האמונות המנטיות והמגיות (גדעון. שמשון)
118	אשם הפלשתיים)
122	נביאים ומתנבאים
124	האהל והמקדשים
125	כהנים ולויים
126	מזבחות, מצבות, במות, מקדשים, נימוסי פולחן
130	פסילים וצורות בעבודת האלהים
131	שמות האלהים
132	קרבת אדם, חרם, נדר, שבועה
134	ישראלים וכנענים
135	אדמת הקודש
137	ולהי ישראל ואלהי העולם
138	האגדה והספור

144	המשל והשיר. ספרות המזמורים	
151	הספרות הנבואית העתיקה	
153	דברי הימים	
155	אסכולוגיה קדומה	
177—159	זוהר מלכות	ו.
159	תקופת שואל, דוד ושלמה	
160	חסד המלוכה	
161	שואל ושמואל	
163	שואל ודוד	
166	דוד	
171	שלמה	
220—178	היצירה הדתית-התרבותית בראשית תקופת המלוכה	ז.
178	דמוי-המלכות הישראלי	
181	הרישה באלהים. בין שני עולמות	
183	הנביאים. שמואל, נתן, גד, אחיה	
187	עבודת האלהים. הכהונה	
189	קרנן אדם, חרם, שבועה	
190	ישראלים, כנענים, בני נכר, גרים	
193	האידיאל הלאומי המדיני החדש	
195	המשל והחכמה	
197	השיר. הספרות הנבואית	
200	ספרות המזמורים	
206	תפלת שלמה	
208	דברי הימים	
211	ספר רות	
214	התורה. משפט המלוכה	
239—221	מלחמות אלהים בישראל	ח.
221	תקופת-ה-אלילות השניה	
223	מירבעם עד אחאב. אסא	
224	עבודת הבעל הצידוני	
225	ההיה סינקרטיזמוס בישראל?	
226	מלחמת אליהו בעבודת הבעל	

227	אחאב
228	אחרית בית אחאב. השמדת הבעל
232	בית יהוא. מלכי ישראל האחרונים
233	עבודת אלילים במלכות יהודה
236	עדות הנביאים
300—239	ט. היצירה הדתית-התרבותית עד החורבן
239	היצירה שלפני הנבואה הספרותית
240	המלוכה והנבואה בישראל וביהודה
	הנבואה העממית (נביאים ובני נביאים. הרוח והדבור האלהי. רואים, רופאים, עושי נפלאות, שליחים. הנבואה העממית ואמונת היחוד. נחשים, חלומות, כשפים, ידעונים. פעולתה הדתית-המדינית של הנבואה העממית. נביאי אמת ונביאי שקר. נביאי תוכחה ונביאי ישועה)
258—243	עבודת אלהים (חסאות ירבעם. בין ישראל ליהודה. במות ומקדשים. כהנים ולויים. תנועות של רפורמה. זרמים אלייליים. הרפורמה של יאשיהו).
275—275	האגדה והספור (האגדה העתיקה. אגדת נביאים. אמונת יחוד אוניברסליסטית)
279	ס' יונה
	השירה. הספרות הנבואית. האסכולוגיה החדשה (ראשית האסכולוגיה החדשה. שירת "האזינו". פרקי התוכחה. חזון אליהו. שארית ישראל. יום יהוה. ספרות המזמורים).
283—287	דברי הימים
293	התורה

לחקר המקורות והספרות (נספח א'):

328—302	א. יציאת מצרים וכבוש הארץ.
303	רובד האבות ורובד השבטים. ספרי המלחמות
307	העדויות על הכבוש הצבאי האחד של ארץ כנען
311	העדות המדומה על הכניסה מן הדרום
312	עדויות מקורות שמחוץ לתנ"ך.
316	השאלה הכרונולוגית. החבירו. פיתוס ורעמסס. רעמסס השלישי
319	הרשימות על רכב הברזל

321	החפירות בארץ ישראל
325	סכום
	הפרובלמה הגיאוגרפית של יציאת מצרים. ים סוף. ההתנגשות
325	עם גודד מרנפתח.
334—328	ב. חבירו ועברים
	ג. לחקר האגדות על משה (המקורות. הקדושה הנבואית-
	בלבד של סיני והמדבר. מדין וקדש. משה אינו כהן. השליח
348—334	הראשון. קרהגבול בין האלילות ובין האמונה הישראלית).
354—349	ד. הארון והכרובים
400—355	ה. לחקר נביאים ראשונים
	תחומי העריכה המשנה-תורתית של ספרי נביאים ראשונים
	(ההשקפה המקובלת על העריכה המשנה-תורתית. קביעת
	הקריטריון. אין עבוד משנה-תורתית ביהושע-שופטים-שמואל.
362—355	העבוד המשנה-תורתי של ס' מלכים)
	חבור ספרי הקורות (ההיסטוריוגרפיה והנבואה. גושים
	נבואיים-פרגמטיים. התפיסות הפרגמטיות השונות בספרי
365—363	הקורות).
	פרקים פרגמטיים עתיקים (חטא שלמה, חלוקת המלוכה,
	נבואת אחיה. תפלת שלמה. נבואות נתן. תפלת דוד. נבואת
371—365	שמואל לשאול בש"א ט"ו. הנבואה על בית עלי).
371	ההתנגדות למלוכה במקורות העתיקים
	השגבת המלוכה בס' שופטים (ההערכה השלילית של תקופת
	השופטים. היסורים הזמניים והעונש המתמיד. אימתי נולדה
377—373	הערכה שלילית זו?)
	הפרובלמה העתיקה והנשכחה של הכבוש השלם (שאלת
	הכבוש השלם. בין שופ' א' ובין שופ' ב'-ג'. אוטופיה
	קדומה. ראשית ההיסטוריוגרפיה בישראל. האופי האוטופי
382—377	של תנועת הכבוש)
382	ערי הכהנים והלויים
384	רשימת הגבולות והערים בס' יהושע
386	ט' יהושע ושופ' א'

- 394 האופי הלאומי הראשוני של ספורי סי' יהושע ושוטטים
 397 אחדות שבטי ישראל לפני יסוד המלוכה

ס פ ר ב'

- זמנים ותקופות 403—401

- י. החטא והרע 415—404
 האגדה והחכמה. שאלות עולם 404
 שאלת הרע. הרע הטבעי, המוסרי, הדתי, הלאומי. 405
 חמורת מעמקים באגדה העתיקה 406
 אין לרע שורש קדמון 407
 החטא הקדמוני. עץ הדעת. ראשית הרע. 408
 ראשית האלילות. דור ההפלה. 412
 ספר תולדות המרי האנושי 414

- יא. אלהים, בני אלהים ולא אלהים. 432—416
 אל עליון. דמות וחביון סתר 416
 אלהי השמים. 417
 כסא אלהים. ההיכל. המרכבה 418
 הר מועד. סיני. ארץ הקודש. המקדשים. 419
 שכניה. התגלות. המקדש הישראלי 420
 הופעות אלהים 421
 בני אלהים 422
 המטבע הישראלי של אמונת המלאכים 423
 בריאת המלאכים. דמויות 425
 תפקידי המלאכים 426
 רוח אלהים 427
 מלאכי הרע. השטן 427
 מלאכי חבלה. 428
 אמצעי מגן. האות. דם. טוטפות. ציצית. מזוזה 429
 רוחות הטומאה 431

- יב. ישראל והעולם. 447—433
 האוניברסליזמוס האידיאוני, החזוני והמעשי. 433
 האוניברסליזמוס האידיאוני העתיק. יסודו הקוסמי. הרגלית

- 433 בראשית.
 436 יסוד ההשגחה. שופט עולם. רחמיו על כל מעשיו
 438 היסוד המוסרי. חוק מוסרי עולמי
 441 היסוד ההיסטורי. ישראל והעמים
 444 אפיו האידיאלי של האוניברסליזמוס העתיק.
 446 האוניברסליזמוס האלילי והאוניברסליזמוס הישראלי.
- יג. האמונה הלאומית 461—448
 448 ממש וסמל ביסוד הלאומי.
 449 האל העליון והמעט מכל העמים.
 452 עלי-לאומיות בפולחן הלאומי
 455 קדושה וטומאה בישראל ובעמים
 457 גזע ודת
- יד. הכהן והמקדש 485—462
 482 יצירותיה של הכהונה הישראלית
 463 אפיה של הכהונה הישראלית
 465 תפקידי הכהונה
 467 הארון והדביר
 472 מן האוהל עד בית הבחירה
 473 התפיסה הכהנית של המקדש והפולחן
 576 מקדש הדממה
 478 אין התנבאות, אין יסודות-מוז, אין דרמה
 480 משמרת הקודש. משמרת התורה
 482 פולחן החמיד הלאומי
 485 הכהונה והנבואה
- טו. הכהנים והעם 532—486
 486 הפולחן העממי
 486 החגים בפולחן העממי
 487 פסח, שבועות וסוכות
 491 שבת, חודש, ראש השנה
 498 שמחה, צער, אכלות
 499 התפלה והרנה
 503 יוצרית ומבצעה של השירה הפולחנית

504	המזמור והנוסח
	ספר תהלים (הרכב הספר. שאלת הזמן. הרקע המדיני. ס' תהלים
	והנבואה הספרותית. מזמורים אסכולוגיים. ס' תהלים
	וספרות החכמה. צורות וסוגים. מזמורי סובלים ונרדפים.
	המזמורים והפולחן. מזמורי חכמה פולחניים. יצירה לא-
532—506	כהנית. היצירה המזמורית הישראלית והאלילית) . . .
532	העבודה שבשמים
543—533	טז. היחיד והחברה
533	ערך היחיד באמונה הישראלית
535	היחיד בספורי התורה
539	היחיד בספורי ספרי הקורות
540	הקבוץ והיחיד בדת המעשית
542	הנבואה, הכהונה, המזמור
556—544	יז. החיים והמתים
545	שאל וקבר
547	מנהגי אבל
547	הקשר עם החיים
548	אין עבודת מתים בישראל
552	נימוסי המתים והאמונה המקראית
554	נתיב הנפש אל האלהים
594—557	יח. משפט ומוסר
557	התורה והחכמה
	מוסר התורה (קדושת החיים. חירות ועבודת. חוקי אישות
	ועריות. קדושת הדבור. קדושת הקנין. צדק ומשפט. יראת
571—559	הכבוד. רחמים ואהבה. משפט העניים. ענוה. שכרות) . . .
571	האופי הנבואי והלאומי של מוסר התורה
574	מוסר החכמה
	ס' משלי (הרכבו. מחברו וזמן תבירו. אופי הספר. מטבע
582—576	המוסר של ס' משלי)
583	בין מוסר החכמה למוסר התורה
586	קדמות מוסר החכמה בישראל
587	המטבע המיתולוגי של מוסר החכמה

589	המטבע הנבואי של המוסר הישראלי
591	האיריאה של הברית המוסרית הלאומית.
593	הפתוס המוסרי בתוכחה הלאומית .
623—595	יט. תורת הגמול
595	סדר עולם מוסרי.
595	גמול אישי וגמול קבוצי .
596	גמול אישי בספורים ובחוקים .
598	שחוף גמול .
600	הגמול הצודק .
600	סוד ההשגחה.
601	צדוק האלהים .
						ס' איוב (הרכב הספר. איוב הצדיק ואיוב החכם. מן התלונה האישית עד שלילת ההשגחה. טענות אליהוא. הופעת האל. מקומו ההיסטורי של ס' איוב. ס' איוב וחכמת המזרח העתיק. ס' איוב ואגדות בראשית. נצוח החכמה האלילית. זמן חבור הספר)
623—604	כ. האידילאל והמציאות.
628—624	

לחקר המקורות והספרות (נספח ב'):

646—631	א. ספרות החכמה .
631	ההשקפה הישנה על ספרות החכמה.
632	המפנה .
634	שרשה העתיק של החכמה המקראית
636	אפיה העל-היסטורי של החכמה.
637	היחס בין התורה והנבואה ובין החכמה.
639	תורת הגמול של יחזקאל .
640	גמול קבוצי בספרות החכמה .
642	עצמאות ספרות החכמה .
727—646	ב. ספר תהלים.
646	הפרובלמה ההיסטורית של ס' תהלים
653	אידיאות מאוחרות בס' תהלים .
655	בקורת. אמונת היחוד. יחוד הפולחן

658	דתיות אישית
659	מזמורי התורה
660	הרקע המדיני, העמים והארצות
660	אין זכר למאורעות בית שני
663	אין צפייה לחדוש בית דוד
664	אין זכר לשלטון הכהונה
664	קבוצת גלויות ובנין ירושלים
666	שאלת המזמורים החשמונאיים
669	אין זכר לבואה המאוחרת
670	האידיאות היסודיות של הנבואה
671	הפולחן והמוסר בס' תהלים
674	החטא המוסרי הלאומי, האסכטולוגיה הנבואית
675	אין חטא מוסרי לאומי בס' תהלים
676	הערכת הפולחן
676	אין דרישת תשובה, אין יום דין לאומה
677	ענוים, עניים, צדיקים וכו', מישעה עד האביונות הנוצרית
681	הנחות מוטעות
681	ה"עניים" בס' תהלים
682	ענוים, עניים וכו' בספרות המצרית והבבלית
684	העני והענו בספרות המקראית
686	החסיד
686	הנוסח הסוציאלי-המוסרי
687	השמוש הלאומי בסגנון הסוציאלי-המוסרי
688	הסגנון הסוציאלי-המוסרי בריבי יחידים, משפחות, מפלגות
690	הרע החברותי בספרות הנבואית ובס' תהלים
690	הרע החברותי במזמורים הלאומיים
693	הסגנון הסוציאלי-המוסרי במזמורים הלאומיים
695	מזמורי המלכים
696	צדיקים ורשעים בספרות החכמה
698	צדיקים ורשעים במזמורים המוסריים-הדתיים
699	מזמורי סובלים וגירדפים
702	הרע החברותי ומדת הדין בס' תהלים
705	משפט הרשעים בס' תהלים אינו אסכטולוגי
708	הצלת הצדיקים וחזון שארית ישראל

710	כליון הרע .
711	האטכטולוגיה של ס' תהלים
711	האוניברסליזמוס האידיאוני של ס' תהלים
712	האוניברסליזמוס ההיסטורי
716	האוניברסליזמוס ההיסטורי במזמורי המלכת יהוה
719	האוניברסליזמוס הקוסמי והמוסרי
721	משפט העולם. מלכות האלהים
723	ציורים מן המזמורים בחזון האחרית של הנביאים
726	המזמורים כ"ב וק"ב
<hr/>		
728	תקונים והערות .
729	מפתח

Theology Library
 SCHOOL OF THEOLOGY
 AT CLAREMONT
 California

23205